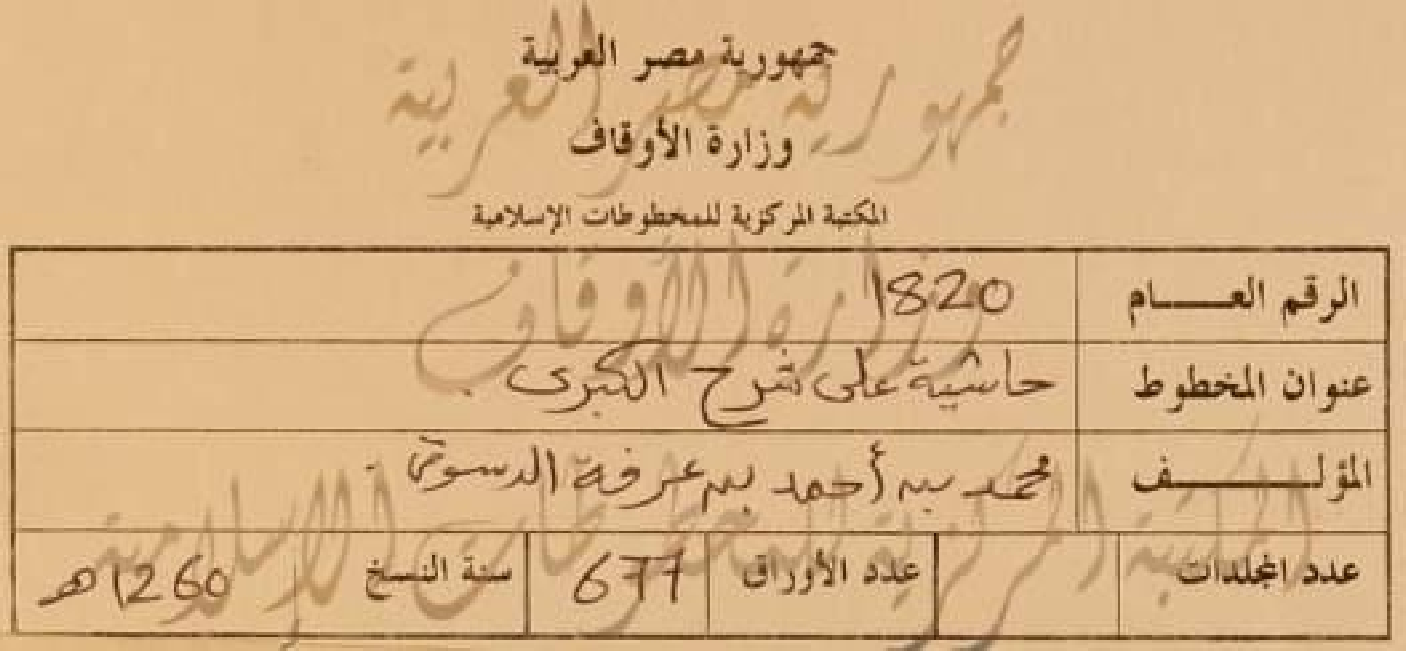


جمهورية مصر العربية

وزارة الأوقاف

المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية

الرقم العام	1820				
عنوان المخطوط	حاشية على شرح الكبرى				
المؤلف	محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي				
عدد المجلدات		عدد الأوراق	677	سنة النسخ	1260هـ

جلاله وقوله لا يكيف صفة للنزهة اى تنزيه لا يمكن ادراك كيفيته
فانت اذا قيل لك إن عجز فلان عن ادراك حقيقته تعالى ما كيفيته
لا تقدر ان تكيفه قوله وغاية كمال لما كان يتوهم ان العجز عن ادراكه
تعالى نقص في حق اصفيايه قال وغاية كمال لاصفيايه دفعا
لذلك وانما كان كمالا لهم لان من عجز عن ادراك حقيقته فقد
ادرك ذلك كمال ولذا قيل العجز عن ادراكه ادراك ولان من
خاض من الحكماء في حقيقته تعالى فقد وقع في اوهام وخيالات
لا معنى لها ويحتمل ان المراد بالنزهة ان تحلى بالمهملة اى والعجز
عن ادراكه تحلى لاصفيايه لا يكيف وعلى هذا فقوله وغاية
كمال لاصفيايه عطف على نزهة من عطف العلة على المعلول
اى ان العجز عن ادراكه انما كان حلية لاصفيايه لا تكيف لانه
غاية كمال لهم والاصفيا جمع صفى فعيل بمعنى فاعل اى من
احب الله واخلص في محبته او انه بمعنى مفعول اى المصفى
من بين خلقه اى المختار منهم قوله على من خص اى على من خصه
الله ثم لما كان العنوان عن ذاته عليه السلام بهذا العنوان
يفيد المدح لدلالته على اتصافه بالاختصاص برتب المعارف
دون العنوان عنها بمحمد اختاره على التعبير بمحمد قوله من
رتب المعارف ان جعلت ال في المعارف للجنس كان من اضافة
الجزئيات للكلى وان جعلت للاستغراق كانت من قبيل الاضافة
التى للبيان اى والصلاة والسلام على من خصه الله بالاعلى
من رتب المعرفة او على من خصه الله بالاعلى من رتب هى المعارف
وتعبيره بالاعلى للاشارة الى ان جزئيات المعرفة متفاوتة
لانها مقولة بالتشكيك قوله ورقى في درج المراقى هو

لعلها التخلى

الصعود والدُّرَج بضم الدال وفتح الراء جمع درجة بضم الدال
وسكون الراء بمعنى المرقاة التى يصعد عليها استعارها للرتبة
وقوله من اى معمول لرقى ومن في قوله في درج بمعنى من البيانية
المشوبة بتبعيض اى والصلاة والسلام على من رقى مراقى اى
مراتب تلك المراقى من درج التخصيص والتقريب الى الله تعالى
وتلك المراقى التى رقاها لا تكتنه اى لا يمكن ادراك كنهها اى
حقيقتها وذلك لان مرتبة النبوة فوق مرتبة الصديقية
ومرتبة اولى العزم من الرسل فوق مرتبة مطلق النبوة فاهل
كل مرتبة لا تدرك كنه المرتبة التى فوق مرتبتهم وقوله والتقريب
من عطف المتعلَّق بالفتح على المتعلِّق بالكسر لانك تقول
خص فلان بالتقريب والتخصيص متعلق بالتقريب قوله بل
وقفت اى تباعدت عقول الخلق عن ادراك ادنا ادناها
بمراحل فضلا وقفت بمعنى تباعدت فعلق بمراحل به ويحتمل
ابقا وقفت على حقيقته بدون تضمين وتقدير مضاف في
قوله بمراحل اى في مبدا مراحل اى مسافات دون ادنى الادنى
منها اى ان عقول الخلق وقفت في مبدا مسافات متوسطة
بين تلك العقول وبين ادنى الادنى من تلك المراتب فالعقول
لا تقدر على ادراك ادنى الادنى من تلك المراتب لوجود الفاصل
التى هى المسافات بينها وبين تلك المرتبة الادنى وحم فما بالك
بالمرتبة العليا قوله ورضى الله عبر بالجملة الفعلية ولم
يعبر بالاسمية على عكس جملة الصلاة لان الصحابة والال
دون النبى صلى الله عليه وسلم والجملة الاسمية اشرف من
الفعلية لدلالة الاولى على الثبوت والدوام والثانية على التجدد

مراقى

علم طلب التقليد حقيقة او انه تلهف وتندم عند الموت
على ما حصل منه تعرفه الخ فاسم الاشارة ليس راجعا
للاحتمال القريب وقوله ان هذا الحزر المراد به ما يعتقد
في شان المولى وان كان مخالفا لما مر من ان الحزر المراد به
نفس الاعتقاد ففيه شبه استخدام وقوله ليس بمامون
اي الجواز ان يكون الاعتقاد غير مطابق للواقع
اذ لا اتقان فيه اي في ذلك الزمان وهذا علة لقوله تعرف
لكن قوله اولا وبهذا تعرف الخ يفيد ان علة المعرفة المذكورة
هو المشار اليه بهذا وهو ما وقع للنحو وقوله اذ لا اتقا
الخ يفيد ان علة المعرفة عدم الاتقان اللهم الا ان يجعل
عدم الاتقان علة للمعلل مع علته والمعنى حينئذ وانما
عرف بما ذكر ان هذا الحزر ليس بمامون لانه لا اتقان الخ
والمراد بالاتقان الصحة اي لانه لا صحة فيه للعقايد
وانما حملنا الاتقان على الصحة لاجل قوله ولربا التقليد
لان الاتقان لا يكون الا مع العلم اي المعرفة فاندفع ما
يقال ان ظاهره ان الاتقان يمكن ان يكون مع التقليد
مع ان التقليد لا اتقان معه لان الاتقان يكون بالدليل
ولا دليل مع التقليد   فلا مدخل له اي لانه لا توجه
له اي لذلك الزمان اي لاهله وقوله في ذلك الامر اي اتقان
العقايد فقوله ولا مدخل الخ علة لقوله اذ لا اتقان الخ
والمعنى لا اتقان في ذلك الزمان للعقايد لانه لا مدخل
لذلك الزمان في الاتقان اي لا مدخل ولا توجه لاهل
هذا الزمان للاتقان فلما انتفى التوجه للاتقان انتفى

الاتقان

الاتقان فهذا نظير قولك فلان لا علم عنده ولا كرم
عنده لانه لا دخل له في العلم والكرم اي لا توجه له لواحد
منهما   لعدم الاعتنا اي في ذلك الزمان بتعليم عقايد
الدين وهذا علة لقوله فلا مدخل له في ذلك   لا سيما
اي خصوصا النسا والعبيد فانهم اشد بعدم الاعتنا
فلا يقصدون اي بخلاف النسا والصبيان فانهم
قد يقصدون وان كان ليس عندهم اعتنا ولذا فصل
ما بعدهم عنهم باداة الانفصال وهي اما   ولهذا اي
ولاجل عدم الاعتنا بتعليم العقايد في هذا الزمان
في كثير ممن يتعاطى العلم اي كالفقها الذي كان معاصرا له
وكان المصنف يرى فساد عقيدته   فكيف بالعامة اي
كالسوقة   اما اهل البادية اي الذين شانهم البعد عن
اهل العلم   ومن بعد عن سماع مطلق العلم اي من اهل
القرى   فلا يسال عن حالهم اي لان حالهم معلوم لكل
احد وهو عظم الجهل   جامدة اي واقفة عن الفهم
ثم ان هذا يحتمل انها وان كانت واقفة عن الفهم انقيادها
له قريب ويحتمل انه بعيد دفع الاول بقوله صعبة الانقياد
فقوله صعبة الخ اخص مما قبله   مما لا يعني اي من الشهوات
وحب الرياسة ونحو ذلك   ان نصحت الخ من اثار قوله
مايلة   وان فهمت لم تفهم يناسب الطرفين الاولين
اعني قوله جامدة صعبة الانقياد   تعللت بالفنا
اي ذهب منها بسرعة اي حيث كانت مايلة لما يعني
ان نصحت بان امرت بطرق الخير لم تقبل وان علمت

طرق الخير لم تتعلم وهذا يناسب قوله جامدة وجعلته
سلما للدنيا اى لتحصيلها عصمه الله اى حفظه الله
مما ذكر من البطر وما معه والمراد العصمة الجائزة وان
بقى منه شىء الخ هذا يناسب قوله الاخير مما يليه تعالى ايضا
لان البطر اى الكبر وتعاطى امور الدنيا من الامور التى لا تنتفى
وجودها اى وجود من عصمه الله وقوله اليوم اى
زماننا وبالجملة اى واقول قولا ملتبسا بالجملة اى
الاجمال اى غير ملتفت فيه لتفصيل ما يقع فى هذا الزمان
من المنكرات هو لامر اى فزع وعظام مع فى القبيح
بسبب ما يقع فيه من المنكرات على غزارة علمه
اى مع غزارة اى كثرة علمه وعبر بعلى اشارة الى انهم
لكثرة علمهم تمكنوا منه واستعلوا عليه ودينهم اى
تدينهم وتقواهم واما الاول اى واما بيان فساد
بعض الاول لان الدليل الاول الذى استدل به المخالف
مجموع شيئين الطرف الاول قوله قد مات ابو بكر وعمر
وساير الصحابة ولم يعرفوا الجوهر والعرض الطرف الثانى
ما نقله عن ابن فورك من انه قال لو لم يدخل الجنة التى
عرضها السموات والارض الا من يعرف الجوهر والعرض
لبقيت الجنة خالية وقوله هنا واما الاول الخ هذا رد
للطرف الاول وسياق الكلام على رد الطرف الثانى
عند قوله والى هذا المعنى اشار ابو بكر بن فورك الخ
ولم يعرفوا الجوهر اى وهو ما قام بذاته وان شئت
قلت ما اخذ قدرا من الفراغ اعم من ان يكون غير قابل

للقسمة

للقسمة وهو الجوهر الفرد او قابلا لها وهو الجسم و
قوله والعرض هو ما قام بغيره من الحوادث فخرج صفات
الله لانها وان قامت بغيرها الا انها غير حادثة فلا
تسمى عرضا وقوله ولم يعرفوا الجوهر والعرض اى لم يعرفوا
معناهما المصطلح عليه عند المتكلمين والا فالجوهر
فى اللغة معناه الشىء النفيس والعرض معناه الامر العارض
لغيره وهم عارفون باللغة وكذا ساير الصحابة
اى باقيهم غير ابو بكر وعمر لم يعرفوا الجوهر والعرض
فانا اتعجب جواب اما من لدا دنى تمييز فاعل بذكر
والمراد بالتمييز العقل اى ادنى عقل فالمستدل بذلك
حط من البهائم وقوله دليلا على التقليد اى على ارجحية
التقليد لكون هؤلاء مقلدين واى مدخل الخ
هذا استفهام انكارى بمعنى النفى اى لانه لا مدخل الخ
والى به سند القوله وانا اتعجب وقوله للالفاظ المصطلح
عليها اى مثل الجوهر والعرض فى شىء من ادلة العقايد
اى لا فى موضوع ولا فى محمول وهذا ظاهر ان اريد بالدليل
الموصل للمطلوب وهو معرفة صفات الرب واما ان
اريد الدليل المركب من صغرى وكبرى فالالفاظ المصطلح
عليها لها مدخل كقولنا العرض متغير من وجود الى عدم
وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث والجوهر ملازم
لذلك العرض الحادث وكل ما كان ملازما للحادث فهو
حادث ينتج الجوهر حادث فظهر ان الجوهر والعرض لهما
مدخل فى ادلة العقايد المصطلح عليها المركبة من صغرى وكبرى

لكن الصحابة كانوا مستغنين عن تلك الادلة ويعرفون العقايد
بالادلة الموصلة لها غير تلك الادلة المصطلح عليها وهي
الادلة الاجمالية   حتى يلزم الخ متفرع عن المنفي فهو منفي
وما اشبه هذا ما تعجيبية والاشارة راجعة الى قول
هذا القايل المناظر وهو ابن ذكرى اى وما اعجب من شبه هذا
القول لقول من يقول الخ اى في القبح لان هذا القول يقتضي
ان الصحابة يقع منهم اللحن ولا شك ان نسبة ذلك اليهم قبيح
وقول ابن ذكرى يقتضي انهم لا معرفة لهم بادلة العقايد ولا
شك ان نسبة هذا لهم قبيح ايضا   كانت تجهل المقصد
الخ اى الذي هو صون اللسان وحفظه من اللحن   ولم
يعرفوا حقيقة الفاعل اى بحيث انه اذا سال احدهم عن
حقيقة الفاعل الاصطلاحي لا يعرف ما هي ولا يعرف انه
الاسم المرفوع المسند اليه فعل مقدم عليه على جهة وقوعه
منه او قيامه به وقوله ولم يعرفوا الخ جملة حالية وقوله
لانهم ما توا الخ علة لقوله كانت تجهل الخ   وكانوا يجهلون
المقصد من البلاغة اى وهو الاحتراز والتباعد من التعقيد
اللفظي والمعنوي   يجهلون الفاظا فيها اى في البلاغة
اى في علم البلاغة مثل قولهم مسند اليه مسند قصر فصل
وصل ايجاز اطناب وقوله استحدثها اى تلك الالفاظ
وهل هذه الاقوال الخ استفهام انكاري بمعنى النفي
اى وليست هذه الاقوال تصدر عن عاقل بل عن مجنون والمراد
بهذه الاقوال الاقوال الثلاثة المذكورة وهي القول بانهم
كانوا يجهلون حقيقة الجوهر والعرض وكانوا يجهلون المقصود

من فن

من فن العربية ومن فن البلاغة   وانما يصح له اى لذلك
المخالف وهو ابن ذكرى وقوله الاستدلال اى على صحة
التقليد وارجحيته لو ثبت الخ اى واما استدلاله بما تقدم
فقد ظهر فساده وقوله لو ثبت له ذلك اى لو ثبت عنده
ذلك لكنه لم يثبت بل الثابت خلاف ذلك   ولم يعرفوا
الواو للحال والمراد بالمعرفة الاعتقاد اى والحال انهم لم يعتقدوا
الله الا بالاعتقاد المصور بالتقليد المجرد عن المعرفة ووصف
التقليد بما ذكر وصف كاشف   واعرضوا عن النظر اى
المفيد للمعرفة   في اى جمع اية اى في ايات من كتابه وقوله
لا تحصى كثرة اى من جهة كثرتها   وصحة هذا الخ علة لمحذوف
والتقدير لو ثبت الخ لكنه لم يثبت لان صحة هذا اى ما سبق
من انهم لم يعرفوا الله الا بالتقليد وانهم اعرضوا عن النظر وان
الايات الدالة على ثبوت العقايد التي لا تحصى كثرة في القرآن
كانت الخ وذلك كاية ان في خلق السموات والارض الخ   ولا
يفهمون وجه دلالتها اى هل هو الامكان او الحدوث او
هما معا   مما يأباه كل مومن اى كامل وفيه تعريض بالقايل
وما احوج الخ ما تعجيبية اى ما احوج هذا القايل لهذا
الكلام المعرض بالنقيصة في مراتبهم العلية رضي الله عنهم
للادب العظيم اى ما اشد واعظم استحقاقه للادب العظيم
وقوله بمثل هذه النقيصة اى وهي ان الصحابة كانوا
مقلدين وحاصله ان التعريض لفظ استعمل في معناه
ليلوح بغير الواو لغيره فقول هذا القايل ان الصحابة
ما توا الخ لفظ مستعمل في معناه ملوح به لغيره وهو انهم كانوا

كانت تمر عليهم ولا يفهمون وجه دلالتها   وان ادلة العقايد

مقلدين وهذه نقيصة يستحق الادب من نسبها لهم على
مناصبهم من اضافة الصفة الى الموصوف اى مناصبهم العلية
وقوله التي الخ صفة لمناصب وقوله لا تلحق بها للمجهول
اى التي لا يصل اليها احد غيرهم حتى انها توصف بالنقايص
وقوله لعظيم الادب متعلق باحوج وهو من اضافة
الصفة للموصوف وفيه تعريض بانه يستحق الادب العظيم
لا فترائه على الصحابة ولقد نقطع الخ علة لما قبله اعنى
قوله وصحة هذا مما يأباه كل مومن او علة لقوله وما احوج
الخ اى لانا نقطع بان اعظم عالم منا لم يحصل من الدين ما
حصله ادنى احد من اما الصحابة فكيف باكابر الصحابة
وحينئذ فمن يقول بتقليدهم يستحق الادب العظيم ان
اكابر علما زماننا اى الموصوفين بالعلم والدراية بالدين
هو الاحكام الشرعية اعتقادية وفرعية وقوله وسننه اى
الدين وهو من اضافة البعض للكل لان المراد بالسنن الاحكام
المتعلقات عن الرسول والعطف من قبيل عطف الخاص على
العام لادنى امه اى فكيف بالصحابة ولا يسلم لان
اكابر علما زمانه لم يحصل ما حصله ادنى امة من اماء
الصحابة او من اماء التابعين او من اماء تابع التابعين
لان علما زمانه كانوا فضلا راسخين في العلم باحسا
اى بالعمل الكامل ولقد ادرك الخ هذا شروع في ذكر ماثر
الصحابة بالعلوم فيكون غير من ذكر كذلك فيدرك بعرف
ما عليه الصحابة من العلم ثم ان الشيخ تعرض لبعض ماثر الخلفا
الاربعة وكان المناسب ان يقدم ماثر ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي

ثم علي لانهم على هذا الترتيب في التفضيل لكنه قدم عليا لكونه
ادرك زمن المبتدعة بخلافهم فله مزيد اختصاص بالمقام وكان
الاولى للشيخ ان يقول ولو ادرك عليا زمن المبتدعة برفع زمن
على الفاعلية ونصب علي على المفعولية لما تقرر من انه اذا دار
الامر بين الاسناد للذات والمعنى فالاولى الاسناد للمعنى
لا للذات وافحمهم حيث ابطل دعاويهم بادلة لا يقدرون
على ردها وبين بحجج شبههم ومن المعلوم ان المفحم لا يكون
مقلدا بل عارفا حق المعرفة وقد سبعين الخ الوقر بكسر الواو
الحمل وهذا كناية عن الكثرة فيصدق بالزايد وحيث كان
قادرا على ذلك لا يكون مقلدا بل عارفا حق المعرفة وما
قاله سيدنا على ذلك لا يكونه مقلدا ليس بمستبعد في حقه
لان الكتب المنزلة ماية واربعة عشر كتب وقد تضمنت
الاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان جميع الماية
وتضمن الفرقان ما في الثلاثة وتضمن المفصل منه جميعه
وقد تضمنت الفاتحة ما في المفصل فاذا تضمنت الفاتحة
المفصل المتضمن للفرقان المتضمن لما عداه من الاربعة
المتضمنة للماية لزم تضمن الفاتحة جميع الكتب المنزلة
انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد الوصول الى علم النبي فعليه
بعلي يوصله اليه لكونه عنده وحيث كان كذلك فلا يكون
مقلدا ثم ان هذا الحديث موضوع لا اصل له على التحقيق
وقد اختلف فيه كما قاله العكاري فبعضهم صححه وبعضهم
ضعفه وقال ابن حجر هو حسن والتحقيق ما علمت انه موضوع
العجب اى ما يتعجب منه العجاب اى المبالغ في الاعجا

منه   وادعوا اى فقال بعضهم انه اله كما قالت النصارى
ان عيسى اله وقوله افتتنت به فقال بعضهم ان جبريل
ارسله الله الى على فغلط فنزل على محمد وقال بعضهم ان
كلا من محمد وعلى نبى مرسل الا ان احدهما ناطق بالرسالة
وهو محمد واحدهما صامت اى لم ينطق بانه رسول بل
سكت وهو على وكل هذا كفر   ان معضلات المسايل
اى المسايل المعضلات اى المغلطات الغير الظاهرة وقوله
التى لا يوصل لها تفسير لها   الا بالانظار الدقيقة اى
بالافكار اى الادلة الدقيقة   من غير تامل تفسير لقوله
بديهة ولا تعظم لشانها هذا لازم لقوله من غير تامل
كانها عنده فى الكلام حذف اى كان السوال عنها عنده سوال
عن الامور الضرورية   وقوله عطف على جوابه اى وتامل
جوابه وقوله على البديهة عطف تفسير   فى ذلك الموقف
لها اى وهو الوقوف على المنبر وقوله ثم اعرض لها عطف على قوله
وتامل جوابه فى المنبرية وقوله قوله وانظر اين هم اى وانظر
اليهم اى الى عقولهم اين عقولهم وقوله من ذلك اى من عقل على
فتجد بينهما بعدا لانهم ان اجابوا عن تلك المسالة فبعد بعد
وتامل طويل والمراد فانظر جواب اين عقولهم من عقل
على وذلك الجواب بينهما بعد فتامل وفى بعض النسخ اين
هم اى اين عقولهم مما هنالك اى من العقل الثابت هنالك
اى فى سيدنا على رضى الله تعالى عنه   صار ثمنها تسعا
يعنى انه قال ذلك واسترسل فى خطبته وكانت عينية
واولها الحمد لله الذى يحكم فى الخلق قطعا ويجزى كل نفس

بما تسعى

بما تسعى واليه المآب والرجعى فسال وقيل له يا امير المومنين مات
شخص وترك بنتين وابوين وزوجة فقال صار ثمنها تسعا
واسترسل فى خطبته وضمير ثمنها عايد على الزوجة ووجه
كون ثمن الزوجة صار تسعا ان المسئلة اصلها من اربعة وعشرين
للبنتين الثلثان ستة عشر وللابوين السدسان ثمانية
وبقى الزوجة فيعال لها فيزاد ثمنها ثلاثة فتصير السهام
سبعة وعشرين فصار ثمن الزوجة تسعا لان الثلاثة تسع
السبعة والعشرين فالمسئلة عالت بتسعها فينقص لكل واحد
من الورثة تسع ما بيده   وكذا فتواه اى وتامل فتواه
هجم عليهم اى ورد عليهم بغتة   ثلاثتهم بدل من
الواو   ذلك اى جميع ذلك وقوله اكلا منصوب مطلق
اى استيعاب اكل   فقال صاحب الثلاثة بيننا اى تلك
الدراهم بيننا وقوله نصفين اى حال كونها مناصفة
صميم الحق اى الحق الصميم اى الجازم بمعنى المجزوم به اى
المجزوم بكونه حقا   ان كان بصميم الحق اى لخذته
لذلك اى لما اكله   جزما اعطاك لعله امره بذلك لكونه
فهم سماحة الاخر   فيصير اربعة وعشرين اى ثلثا
فذلك تسعة اى تسعة اثلاث وقوله اكلت منها ثمانية
اى برغيفين وثلثين   وبقى لك واحد اى ثلث واحد
اكله القادم   بقى له سبعة اى سبعة اثلاث اكلها القادم
فكل واحد من الثلاثة اكل ثمانية اثلاث برغيفين وثلثين
منحتكما اى اعطاكما وقوله منحتماه اى اعطيتماه فى
اخذ منه ثلثا ياخذ درهما ومن اخذ منه سبعة اثلاث ياخذ

سبعة دراهم كذا وكذا اى فالراوى اجمل فيما رواه عن
علي وفي رواية لغير هذه فصل فيها الراوى ما رواه عن
علي فلذا ذكرها ثانيا والحاصل ان سيدنا عليا فصل قطعا
ثم ان بعض الرواة الذين رووا عنه اجمل وقال كذا وكذا
وبعض الرواة فصل فذكر المص الروايتين الصادرتين
من الرواة لم يظلمك وجه ذلك ان اصل المسالة من اربعة
وعشرين وتصح من ستماية لان فرض الزوجة الثمن من ثمانية
وللام السدس من ستة وللبنتين الثلثان من ثلاثة و
الثلاثة داخلة في الستة فنكتفي بها وهي مع الثمانية متوافقة
بالانصاف فاضرب نصف احدها في كامل الاخر يخرج اربعة
وعشرون للزوجة ثمنها ثلاثة وللام سدسها اربعة وللبنتين
الثلثان ستة عشر وبقي واحد للعصبة وهم اثني عشر
اخا واختا للذكر مثل حظ الانثيين وهو منكسر عليهم مباين
فنضرب عدد رؤسهم وهو خمسة وعشرون في اصل المسالة
يخرج لك ستماية قدر التركة وبها تصح فمن له شي في اصل
المسالة اخذه مضروبا فيما ضربت فيه المسالة فللزوجة
ثلاث في خمسة وعشرين بخمسة وسبعين وللام اربعة
في خمسة وعشرين بماية وللبنتين ستة عشر في خمسة
وعشرين باربعماية وللعصبة واحد في خمسة وعشرين
بخمسة وعشرين لكل ذكر اثنان وللاخت واحد ذلك
حقك الاشارة بذا للدرهم والكاف مكسورة لانها خطاب
المونث والمعنى الدرهم حقك يا امراة مما روى عنه
اى حال كونه مرويا عنه وقوله خارج عن الحصر اى لا يمكن

حصر

حصره القدسى اى المنزه اى المطهر صاحبه فاسناد
القدس الى الادراك مجاز عقلي وقوله الفائق اى الفايق له
صاحبه وهذا التفسير لما قبله لانه لا معنى لكون صاحب
الادراك مطهرا الا كونه فايقا تامل عنده اى عند
ذلك الادراك وفيه حذف اى عند صاحبه وهو متعلق
بضرورية كيف خبر يكون مقدما عليها او حال وكان
تامة اى يكون ذلك الادراك عظيما وقوله لما اى للذات
العلية التي كثرت الشواهد الدالة عليها والمراد الذات
من حيث اتصافها بالصفات والا فالادلة لم تقم على الذات
من حيث كنهها بادلته اى بالادلة الدالة عليها وقوله
اولع اى تولع الشواهد هي الادلة ولجاى ترجى
وعليه اى على معرفته وذلك اى والادراك
المذكور ويحتمل عود اسم الاشارة لما كثرت الشواهد عليه
وهو الذات العلية وفي العبارة حذف اى ومتعلق ذلك
ثم هو اى على مع هذا اى المذكور من الاثار الدالة
على كمال معرفته مات اعرفنا اى فهذا يدل على ان مقام
عمر اكبر من مقام علي وعلي لا يصح ان يقال فيه انه مقلد كما
مر فعمر من باب اولى فكيف يصح القول بان هولا الائمة
مقلدون حتى كاد الرى اى اللبن الذي حصل به الارتوا
وا غالم يقل حتى كاد اللبن للاشارة الى انه حصل به الارتوا
بالعلم اى فهذا يدل على ان عمر عارف لا مقلد لانه روى
النبي حق المسيب المشهور عند المحدثين فتح الياء
وانه قد روى عنه سيب الله من سيبني رايته اى

ابصرت ويحتمل وهو الظاهر انها علمية لان عمر مات وسعيد
ابن ثمان سنين ولا شك ان من سنه كذلك لا دراية له بكون
عمر اعلم من غيره بخلاف المعرفة فانها تمكن من قوله وافعاله
ولو بعد مدة   مكاشفا اى الامور المغيبة مكشوفة له
فهو بفتح الشين كما سمعناه من اشياخنا ويصح كسرها
اى مطلعا على المغيبات   اى لا يقدر اى لا يلاحظ
مراة ذهنه من اضافة المشبه به للمشبه اى فى ذهنه
الصافى الشبيه بالمراة   ولا امارة ارادبها ما يدل
على سبيل الظن نحو هذا يطوف فى الليل بالسلاح وكل
من هو كذلك فهو سارق واراد بالدليل ما يدل على سبيل
القطع   فكيف ذهنه بمعرفة الخ اى فكيف ذهنه بمعرفة
المولى الذى اطبقت الكائنات على الدلالة عليه دلالة
واضحة اى فتكون تلك المعرفة مرتسمة فى ذهنه بالطريق
الاولى وح فلا يكون مقلدا   فقال اذا اكفيكهما اى
فقال اذا كان معى عقلى فلا افتقر لمن يعيننى عليهما ولا
ابالى بهما هذا هو المراد من العبارة وليس المراد ظاهرها
من انهما يسالان النبى وعمر يكفى فى رد الجواب عنه وقوله
وانظر قوله اى قول عمر ومقول القول محذوف اى وانظر
قوله انا اكفيكهما لما اخبره الخ ولا يصح ان يكون قوله
ايكون معى عقلى اذ لو كان مقول القول ~~اذ لو كان مقول~~
القول محذوف قوله الواقع قبله   وسؤال الملكين
عطف تفسير لفتنة القبر   وصفتهما اى من كونهما
اسودان ازرقان اعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما

كالرعد

كالرعد القاصف   لموقن اى لعارف بالله لانه لا يجيبهم
ولا يبالى بهم الا من كان موقنا وعارفا بالله فاذا كان
النبى وصفه بالايقان الذى هو المعرفة كيف يقال انه مقلد
علم اليقين هو العلم الحاصل بالادلة والمكاشفات
والاخبارات بخلاف عين اليقين فانه العلم الحاصل بالمشا   هدة
او الحواس واما حق اليقين فهو العلم بالله الحاصل عند فناء
صفات العبد فى صفات الرب بانه يذهل عن ذاته وصفاته
ويلاحظ ان سمعه هو سمع الرب وبصره بصره وهو
كذا كما وقع للحلاج حيث قال ما فى الجبة الا الله فحق
اليقين مرتبة من مراتب العلم لكن لا يكون الا العلم
المتعلق بالله واما غيره من العلوم المتعلقة بغير الله
فذلك العلم اما عين اليقين او علم اليقين فقط تامل
ولا فظاعة القبر اى شدة بشاعته وقبحه   مزجت كناية
عن تمكنه من المعرفة بالله والا فالامتزاج من خواص الاجسام
ففى كلامه قلب للمبالغة   لموقن اى متيقن وعالم
فلا شئ اى اضمحل وذهب عنه كل ما سواه فلم ير الا الله
الصادق اى فيما اخبر به الناس فالصادق معناه
المخبر بالصدق بكسر البا وقوله المصدوق اى المخبر بفتح البا
عن الله بالصدق اى فيما اخبره به الملك عن الله صدق
وقوله وهو اى النبى عليه السلام مبتدا وقوله وما ينطق
عن الهوى خبر ثان عن المبتدا او هو الضمير والجملة حالية
لتستحى اى واستحيا وها نما يكون من صاحب المعرفة لا
من رجل مقلد جاهل وح فهو عالم لا مقلد   الى السما

اى لانها عالية حسا فينتقل الذهن الى العالى علوا معنويا
وهو الرب والحاصل ان العلو الحسى لما كان مشعرا بالعلو
المعنوى الذى هو وصف للرب صار النظر للسما كانه نظر للرب
فلم يرفع نظره اليها حيا من الرب وليس المراد انه لا يرفع بصره
الى السما حيا لكون المولى فيها تعالى الله عن ذلك وذلك
اى عدم الرفع لاجل الحيا وقوله ثمرة المراقبة اى مشاهدته
تعالى واستحضاره وقوله التى هى اى المراقبة وقوله كمال
المعرفة اى المعرفة الكاملة وقوله ورسوخ اليقين اى اليقين
الراسخ القوى وهو عين المعرفة الكاملة واذا كان كذلك
فلا يكون مقلدا حتى كانه اى سيدنا عثمان وقوله معاينه
اى معاين له واما قول بعض الحواشى حتى كانه اى الله تعالى
فغير مناسب لان سياق الكلام فى عثمان مرتقى الخ المراد
ان الحاصل لهم ابتدا عين اليقين الذى هو ارقى اى اعلى
من علم اليقين وليس المراد ان الحاصل لهم ابتدا علم اليقين ثم
حصل لهم عين اليقين لو كشف الغطا اى عن الامور
الاخروية كالجنة والنار وقوله ما ازداد يقينا اى لانها هى
مرقبة وتيقنية بالله كذا قيل والاحسن ان المراد لو كشف
الغطا عن بصره ما ازداد يقينه لحاصل بمشاهدة بصيرته
لان الحاصل بالبصيرة عين اليقين كالحاصل ببصره بعد
كشف الغطا ما فضلكم اى ما زاد عليكم فى الفضل
قوله وقر بالبنا للمفعول اى وضع فى قلبه وهو المعرفة
وحينئذ لا يكون مقلدا الف سنة بدل من ما اى لو لبثت
فيكم الزمن الذى لبثه نوح فى قومه وهو الف سنة الخ

وقوله

وانه اى عمر لحسنة من حسنات ابى بكر ووجه كونه حسنة
من حسنات ابى بكر ان ابا بكر هو الذى ولاه الخلافة
وما عسى اى وما ارتجى عد ما اتصفت به الصحابة من
المحاسن والمآثر فالترجى منتف لعدم تأتى العد فما نافية
ومن زائدة او بيانية مبنية لمفعول اعد المحذوف وهو ما
اتصفت به الصحابة كما قررنا وعطف المآثر على المحاسن
عطف تفسير وذكر بعض الحواشى ان ما استفهام انكارى
ومن فى قوله من محاسن للابتدا وحينئذ فالمعنى واستبعد
ترجى العد المتعلق بمحاسن الصحابة وهذا شروع فى ذكر
ما تقدم عموما بعد ان ذكر مآثر الخلفا خصوصا فى
رسوخ معارفهم جمع معرفة وهى الاعتقاد الجازم الناشئ
عن الدليل وقوله وقوة ايمانهم عطف ملزوم على لازم لان
الايمان يلزمه المعرفة والزمهم كلمة التقوى المراد بها
كلمة الشهادتين والاضافة من اضافة السبب الى المسبب
وذلك لان النطق بلا اله الا الله سبب للتقوى اى البعد
من النار ثم ان المراد بقوله والزمهم الخ جعلهم ملازمين
لها وليس المراد ايجابها عليهم والا فلا خصوصية لهم
بذلك تأمل وكانوا احق بها ولا يكونوا كذلك الا اذا
كانوا عارفين بمضمونها لا مقلدين فيه وقوله واهلها
اى وكانوا اهلها وهذا تفسير لقوله وكانوا احق بها
فى حقهم اى فى الحكم الثابت لهم او ان المراد بحقهم ذاتهم و
على هذا ففى بمعنى البا على الاول وعلى الثانى بمعنى اللام
العالم بخفيات الضماير من اضافة الصفة للموصوف

اى العالم بالضماير الخفية ووصف الضماير بالخفا وصف كاشف
لان الضمير ما يضمر اى يخفيه الانسان فى نفسه ولا
يكون كذلك اى اماما لجميع الخلق وهذه جملة معترضة
بين يكفى وفاعله وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا من
بلغ الرتبة العليا فى الاجتهاد وفيه ان الكلام فى المعرفة لا فى
الاجتهاد فكان الانسب ان يقول الا من بلغ الرتبة العليا
فى المعرفة وقد يقال ان الاجتهاد من لوازمه المعرفة بالله
فتامل متعرضين اى متصدين لدعا جميع الخلق اى
ولا يكون كذلك الا العارف والمراد جميع الخلق المكلفين فهو
عام مخصوص فتامل وقوله الى اى الى معرفة الله واقامة
الحجة الخ عطف على دعا اى وقد كانوا متعرضين لاقامة حجة
الله عليهم الخ وفيه انهم انما تعرضوا للدعوى التى هى سبب
فى اقامة الله الحجة عليهم تامل وقد يقال ان المعنى انهم كانوا
قايمين بدعوى جميع الناس الى الله وقايمين باقامة الحجة الدالة
على وجود الله للناس فبعد ان يدعوهم يقيموا لهم الحجة فقوله
حجة الله اى الحجة الدالة على وجوده وقوله عليهم على بمعنى
اللام واليهم المرجع الخ المرجع بمعنى الرجوع وتقديم
المعمول يفيد الحصر اى ولقد كان الرجوع اليهم دون غيرهم
فى المسايل المعضلة اى المشكلة ومن المعلوم انه لا يرجع
اليه فى ذلك الا العارف وجميع الحوادث الخ عطف
على المسايل من عطف العام على الخاص لان الحوادث
النازلة تشمل المسايل وغيرها وقد اسا النحوى اى اخل
ادبه او ان المعنى اسا على الادب فالادب نصب بنزع

الخافض وحم قد شبه الادب ما شان اى وهى الاساة
المفهومة من اسا خلسة بضم الخا ما يوخذ خفية
فالشيطان حسن له تلك الكلمة ثم انه حاول على النطق بها
فاخذها منه واذاعها عندنا اى معشر اهل السنة من اشاعرة
وماتريدية من اهل النجاة اى من النار فلا يعذب تعذيب
كفر ولا عصيان والا اى والا نقل انه من اهل النجاة بان
قلنا انه غير ناج من النار لزم الخ تكفير الصحابة اى او
عصيانهم لكن اللازم باطل لان النبى شهد فيهم بالخيرية
اذ نعلم الخ بيان للملازمة فى الشرطية وقوله اذ نعلم
بالضرورة اى اذ نعلم علما ملتبسا بالضرورة اى علما ضروريا
لا يفتقر لنظر واستدلال بهذه الادلة ان كان مراده
بهذه الادلة الادلة الاصطلاحية المركبة من صغرى وكبرى
فالاولى اسقاط لفظ اكثر اذ لا فرق بين الاكثر وغيرهم
لعدم وجود الادلة فى ذلك الزمان وان اراد بها الادلة
المعنوية اى الاجمالية فقوله اذ نعلم بالضرورة الخ ممنوع
فانظر هذه المقالة اى القول بانهم مقلدون وقوله
ما اشنعها اى ما اقبحها لما يلزم عليها من كفر الصحابة
وكان مقالته الخ ظاهره حمل الادلة على الاصطلاحية
وهو غير مناسب والمناسب ان لو جرى على طريقة التقسيم
كما قدمنا مقالة من توهم يصح تنوين مقالة وجعل
من جار اى مقالة نشات من توهم الخ ويصح اضافة مقالة
لمن الاسمية اى مقالة شخص توهم الخ اى وقع فى وهمه
وفى ذهنه وان كان جازما بذلك بالتشدق الخ المراد

منه فى هذا المقام مطلق النظم بالكلام الذى لا يعتبر
باصطلاحات اى بمصطلحات ككون الدليل الذى يستدل
به اقترانيا او استثنائيا وصور تركيبات اى وهيئة
قضايا مركبة وقوله للادلة اى راجعة للادلة من رجوع
العام للخاص والمراد ذلك الخاص وقوله وصور عطف
على اصطلاحات على نهج اى طريق اصول المنطق
واضافة نهج لما بعده بيانية كما ان اضافة اصول للمنطق
كذلك والمراد على نهج المنطق لان المقصود الخ علة
لكون المتقدمين لم يعتبروا تلك الاصطلاحات انما
هو معرفة الحق مراده بالحق المولى سبحانه وتعالى بما
يستلزمه اى بامور تستلزم الحق اى يلزم من وجودها وجوده
فكيفما حصل اى الامر المستلزم للحق اى كيف حصل
عند العقل او بتعبير لفظا اى بان حصل ذلك المعنى بالاشارة
او الكتابة بتركيب مخصوص اى كتركيب الدليل على الوجه
المعلوم عند المناطقة او بغيره اى كان يقال الدليل
على وجود الله هذا العالم حصل المقصود اى الذى هو
معرفة الله فالاتيان بالقياس المنطقى ليس مضطرا له
لان غيره يقوم مقامه فقوله الى زيادة اى كقياس اقترانى
او استثنائى والنفوس الزكية اى كنفوس الصحابة
والتابعين وقوله القدسية اى المطهرة من وساوس الشيطان
مرادف لما قبله عن تلك القوانين المصطلح عليها اى الادلة
الاقترانية والاستثنائية بل غفل من استنبطها الخ
يقول الخ المناسب ان يقول بل نفس من استنبطها او يقول
الى

الى عقول اصحاب تلك النفوس وهذا ترق فى زيادة معارف
الصحابة كنقطة من بحار الخ اى فهى كالعدم والظاهر
ان ذلك لا يسلم فى كل التابعين وقد سمعت جواب عن
ما يقال قولك بل غفل الخ هذه دعوة فاد لسبيلها فانتبها
بقوله وقد سمعت الخ وانما احدثه الخ جواب عما يقال
اذا كان السلف غنيون عنها فلا حاجة لاحداث المتاخرين
لها على البديهة اى الماتية على البديهة قوله فى التعلم
اى منهم وقوله والتعليم اى للغير فاذا قيل الدليل على وجود
الصانع هذا العالم فيقال دلالته من جهة حدوثه او امكانه
او من جهتهما معا فاذا قيل العالم حادث وكل حادث له
صانع علم ان الدلالة من جهة الحدوث فتخف المؤنة
لا لان الخ اى لا لان الاحداث لكون معرفة الحق الخ والى
هذا المعنى اى كون المقصود معرفة الحق بما يستلزمه باى
وجه كان سواء كان بالفاظ مخصوصة كالجوهر والعرض
او بغير معرفة الالفاظ المخصوصة اشار ابو بكر الخ وهذا
هو الطرف الثانى من طرفى الوجه الاول الا من عرف
الجوهر مراده به من كان عارفا بالدليل وانما عبر بذلك لان
من عرف الجوهر شانه اقامة الادلة ومعاناتها والمعنى لو لم
يدخل الجنة الا من كان عارفا بالادلة المصطلح عليها
لبقيت الجنة خالية اى كالخالية اى وبقاوها كالخالية
باطل وح فلا يشترط فى دخولها المعرفة بالادلة المصطلح
عليها ولما كانت المعرفة بالادلة المصطلح عليها غير شرط
ربما يتوهم كفاية التقليد قال ونقول مع ذلك الخ

والحدوث وللاشارة الى ان الرضا المطلوب ادنى من الصلاة
المطلوبة ثم ان الرضى عبارة عن كيفية نفسانية تقوم بالقلب
وهي محالة في حقه تعالى فاولوا الخلف بلازمه وهو الانعام او
ارادته وقال السلف يجب ان نعتقد ان لله رضا اي صفة
قائمة بذاته تعالى لا يعلمها الا هو قوله طلعته الطلعة هي الوجه
ولكن المراد بها هنا الذات فهو مجاز مرسل علاقته الجزئية و
العليا بمعنى المرتفعة اي الذين حصل لهم الشرف بمشاهدة
ذاته صلى الله عليه وسلم المرتفعة ثم انه يجب ان يراد بالمشاهدة
لازمها وهو الاجتماع فيه لاجل دخول بعض الصحابة العميان قوله
والاقتباس اي الاخذ وقوله من عظيم انواره اي من انواره
العظيمة والمراد بانواره عليه السلام علومه الشرعية ومعارفه
الالهية القدسية ففي الكلام استعارة مصرحة والجامع بين
الانوار والعلوم والاهتداء في كل قوله فكان لهم شمسا اي
كالشمس في زمانه عليه السلام كالنهار لكثرة النور وظهور الاحكام
من جانبه وهو كالشمس يبدي لهم ما خفي عليهم من جليل او
حقير ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق قوله انجما اي كالانجم
في زمانهم رضي الله عنهم لغيبة النبي عنه وعدم وجوده فيه
بمنزلة الليل قوله في دياجي جمع ديجوج كذا قال بعض ارباب
الحواشي وفيه ان مقتضاه ان الجمع دياجيج فلعله جمع ديجوج
شذوذا والدياجي في الاصل الاشيا الحسية المظلمة مستعارة
هنا للازمنة المظلمة وقوله ظلم الجهل من اضافة المشبه به
للمشبه والمعنى حم يهتدى بهم في الازمنة المظلمة وهي ازمنة
الجهل الشبيهة بالظلم والمراد بازمنة الجهل الزمان الكائن

بعد

بعد موته عليه السلام لانه لما انقطع الوحي بموته عليه السلام
وصار الناس في حيرة في الرجوع في النوازل صاروا يهتدون
بالصحابة قوله ويثبت القدم اراد بالقدم العقل على سبيل
الاستعارة والباقي باقتفا سببية والاقتفا الاتباع والاثار
جمع اثر وهو اثر المشي والمراد به هنا العلوم والمزالق جمع
مزلق اي مكان الزلق والزلق المراد به هنا الخطا واضافته
للاوعار التي هي الامكنة الصعبة للبيان والاوعار استعارة
للمسايل الصعبة والضمير في اوعاره للجهل واضافة الاوعار
للجهل باعتبار انه سبب في الزلق وحم فالمعنى ويثبت
العقل بسبب اتباع علومهم في المسايل الصعبة التي يحصل
الخطا فيها بسبب الجهل قوله فيقول العبد المراد هنا بالعبد
عبد الايجاد اي العبد لله بسبب ايجاده له ومن المعلوم ان
الموجود لله مفتقر الى الله فقوله بعد ذلك الفقير الى ربه اي
المحتاج الى ربه من باب التصريح بما علم التزاما صرح به للتنصيص
على الافتقار الى الله ولذا عبر برب المفيد للتربية اي تربية
ذلك المحتاج وقوله الى ربه اي الى مالكه وذكر بعضهم ان
الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية اطلق على الله تعالى
للمبالغة في تربيته لخلقه لكن هذا الكلام فيه بشاعة فالا
حسن ان يراد بالرب المالك قوله المشفق اي الخائف عذاب
ربه قوله من خبث صنعه اي من اجل خبث مصنوعه اعني الاعمال
الصادرة منه وقوله وسوء كسبه مرادف لما قبله لان المراد
بالكسب المكسوب الذي هو الافعال لا الامر الاعتباري الذي هو
مقارنة القدرة الحادثة للفعل فالكسب يطلق باطلاقين

وبحن نقول بموجبه اى بمقتضى هذا الدليل وهو انه لا يشترط
فى دخول الجنة المعرفة بالادلة المصطلح عليها ونقول
اى ونزيد على ذلك الموجب التصريح بقولنا لا يدخل الخ
ومحط الزيادة قوله ولم يقلد ولو اقتصر عليه لكفى والحاصل
ان ما قاله ابن فورك يفيد ان دخول الجنة لا يتوقف على المعرفة
بالادلة المصطلح عليها وانما يتوقف على معرفة الحق باى وجه
كان ويلزم من ذلك ان المقلد كافر وكفر المقلد لازم لما
قاله ابن فورك ولم يصرح به فلذا قلنا قوله ونقول مع
ذلك اى ونزيد على ذلك تصريحا قولنا لا يدخل الخ
الا من هو عارف بالله اى باى وجه لا بخصوص الادلة الاصطلاحية
ولم يقلد فى ذلك اى فيما ذكر من المعرفة وحـ فالمقلد كافر
وقوله عرف الجوهر والعرض اى عرف الدليل المصطلح عليه
ام لا فليس فى كلام ابن فورك ما يدل على صحة التقليد
هذا بحسب ما حمله عليه والا فالمتبادر من عبارة ابن
فورك صحة التقليد ودخول المقلدين الجنة نعم للش
منع الاستدلال به على صحة التقليد باحتماله غير مدعى
المستدل به لان الدليل اذا طرقه الاحتمال سقط به
الاستدلال الفرية اى الكذب عن عمد وجهل قدرهم
قد يقال هذا ينافى قوله اعظم عليهم الفرية لان تعمد
الكذب عليهم يقتضى عدم جهل قدرهم الا ان يقال ان
جهل قدرهم لما كان بمعرض الزوال لو تامل فيهم كان كالعدم
وحـ فالحاصل منهم من الكذب كان عن عمد فتامل او ان هذا
القول لما صدر من قايله من غير تامل فى حالهم اطلق عليه

فرية

فرية مجازا لا انه كان عن عمد ومن ظن بالصحابة الخ فيه ان
ذلك القول وقع من قايله عن اعتقاد لا عن ظن فاولى ان
يقول ومن اعتقد ان الصحابة كانوا مقلدين الا ان يقال
انه عبر بالظن اشارة الى ان هذا القول لا ينبغى ان يكون
عن اعتقاد بل على تقدير وقوعه يكون ظنا فتامل وقد
كان الخ هذا وما بعده كالادلة لما تقدم من ان الصحابة كانوا
عارفين بالدليل والقول بانهم كانوا مقلدين كذب ينبذون
اى يطردون ويدفعون دونه اى دون دينهم اى
دون ابطاله فما رجعوا اى عن دينهم وامنوا بانبيايهم
وقيام علم الصدق اى علامة الصدق وهى المعجزة اى
وحـ فهم عارفون لا مقلدون فكيف بالعرب الخ اى فانهم
احرى بذلك من العجم فلا يرجعون عن دينهم الا بعد معرفتهم
للحق معرفة كاملة هذا وقد يقال ان فى هذا الدليل شى
وذلك ان المدعى ان الصحابة عموما الشامل للعرب والعجم
غير مقلدين والدليل قاصر على العرب اللهم الا ان يقال مراده
بالعجم فى قوله وقد كان سايرا لكفرة من الاعاجم من تقدم من
الصحابة ومراده بالعرب فى قوله فكيف بالعرب مطلق الصحابة
وحـ فيندفع الاعتراض من حواشى الاعراب اى من اطرافهم
الذين شانهم البلادة كالرعاة بالايات الدالة على صدقه
اية الرسول هى ما يدل على صدقه وان لم يتحدا بها فان تحدا بها
فهى معجزة ايضا فالاية اعم من المعجزة فاظهر لهم ما قامت
الخ اى اظهر لهم اية عظيمة قامت بها الحجة عليهم اى فاسلموا
وحـ فهولاء الحواشى قد عرفوا الحق فكيف بالاشراف من

العرب الذين لهم الفطانة وقوله قامت بها الحجة عليهم اى فاذا
قالوا الله لم ترسل لنا رسولا قال الله لهم قد ارسلت لكم رسولا
واظهرت لكم الاية الفلانية فهما وافيا بالمعاني الدعوض
عن المضاف اليه اى وافيا بمعانيه او ان المراد مستوفيا للمعاني
الكائنة له حاويا للمقاصد لخطاب المراد بالخطاب الكلام
المخاطب به والمراد بمقاصده الاغراض التي تقصد منه اى
فهما حاويا للاغراض التي تقصد من الكلام المخاطب به فيعرفون
اوجه الايجاز والاطناب والحصر والذكر والحذف والتعريف
والتنكير والتقديم والتاخير فاذا ورد في القران شئ من ذلك
عرفوا وجهه ولم يكونوا بلداء لا يعرفون ذلك والمراد
مملوء الخ اى ولما كان القران كلام عربي مملوء بالحجج فصاروا
عارفين بالحجج فلا يصح وصفهم انهم مقلدين مملوء بالحجج و
البراهين اى الدالة على وجوده وكمال قدرته ووحدانيته و
عطف البراهين على الحجج من عطف الخاص على العام لان الحجة
من جملة اقسامها البراهين والبراهين الواقعة في القران
مثل قوله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا
ربي فلما افل قال لا احب الافلين فانه هذا اشارة الى برهان
من الشكل الثاني تقريره ان تقول هذا الكوكب افل والرب
ليس بافل ينتج الكوكب ليس بربي التي لا تحصى كثرة
اى من جهة كثرتها فهو تمييز محول عن الفاعل فالاصل لا تحصى
كثرتها المعلم الاكبر هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
وقوله لسياسة الخلق اى لارشادهم الى الحق بلين لان
السياسة هي الارشاد بلين والمعطى جوامع الكلم اى

الكلمات

الكلمات الجامعة لمعان كثيرة ثلاث عشرة سنة مفعول لقوله
اقام وقوله من غير قتال اى اقام بعد ذلك عشر سنة مع القتال
ويقيم الحجج اى الدالة على وجود الله وعلى وحدانيته
وكمال قدرته وهذا مرادف لما قبله وهو قوله بوضح الادلة
مع كمال المعرفة اى مع كمال معرفتهم اى وحتم فيكونون
عارفين لا مقلدين واعلم ان المعاندة تحصل مع اصل المعرفة
لكن لما كانت معاندة هؤلاء القوم مع كمال المعرفة قال الشارح
مع كمال المعرفة فاندفع ما يقال انه لا حاجة لقوله كمال
وبالنزر اليسير وصف النزر بما بعده للتاكيد لان النزر
معناه القليل اى وبالرمز القليل اليسير والبا بمعنى في
متعلقة بيحصل بتعليم الالكن من اضافة المصدر
لفاعله والمراد بالالكن الذى لا يحسن العربية لعجمة لسانه
سواء كان عربيا في النسب ام لا والمراد بذى العى من يخرج
الكلام بمشقة وقصور العقل الواو بمعنى مع فهو منصوب
على المعية اى ويحصل في المدة القليلة بتعليم الالكن وذى
العى مع قصور العقل للمعلمين للابله اى المغفل والاحمق
الذى لا تمييز عنده وللبليد وهو جامد القريحة من المتعلمين
ما يخرج به عن التقليد في عقائده فكيف بالفصيح صاحب
القريحة المتعلم عن افصح الخلق ويصح ان يقرأ قوله و
وقصور بالجر عطفا على العى ويكون من اضافة الصفة
للموصوف اى وذى قصور العقل اى وذى العقل
القاصر وقوله للابله متعلق بالمعلمين ولا حاجة لجعله
من المعلمين لعلمه من قوله بتعليم وكذا قوله من المتعلمين

واعلم انه لا تلازم بين الابله والبليد اذ الابله هو المغفل و
البليد جامد القريحة فقد يجتمعا وقد يكون احمق غير بليد
والعكس ما يخرج الخ فاعل يحصل والضمير فى يخرج عايد
على الابله وما معه وضمير به عايد على ما الواقعة على الشى
المتعلم فكيف ترى حال الخ الانسب ان يقول فكيف
ترى حال الفصيح المتلقى العلم عن افصح الخلق ثم بعد هذا
كله يقال للشارح ان هذا يقتضى ان جميع الصحابة تلقوا
العلم عنه عليه السلام مباشرة ولا يسلم ذلك له اذ لو كان
كذلك ما حصل بينهم اختلاف قوله الذى عم نوره البسيطة
اى الارض ثم انه يحتمل ان المراد بنوره القران الذى اوتى به
لجميع الخلق وعمومه للارض بشيوعه وظهوره فى جميع
الاقطار تلاوة وسماعا ويحتمل ان المراد به شريعته التى
ظهرت للموافق والمخالف ويحتمل ان المراد به الرحمة الحاصلة
بسبب العامة للناس كلهم حتى الكفار فى الدنيا والاخرة
اذ لولا بركته لهلك العصاة خصوصا الكفار فى الدنيا
قبل الاخرة بل نوره اى بل نوره وهو القران اصل
الانوار اى العلوم الشرعية فالقران مبتدا للعلوم
الشرعية كلها ويحتمل ان المراد بنوره هنا اعنى فى قوله
بل من نوره الخ النور المحمدى الذى هو حقيقة من الحقايق
لا يعلمها الا الله التى هى اصل ومبدا لجميع الكاينات كما
قاله ارباب الموالد لكن على هذا فقوله اصل الانوار اى
العلوم اى وغيرها ففى كلامه اكتفا لما علمت ان النور
المحمدى مبدا لجميع الكاينات كلها كمن اخذ اى كماخوذ

من اخذ

من اخذ الخ اى كالحصاة الماخوذة بالنسبة للرمال كلها
على ما روى وهب الخ اى عن الكتب القديمة النازلة على
الانبيا المتقدمين من عند الله والحاصل ان كون جميع الخلق
بالنسبة لعقله كحصاة من الرمال الدنيا استفيد مما رواه
وهب عن الكتب القديمة فقد ذكر فيها ان عقول الخلق له
بالنسبة لعقل نبى اخر الزمان كحصاة ماخوذة من رمال
الدنيا اجلف الاعراب اى اقسى الاعراب قلبا ماخوذ
من جلف الما اذا يبس طبعه وشاهد طلعته الطلعة
هى الوجه والمراد هنا الذات وقوله العلية اى المرتفعة و
قوله فيفيض اى فينطق بكثرة ماخوذ من فاض الماء
اذا سال بكثرة جمة اى الكثيرة وغرايب الحكمة
مرادف لما قبله لان الحكمة هى العلم والغرايب بمعنى الدقايق
لان غرابتها لدقتها الفاخرة اى المرتفعة ويرق
طبعه اى يصير لطيفا وتتهذب اخلاقه من نوره
فى بعض النسخ بالفا اى من حينه اى من ساعة مشاهدته
وفى بعض النسخ بالنون واذا كان هذا حال الجلف له
فكيف باشرف الناس من الصحابة ولهذا اى ولاجل
ان تتهذب اخلاق الاجلاف وينطقون بالعلوم من
حين مشاهدة طلعته والاجتماع به قال الجمهور الخ
اى ولم يقولوا الصحابى هو من طالت صحبته مع النبى له
مع ان هذا القدر اى الاجتماع به من غير طول الصحبة
له لغة ولا عرفا اى لانه لابد من الاجتماع المدة له
الطويلة حتى يصدق عليه انه صحابى فى اللغة وفى العرف

اى عرف عامة الناس لان الصاحب فى اللغة هو المعاشر وفى العرف
لا يقال فلان صاحب فلان الا بعد المخالطة والمعاشرة
كما فى صحبة المشايخ وما ذاك اى تحصيل الصحبة بالاجتماع
فى الزمن اليسير من ان اللحظة من مشاهدته اى من ان
اليسير من مشاهدته او الزمن اليسير من زمن مشاهدته
من الانوار اى العلوم وعطف البركات عليه مرادف
وتغيب عطف على يحصل فهو خبر ثان لان والرابط
لهذه الجملة الواقعة خبرا الاسم الظاهر اعنى قوله فى نور
تلك اللحظة وكان الظاهر الاتيان بالضمير فيقول
وتغيب فى نورها لان المقام مقام الاضمار لتقدم مرجعه
ولعله انما عبر بالاسم الظاهر ايهاما للاستلذاذ به
انوار النبوة اى انوار ذى النبوة لان النبوة هى
كونه نبيا اى كونه مخبرا عن الله باحكام ولا انوار
لها وانما الانوار لصاحبها وهو النبى والمراد بانوار ذى
النبوة العلوم والمعارف تلاشت اى اضمحلت
وذهبت وقوله معها اى مع وجودها وقوله ظلمات
الجهل من اضافة المشبه به للمشبه اى الجهل الشبيه
بالظلمات والوسواس اى وظلمات الوسواس اى
الامور التى يلقيها الشيطان فى قلب الانسان من
جهة الرب من ان صفته كذا وكذا مما لا يليق به
سبحانه وتعالى الاتصاف به نيران شياطين
الخ اى الجهالات بمعنى الشبهات التى يلقيها للشخص
الشياطين من الانس ومن الجن وقد اطلق الشـ على

المشبه

المشبه نيرانا لكون عاقبته هذه الشبه الاحراق الحسى
وقوله شياطين الانس فيه استعارة مصرحة حيث شبه
اهل الضلال بالشياطين واستعار اسم المشبه به للمشبه
وقوله دقايق الشبه من اضافة الصفة للموصوف
وخفيات الامراض اى الامراض الخفية اعنى الشبه القايمة
بالقلب فهى كالمرض بجامع القيام بكل لانها لم تطرق
اى لان تلك الشبه لم تطرق اى لم تحل ولم تنزل وقوله
منيع ساحتهم اى بساحتهم المنيعة اى المصونة
عن نزول الوساوس والساحة فى الاصل الوسعة التى
بين البيوت والمراد بها هنا قلوبهم فقد استعار الساحة
للقلوب بجامع الاتساع فى كل وان كان سعة القلوب
التى هى المشبهة معنوية وسعة المشبه به وهى الساحة
حسية اى لان تلك الشبه لم تحل بقلوبهم المصونة
من وساوس الشياطين من الانس والجن ولا حلت
اى تلك الشبه برفيع جوارهم اى بالمكان المرتفع المجاور
لهم والمراد بذلك المكان المجاور لهم قلوبهم ففيه استعارة
مصرحة وترشيح لا يخفى تقريرها ولا لاح اى ولا
ظهر وقوله قزعها اى قزع تلك الشبه والقزع جمع
قزعة وهى القطعة من السحاب التى تغطى الشمس والمراد
بها هنا الشبه وحـ فاضافة القزع للضمير من اضافة
المشبه به للمشبه اى ولا ظهرت لهم تلك الشبه الشبيهة
بالقزع بجامع التغطية فى كل او ان القزع مستعار لامر
كلى وهو مطلق ساتر على هذا فاضافة قزع للضمير

بيانية في صفا شمسهم اي في شمسهم الصافية والمراد
بشمسهم علومهم وفي بمعنى على اي ولا لاح فزع تلك الشبه
على شمسهم الصافية وارتفاع نهارهم اراد بنهارهم
ازمنتهم اي ولا لاحت تلك الشبه في ازمنتهم المرتفعة
ارتفاعا معنويا لوجودهم فيها فان قلت ان اهل الضلال
قد حدثوا في زمن علي وح فليست ازمنتهم مرتفعة وحاصل
الجواب ان المراد مجموع ازمنتهم فلا يرد زمن علي فانه قد
وقع فيه الشبه فتامل في ذلك الزمان اي زمن
الصحابة اي في غالبه والا فاهل الاعتزال كانوا في زمن
سيدنا علي رضي الله عنه مومن في نسخة موقن و
هو الذي عنده معرفة بالله تامة ولا يكون الا وليا اي
صالحا وح فالوصف كاشف وقوله وكافر اي ولا يكون
الا شقيا فالوصف ايض كاشف واما زماننا هذه
اي وهي ازمنة المص وهي القرن التاسع وحاصله ان
الناس في زماننا بعضهم مومن صالح وبعضهم مومن
عاص لارتكابه البدع وبعضهم كافر ولا يكون الا شقيا
فالكافر لا يختلف حاله في زمان الصحابة وزماننا واما
المومن فهو في زمان الصحابة لا يكون الا وليا وفي زماننا
يكون وليا ويكون غير ولي لصحة المقابلة بين زمن
الصحابة وزماننا والى هذا اشار بقوله فالسنة الخ
كالشعرة البيضا فانه يوخذ منه ان المومن التقي القايم
بالسنة قليل واما المومن الغير التقي وهو المتصف
بالبدع فكثير مات جواب من في قوله فمن لم

يجاهد الخ ان كانت شرطية وخبرها ان كانت موصولة
فمن لم يجاهد اليوم اراد باليوم زمن المص لا خصوص يوم
معين ولخذه تفسير لتعلم العلم وقوله الراسخين اي
الثابتين في العلم ففيه اشارة الى ان العلم انما يوخذ عن الراسخ
وهو لا يشعر اي والحال انه لا يشعر في حال حياته بتلك
الحالة التي يموت عليها فلا ينافي انه يشعر بها بعد الموت
وقوله وما اشعر الخ اعتراض بينهما والكفر بان عطف
خاص على عام لانه ليس كل بدعة كفر ليس في درجة الاعتقاد
التقليدي نسبة الى التقليد الذي هو اعتقاد مطابق
جازم لكن لا عن دليل وح فهو من نسبة الشي لنفسه
للمبالغة واضافة درجة للاعتقاد بيانية والظرفية
مستعارة للملابسة اي ليس ملتبسا بالاعتقاد التقليدي
المطابق بل بالاعتقاد الفاسد والجهل المركب عطف
تفسير لان الاعتقاد الفاسد هو الجهل المركب وما
ذاك اي الاعتقاد الفاسد اي وما حصول ذلك الاعتقاد
الفاسد لعامة الناس الا لقرب الخ هجوم اشراط الساعة
المراد باشراطها علاماتها الدالة على قرب حصولها والمراد
بهجومها اتيانها بغتة من غير ميعاد وقوله الكبرى صفة
لاشراط الساعة لا للساعة العارفين العاملين
اي الجامعين بين العلم والعمل وانعدام المتعلمين
الاولى ان يقول وعدم المتعلمين وذلك لان انعدام
ماخوذ من انعدم على وزن انفعل وانفعل لا يوخذ
الا من ما يدل على العلاج كانكسر وانهشم والعدم ليس

كذلك فهذا الحق الصادقين اى فى التعلم بان يريدوا
بتعلمهم وجه الله تعالى وكثرة ابنا الدنيا اى الساعين
فى تحصيلها بعلمهم المعجبين بارائهم اى المسرورين
بارائهم الفاسدة فى نفس الامر سرورا عظيما بحيث لا يعادله
شئ عندهم الضالين اى فى انفسهم بحيث يكونون
لا يعرفون العلم ويزعمون انهم يعرفونه المضلين اى
غيرهم بتعليمهم العقايد الفاسدة والحاصل ان حالهم
حال العلما ولكنهم جهلا ويدعون العلم ويضلون غيرهم
بتعليمهم الباطل الدجاجلة جمع دجال على غير قياس
والدجال ماخوذ من دجل اذا كذب لانه انتسب للعبادة
بالكذب اى وتعرض الكذابين وقوله ممن انتمى الخ بيان
للدجاجلة وقوله الى الرهبانية هى الانصراف للتعبد
فى الصوامع ونحوها او الانقطاع عن الدنيا والمشيخة
وتعرض الكذابين الذين هم قوم انقطعوا للعبادة ولم
يكن عندهم علم واذا روا شخصا يشرع فى العلم يمنعونه
من تعلمه ويقولون له العبرة بالعمل لانه ثمرة العلم والعلم
بلا عمل كالشجرة بلا ثمر وتعلم العلم يوجب الكبر وسو
القلب فلا تشغل نفسك بالعلم بل بالعبادة فهذه
عبادات مزخرفة الظاهر فاسدة الباطن يذكرها
هولاء القوم للطالب ليمنعوه من طلب العلم فهولاء
الدجاجلة ينتسبون للقوم وليسوا منهم اذ القوم
لا يشرعون فى الانقطاع عن الدين الا بعد معرفتهم
العلم على غير اصل علم اضافة اصل لعلم بيانية

اى على

اى على غير علم لقطع متعلق بتعرض واضافة طريق
للسنة بيانية اى لقطع السنة بحيث يمنعون من يريد
معرفتها وقوله بحبايل متعلق بقطع والحبايل جمع حبالة
وهى الشبكة التى يصاد بها والمراد بها هنا العبادات
المزخرفة التى يمنعون بها الطالب للعلم وقوله نصبوها
صفة للحبايل اى يلقوها وقوله مزخرفة اى مزينة
الظاهر فاسدة الباطن وهو حال من الضمير فى نصبوها
من حبايل متعلق بمحذوف صفة ثانية للحبايل
التى نصبوها اى ان الحبايل التى نصبها الدجاجلة
للطلبة كانت من حبايل مردة الشياطين اى الشياطين
المردة اى المتمردين والمتجبرين والمراد بالشياطين
اما شياطين الانس او شياطين الجن او هما معا فان
لكل حبايل اى عبارات مزخرفة يفسدوا بها على الناس
ما فيه مصالحهم واذا عرفت ضعف القول الخ المناسب
لما سبق انه يقول واذا عرفت فساد القول بصحة التقليد
تامل قول من قال النظر فى علم الكلام حرام هذا
القول نسبه المص فى شرح الوسطى لبعض المبتدعة
بل لا يشك الخ هذا اضراب ابطالى لانه اولا اثبت ضعف
القول بحرمة النظر ثم اضرب اضرابا ابطاليا عن هذا
الكلام الى القول ببطلان ذلك القول ان حمل على
ظاهره اى بان اريد بالنظر فى علم الكلام تعلمه والاشتغال
بتقرير الاقوال الفاسدة وادلتها والرد عليها
لانه مصادم اى مخالف ومعارض للكتاب والسنة

واجماع الامة اى وكل ما كان كذلك فهو فاسد فهذا القول
فاسد فقد حذف الش الكبرى والنتيجة من الدليل الذى
اقامه على بطلان القول المذكور تامل بالنظر اى
الاوامر المتعلقة بالنظر والاعتبار مثل قوله تعالى قل
انظروا عطف الاعتبار على النظر مرادف ويلزم هذا
القايل ان يجعل الاوامر منسوخة اى لكن اللازم باطل
فكذلك اللزوم وهو القول بحرمة النظر فى علم الكلام
فقول الش والاجماع على بطلان ذلك اى اللازم اشارة
للاستثنائية ولما كانت الشرطية القايلة لو كان النظر
فى علم الكلام حراما للزم عليه ان يكون جميع الاوامر التى
فى الكتاب والسنة المتعلقة بالنظر منسوخة نظرية
اقام الش الدليل عليها بقوله اذ علم الكلام انما هو ثم
شرح لها اى واذا كان شرحا لها وقلنا ان النظر
فى علم الكلام حراما فليكن الامر بالنظر منسوخا اشنع
من هذا اى يلزمه اقبح من هذا الالزام اعنى الزام نسخ
الاوامر بالنظر التى فى الكتاب والسنة وهو اى الالزام
الاشنع وحاصله ان القران مملوء بمعتقدات الكفرة
وشبههم وبالادلة المبطلة لاقوالهم وشبههم وعلم
التوحيد كذلك يذكر معتقد الكفرة وشبههم ثم الدليل
المبطل لذلك فمن قال بحرمة تعلم علم الكلام يلزمه حرمة
قراة القران لان القران على نمط علم الكلام الذى حرمه
والرد على فرق الكفرة اى بالحجج والبراهين
اذ هو مملوء الخ وذلك كما فى قوله تعالى اجعل الالهة الها
واحدا

واحدا الى ان قال اانزل عليه الذكر من بيننا بل هم فى شك
من ذكرى بل لما يذوقوا عذاب ام عندهم خزاين رحمت
ربك العزيز الوهاب ام لهم ملك السموات والارض وما
بينهما فان قوله وعجبوا ان جاءهم منذر منهم الخ ذكر فيه
احوالهم مع انبيايهم وذكر شبهتهم بقوله ما سمعنا الخ وذكر
بعد ذلك الرد عليهم بالبرهان بقوله ام لهم ملك السموات
الخ فان هذا فى معنى الله مالك للسموات والارض وكل
من هو كذلك فيرسل من نشا من خلقه لخلقه بعد
حكاية اقوالهم اى الظاهرة الفساد وقوله وشبهها اى
شبه الكفرة اى كلامهم المزين الظاهر الفاسد الباطن
ولم يرد علما الكلام من اهل السنة شيا على نهج القرا
اى طريقته وقوله من حكاية الخ بيان لنهج القران فحصل
ان علم الكلام مثل القران فى حكايته الاقوال الفاسدة
والشبه ثم الرد عليها واذا حرم احد المثلين حرم الاخر
فلما حرم علم الكلام حرم القران وقصارى الامر اى
وغاية الامر انهم اى علما الكلام وهذا جواب عما يقال
كيف يقال ان علما الكلام لم يزيدوا شيا على نهج القران
مع انهم زادوا امورا ليست فيه كالاقيسة والنتايج الخ
تليق بضبط العلم اى بضبط مسايله وتلك
الاصطلاحات التى احدثوها الاتيان بالادلة على
الطريق المعلوم عند المناطقة من كون الدليل من ثم
الشكل الاول او الثانى الخ فى الاوضاع اى العبارات
الموضوعة المصطلح عليها بحسب متعلق بالتعرف

وقوله بحسب ما يليق اى فاذا حصلت نازلة تارة يناسبها
قياس من الشكل الاول او الثانى وهكذا وتارة يناسبها
استثناى   الاقضية اى الحوادث قوله النازلات اى
الواقعات   نعم هذا استدراك على قوله ان حمل على ظاهره
جامد القريحة اى الذهن وهو بيان لقوله بليد الطبع
بحيث يخشى الخ هذه الحيثية موضحة لما تقدم من قوله
بليد الطبع لا مقيدة   اذ ليس ذلك اى التطرق للشبه
وردها   ببرهان ما اى جمليا او تفصيليا   وانما
فرض العين اى الغرض المتعلق بكل ذات اى مكلفة و
قوله كل عقد اى عقيدة بمعنى معتقدة كثبوت الوجود
الخ   بجزم خبران   وذلك اى معرفة كل عقد ببرهان
ما   ويخشى على صاحبها معرفة التقليد وهذه الجملة
معطوفة على قوله سابقا غير مخلصة فى الدارين الواقعة
خبرا لان فهذا اعنى قوله ويخشى خبر ثان وعدد الخبر
لكونه اراد بالاول الاستدلال بالنقل وبالثانى الاستدلال
بالعقل وقوله ويخشى اى يخاف لان الخشية التى هى مبدا
اشتقاق الفعل الخوف وقيل انها الخوف بقيد كونه
عظيما فهى اخص من الخوف فكل خشية خوف ولا العكس
على هذا القول   الشك اى فيما هو جازم به واراد
بالشك ما قابل الجزم اعنى مطلق التردد فيشمل الظن
والوهم وذلك لان عروض الشبهة قد نشا عنه الشك
وقد نشا عنه الظن وقد نشا عنه الوهم وذلك بحسب
قوة الشبهة وعدمها وكل منها مضر فى العقيدة

عند

عند عروض الشبهات ظاهره انه لا يخشى على صاحبها
الشك عند عروض الشبهة الواحدة مع انه يخشى عليه
الشك قطعا عن عروض الشبهة الواحدة وح فكان الواجب
ان يقول عند عروض الشبهة وحاصل الجواب ان ال فى
الشبهات للجنس وال الجنسية تبطل معنى الجمع اى تبطل
تعيين ذلك ويصير الجمع محتملا لان يراد به الواحد او
يراد به الجمع بحسب ما يقتضيه المقام ثم ان المراد
بالشبهة هنا ما يورث خللا فى الجزم اى فى الاعتقاد وليس
المراد بها خصوص ما هو معلوم اى ما اشتبه على الناظر
واعتقده دليلا وليس فى الواقع بدليل فالمراد هنا ما
هو اعم وقوله عند عروض الشبهات اى عليه فى حال الحياة
ونزول الدواهى اى وعند نزول الخ فهو معطوف
على عروض الشبهات والدواهى جمع داهية وهى للامر
العظيم الكرب وقوله المعضلات اى المتعبات وال
فى الدواهى للجنس المتحقق فى واحد فاكثر   كالقبر ليس
مثالا للدواهى بل للمحل الذى يخشى على المقلد فيه الشك
الذى تنزل فيه الداهية وح فهو تمثيل لمحذوف والاصل
ونزول الدواهى المعضلات فى بعض المواضع كالقبر
فالانسان حاله فى حال حياته كحاله فى حالة قبره وفى
حال موته فاذا كان مقلدا فكما يخشى عليه الشك فى حال
الحياة يخشى عليه الشك فى حال الموت وفى القبر وقوله
كالقبر ونحوه تمثيل جارى على طريق اللف والنشر المشوش
فالقبر مثال المحل نزول الدواهى ونحوه مثال المحل عروض

الشبهات وعبر في جانب الشبهة بالعروض لكون محلها الباطن
والعروض مناسب له ومن جانب الدواهي بالنزول لكون
محلها الخارج والنزول مناسب له وبخوه اي كحالة
الموت والقبر مما قبلها وقوله مما يفتقر اي من الامكنة
التي تفتقر الخ وهذا بيان للنحو لما فيه من الابهام ثم ان الاولى
الالتفات لحالة الموت لانها الاصل والحاصل ان ما في
القبر تابع لما مات عليه الانسان فحالة الموت هي الاصل
فالمناسب الالتفات لها وتقدمها على القبر وذلك بان
يقول ونزول الدواهي في بعض المواضع كحالة الموت والقبر
مما يفتقر الى قوله الخ فاعل يفتقر ضمير عائد على صاحب
حرفة التقليد اي من الاماكن الذي يفتقر صاحبها اي الحرفة
فيها الى قول فيفتقر بالبنا للفاعل ويصح قراءته بالبنا للمفعول
اي من الامكنة التي يفتقر فيها الى قول ثابت بالادلة
فيه ان الثابت بالادلة الاعتقاد والقول تابع له واجيب
بان مراده بالقول متبوعه اي ما كان القول تابعا له على
طريق التجوز والمراد بذلك المتبوع الذي يتبعه القول
الاعتقاد فكانه قال الى اعتقاد ثابت وقوله بالادلة لبيان
الواقع لان الثبوت انما يكون بالدليل فهو كقولك نظرت
بعيني وسمعت باذني فان قلت ان الاعتقاد يثبت بدليل
لا بادلة واجيب بانه عبر بالجمع نظرا لكون الاعتقاد
كليا ذا افراد متعلقة بمعتقدات وذلك الافراد كل واحد
منها مستدعيا لدليل او ان ال في الادلة للجنس
وقوة يقين من اضافة الصفة الى الموصوف اي ويقيني

قوى

قوي اي جزم قوي واعترض على تقييد اليقيني بكونه قويا
بان ظاهره ان مجرد الجزم البرهاني لا يكفي في حالة الموت
والقبر بل لا بد من زيادة اليقين ولا يكفي اصله وليس
كذلك بل اصل اليقين كاف وقوته للكمال فقط
وعقد راسخ اي واعتقاد راسخ وهذا اعم من قوة اليقين
لان المراد بالعقد الاعتقاد والاعتقاد الراسخ نفس
اليقين والقوة اعتبرت قيدا في المعطوف عليه زيادة
على اليقين لا يتزلزل على حذف اي التفسيرية اي
لا يتزلزل او انه وصف كاشف لما قبله لكونه نتج
اي نشا وهذا علة لكونه راسخا لا يتزلزل وقوله عن قواطع
البراهين اي عن البراهين القاطعة فهو من اضافة الصفة
للموصوف واسناد القطع للبراهين على جهة المجاز العقلي
لان القاطع والجازم انما هو الشخص بها او بواسطتها فهو
من الاسناد للسبب او ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهو
مجاز لغوي ثم ان الذي نتج نفس الاعتقاد واليقين وحينئذ
فلا حاجة الى تاويل اليقين والاعتقاد بالمتيقن والمعتقد
وانت خبير بان الاعتقاد نشا عن برهان واحد فتجعل
ال للجنس او ان الاعتقاد لما كان له افراد متعلقة بمعتقد
وكل فرد له برهان عبر بالجمع لاجل ذلك يعود على
حرفة التقليد اي ان جعلنا حرفة مستعار الشيء مبهم
بين بالتقليد واما ان جعلنا اضافته من اضافة المشبه
به للمشبه كان الضمير عائدا على التقليد وانث الضمير
العائد عليه لاكتساب المضاف اليه التانيث من المضاف

وان كان قليلا بالنسبة لمكسه   لينبغى ان التصميم على
العقايد اى على المعتقدات وقوله بغير الباعث من
لا يامن صاحبها يعنى صاحب العقايد والاولى ان يقول
لا يامن صاحبه اى صاحب التصميم لانه المحدث عنه
واما ضمير زواله فهو راجع للتصميم   على تقدير صحة
القول الخ فيه ان عدم الامن مطلقا سوا قلنا بصحة ذلك
القول ام لا الا ان يقال ان ظهور الثمرة لما كان انما يتوهم
على تقدير صحة ذلك القول التفت له لانه على تقدير عدم
الصحة يكون كافرا بالفعل فلا معنى لعدم الامن ثم بعد
ذلك فى كلام الش شى اخر وهو ان القايل بصحة ايمان المقلد
يقول ان التقليد لا يكفى الا اذا كان جازما بحيث اذا رجع
مقلده لم يرجع وح فهو آمن كذا قيل وفيه انه وان كان
كذلك لكنه يخشى عليه من حصول الشك اذا عرضت له
شبهة ولا نسلم انه آمن مطلقا فتامل   عند عروض
ادنى شبهة اى موجبة ومقتضية للتزلزل لا ادنى ش
شبهة مطلقا اذ التى لا تقتضى التزلزل صاحبها آمن
عند عروضها   ان يقابل ذلك اى الادنى من الشبه
العارض له ولا يخفى ان هذا خروج عن محل النزاع ش
اذ من شانه ان يقابل الشبه بالتصميم وينظر
فى حقية ايهما خارج عن التقليد وكلامنا فى المقلد
والكلام الاتى كله مبنى على هذا فهو خارج عن محل النزاع
وعلى تقدير الخ مترتب على محذوف والاصل لا يامن
صاحبها على تقدير صحة القول بالتقليد من زواله

فالزوال

فالزوال مترتب فاذا حصل كان كافرا وعلى تقدير الخ
وليس مرتبا على التصميم حاصل فكيف يقال ان التصميم
اللسانى لا ينفع مع ان التصميم القلبى ما زال باقيا
ويكابر الخ المكابرة ان يظهر الشخص خلاف ما فى
ذهنه وعطفه على ما قبله تفسيرى وقوله بالتصميم ش
اللسانى عبر بالتصميم نظرا للحالة التى كان عليها اولا
والا فالان لا تصميم عنده لكنه اطلقه على النطق ش
اللسانى تجوزا   فانى ينفعه ذلك استفهام استبعادى
اى فلا ينفعه ذلك اى ما ذكر من المكابرة والمقابلة
والقلب الخ اى والحال ان القلب الذى هو محل الايمان وقوله
مريض اى متردد وقوله متحير تفسير له وقوله يقول
لا ادرى اى يقول قولا قلبيا لا ادرى وان كان لسانه
مصمما   فيدخل اى بقوله لا ادرى فى زمرة المنافقين
اى من حيث ان لسانه مصمم وقلبه متردد مثلهم والحاصل
انه اذا قلنا بصحة التقليد فنقول ان المقلد لا يامن
من زوال ما عنده من التصميم القلبى اذا عرضت له شبهة
فان زال ذلك التصميم القلبى الذى عنده حصل الكفر
ولو صمم بلسانه وان لم يزل ما عنده من التصميم القلبى
فهو غير كافر الا على هذا القول   فى قلوبهم مرض اى
شك ونفاق   فزادهم الله مرضا اى شكا ونفاقا
ففى الاية اشارة الى ان الشك والنفاق يتزايد
اى لم ينتفعوا اعلم ان المعتزلة يقولون ان الله لا يخلق
الشر فوردت عليهم الاية عنه صح فنفسروها بما ذكره الش بقوله

لكن المراد هنا نفس العقل والمراد بالحبث السو قوله السنوسى نسبة
الى بنى سنوس قبيلة من قبايل العرب وقوله الحسنى نسبة لسيدنا
الحسن بن على من جهة ام جده كما مر قوله غفر الله له ماخوذ من الغفران
وهو محو الذنب من الصحايف وقيل ستره عن اعين الملايكة والاول
هو المعتمد ويدل له قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيات فقوله
غفر الله اى ستر ذنوبه على القول الثانى او محاها على القول الاول
قوله بلا محنة اى اختبار له بضرر فى بدنه او ماله فهو يشير الى انه
من عبيد الاحسان لا من عبيد الامتحان وهذا تواضع منه قوله
ولاخوته جمع اخ والمراد اخ النسب لان اخ الصداقة يجمع على
اخوان بخلاف اخ النسب فانه يجمع على اخوة كما الغالب فيهما
قوله وذريته اى نسله ذكرا كان او انثى وقدم الاخوة فى الدعا
على الذرية مع ان ذريته اقرب له من اخوته لان الاخوة به
مخالطون له بخلاف الذرية فان منهما من قد يوجد بعده فلا
مزية من هذه الحيثية تامل قوله واحبته اى وكل من يحبه
سوا كان من اهل عصره او ممن بعده قوله وجمع الجميع اى نفسه
واخوته وابويه وذريته وقوله بفضله اى لا بوجوب عليه
والبا للملابسة وقوله فى اعالى جمع اعلى واعالم نيل فى اعلى
الفردوس لان اعلى الفردوس مقول بالتشكيك ففيه اشارة
الى ان مرتبتهم ادون من مرتبة النبيين وقوله مع المقربين لازم
لما قبله لانهم اذا كانوا فى اعالى الفردوس كانوا مع المقربين نه
واتى بهذا الوصف وان كان لازما لما قبله للاشارة الى انهم
مخالطون لهم قوله من اصفيايه بيان للمقربين قوله واهل
محبته عطف عام على خاص وانما يريد المحبة الكاملة كان

عطف

عطف مرادف لما قبله تامل قوله وشريف قرابته من اضافة
الصفة للموصوف والقربى بمعنى القرابة والضمير راجع لله
اى ومن قرابته الشريفة العظيمة وهم الاصفيا اعنى اهل المحبة
الكاملة لكن اطلاق القرابة عليهم فيه شى اللهم الا ان يكون
ورد اذن بذلك وعطف قرابته على الاصفيا من عطف المرادف
ويحتمل ان المراد بالقربة الطاعة والمعنى واهل قربته اى
طاعته الشريفة قوله لما وفق لحده اى لما وفقنى الله فحذف
المفعول للعلم به وهذا مقول القول قوله لوضع العقيدة
اى لتاليفها قوله المسماة بعقيدة اهل التوحيد انما سميت
بذلك لاحتوايها على العقايد المبرهن عليها فلما احتوت
على ذلك سميت بهذا الاسم ليطابق الاسم المسمى والمطابقة
بينهما مستحسنة قوله المخرجة لا اسناد الاخراج اليها مجاز
اذ الذى يتصف بكونه مخرجا انما هو الله فهو من الاسناد
الى السبب فى الاخراج المذكور مما فى هذه العقيدة لا لنفسها
الذى هو الفاظ قوله المخرجة بعون الله اى وبفضله وقوله
المرغمة بفضل الله اى وباعانته ففى الكلام احتباك حيث
حذف من كل ما اثبته فى الاخر قوله من ظلمات الجهل من
اضافة المشبه به للمشبه اى من الجهل الشبيه بالظلمات
فشبه الجهل وهو مفرد بالظلمات التى هى جمع للمبالغة فى ذم
الجهل فكانه لقبحه ظلمات متعددة واذ ال فى الجهل للجنس
المتحقق فى متعدد البسيط والمركب فالمشبه حينئذ متعدد كالمشبه
به وقوله بعون الله اى باعانته وتوفيقه قوله وربقة التقليد
اى والمخرجة من التقليد الشبيه بالربقة وهى حبل يجعل فى

قوله بل باعتبار ارادة الا فى السبب صح

اى لم ينتفعوا الخ فاولوا الاية واخرجوها عن ظاهرها
حيث فسروا فزادهم الله مرضا بقولهم اى لم ينتفعوا
بما فى السنتهم ولم نفسروه بزيادة ما فى قلوبهم من الشك
كما هو الظاهر وقد ذكر الشم تاويلها على ما قالوه وهو
غفلة منه اذ لا مانع من ابقايها على ظاهرها عند اهل
السنة المرتاب تفسير لما قبله واللسان فى ذلك
الموطن الخ جملة حالية او مستانفة جوابا عما يقال انه
يمكن ان يقول للملكين انا مومن مخالفا لما فى قلبه فكيف
يقال ان هذا حاله عند موته ان يتشبع اى يملا
فمه اى ينطق ويتكلم اى والحال ان اللسان لا يترك كما فى
الدنيا ان يتكلم بما ليس فى القلب بل فى ذلك الموطن لا يقدر
على التكلم الا بما فى القلب قال ابن دهاق الخ اتى به
دليلا لما قبله وهو ان اللسان فى ذلك الموطن لا يقدر
ان ينطق بما ليس فى القلب بخلافه فى دار الدنيا
فى القبر اى الكاينة فيه وساق الحديث اى المتعلق
بذلك وقوله وفى اخره الواو للحال او المرتاب والشك
من الراوى والمرتاب هو الذى لا جزم معه فعلته
اى من غير معرفة لا دريت ماخوذ من الدراية وهى
العلم وقوله ولا تليت ماخوذ من التلو بمعنى التبع
اى لا علمت ولا تبعت من يعلم وهذه الجملة دعاء من
الملكين على المسئول وقضية هذا نفع التقليد
لا عدم نفعه فتامل وقياس تليت تلوت لانه من
تلى يتلوا وانما ابدلت الواو بالمشاكلة ما قبله اعنى

قوله

قوله دريت فتامل بالمقمع بكسر الميم بوزن منبر
وهو المرزبة من الحديد بضم الميم وسكون الرا المهملة
وبعدها زا معجمة ثم باء موحدة مخففة الا الجن و
الانس اى فانهما لا يسمعان تلك الصيحة ولو سمعاها
لكان ايمانهما بالمشاهدة الا الثقلين الجن والانس
بدل من الثقلين ولقبا بالثقلين لثقلهما بالتكاليف
فكان التكاليف حمول فوقهم مثقلة لهم وفى الحديث
خبر مقدم وقوله انهما الخ مبتدا موخر اسودان ازرقان
اى انه قام بهما سواد مشوب بزرقة او ان المراد اسودان
الجسم ازرقان العينين يحفران الارض بكسر الحاء
قال تعالى وتنحتون من الجبال بيوتا اى انهما يحفران فى
الارض بانيابهما فيدخلان القبر ويطان شعورهما
اى يمشيان على شعورهما فهو لطوله نازل على الارض
كالبرق اى فى اللمعان وقوله الخاطف اى الذى يخطف
الابصار وقوله القاصف اى الذى يقصف الجسم ويقطعه
وهذه الفتنة اى المحتوية على لا ادرى فتنة القبر
وهذا مقول القول ابن دهاق السابق واعاد قوله
قال رحمه الله تاكيد الطول الفصل بين القول والمقول
وما بينهما اعتراض قوله من اخذ فى دينه الخ ظاهره ان
كل مقلد يتزلزل فى القبر ويقول فى الجواب لا ادرى وهو
لا يسلم ثم ان حصل عنده شك شبهة عرضت له فانه
يتزلزل كما مر وقوله بالعقايد ضمن اخذ معنى تمسك او رضى
وترك النظر فى ادلة الرسالة اى الادلة الدالة على

صدق الرسول وتلك الادلة الدالة على الرسالة هى المعجزات
وقوله والتوحيد اى وترك النظر فى ادلة التوحيد اى وترك
النظر فى الادلة الدالة على ان الله واحد فى الذات والصفات
والافعال وتلك الادلة الدالة على ذلك هى المصنوعات
ولذلك اى لما تقدم من الاية اعنى قوله فى قلوبهم مرض
وما ذكر بعدها وهو قوله وهذا المريض القلب المرتاب الخ
وهو نفاق الذين كانوا الخ وهذا هو المشار له بالاية
السابقة من الزنادقة وهم الذين يترددون بقلوبهم
بعد موت النبى فالمخفى للكفر يقال له منافق فى زمن النبى
وزنديق فى زماننا وهو ان يولد الرجل اى وهو
ذو ان يولد الرجل ففى الكلام حذف مضاف لان النفاق
الذى لا يعرفه صاحبه ليس ولادة الرجل الخ والمراد بالرجل
الذكر الشامل للبالغ وغيره لا خصوص الرجل بمعنى
البالغ وقوله او المراة اى الانثى الشامل للبنت
فيقول نحو ما سمع الخ فقضيته انه منافق ولو صمم على
ما يقول وليس كذلك لانه ان اعتقد الحق فمؤمن والا
فكافر فتامل حتى لو يتصور هو بفتح التا والصاد
بمعنى امكن والحاصل ان تصور يستعمل لازما بمعنى
امكن ويستعمل متعديا بمعنى ادرك فيقال تصورت
الشى بمعنى ادركته والمناسب هنا الاول وقوله ان
يولد فاعل تصور بمعنى امكن والضمير فى يولد راجع
للمولود بين المسلمين ومعنى امكان ولادته بين النصارى
ان تكون ابواه نصارى فان قلت ان مدخول لو منتف
فمقتضاه

فمقتضاه ان الامكان منتف مع انه ثابت قلت المراد
هنا بالامكان الامكان الوقوعى وهو منتف لا الامكان
العقلى الذى هو ثابت والحاصل ان المولود بين المسلمين
يمكن عقلا ان يولد بين النصارى لكنه لم يقع فتامل
من غير ان ينظر فى خلقه اى فى ذاته المخلوقة وما احتوت
عليه ومن اى شىء خلق اى وهو النطفة وكيف
انتقل من طور اى من حال الى حال ولذلك قال الخ من نبط
بحذوفه اى ولو نظر لكان عارفا ولذا قال الخ من عرف
نفسه اى من كونها حادثة مخلوقة من نطفة فانه انتقل
من طور الى طور وقوله عرف ربه اى من كونه موجدا
للعالم قديما الخ وربما يموت اى بالحال هذا الذى
ولد بين المسلمين وقوله التفكر فى خلق الله اى الذى
يصير به عارفا فى ذلك المضيق اى المكان الضيق
ويشككه الاولى حذف الواو اى اتاه الشيطان يشككه
الخ حين لا فكر اى حين لا يمكنه الفكر لضيق الوقت
فيموت على شكه اى فيموت كافرا والعياذ بالله من
ضروب الشكوك ونعوذ بالله من ان يعرض لنا ضرب منها
واضافة ضروب للشكوك بيانية ثم ان المراد من الضروب
الجنس لان الاستعاذة ليست من جمع فقط تامل ولو قال
الخ من ضروب الشك كان احسن لان الضرب والنوع انما
هو للشك فهو كلى يتنوع لانواع فالشك فى كل عقيدة
ضرب من ضروبه وح تكون الاضافة حقيقية فاذا
كان اى المكلف من حيث هو سوا كان عارفا او مقلدا

كما هو المناسب لما يأتي لا خصوص المقلد وان كان كلامه
اولا فيه فهذا اعم مما قبله وختم على الافواه المراد به
بالختم انه لا ينطق الا بما عنده وليس المراد انه لا ينطق اصلا
فقوله ونطق بما عنده عطف تفسير وقوله ونطق اى
المكلف من حيث هو وان كان شاكا غير عالم اى كالمقلد
وكان بطرقه اى وكان حال حياته يطرقه الشك احيانا
اى فى بعض الاوقات هذا وظاهره ان المقلد يطرقه الشك
فى بعض الاحيان حال حياته وليس كذلك لان المقلد من
اخذ بقول الغير وجزم به جزما قويا بحيث لو رجع مقلده
لم يرجع اللهم الا ان يراد بذلك الحين حين عروض الشبه
سقام سريرته السقام بالفتح كسحاب هو المرض و
المراد بسريرته ما يسره ويكتمه واضافة سقام لما بعده
بيانية اى ولا يداوى مرضا هو ما يسره ويخفيه والمراد به
الشك فلا يبحث عليه المناسب فلا يبحث عنه
واعتذر الى من لا يسمعه اى وهم الملائكة اى والعذر
الى من لا يجيبه اوان المعنى الى من لا يسمعه سماعا نافعا
يشير الى معنى قوله تعالى الخ اى يشير بهذا اللفظ
اعنى قوله الى قول ثابت مع معناه الى معنى الاية لان قول
المص الى قول ثابت الخ وحده من غير التفات لمعناه لا يشير
لمعنى الاية فتامل لا معنى للتثبيت اى بالقول
الثابت الا معرفة الحق اى الا وجود القول المصاحب
لمعرفة الحق واعترض بان التثبيت صفة المولى ومعرفة
الحق صفة العبد فالمناسب ان يقول التثبت الا ان
يقال

يقال فى الكلام حذف مضاف اى لا معنى لمتعلق التثبيت
الذى هو التثبت الا معرفة الخ وقوله ببرهان هذا غير
محتاج اليه لان المعرفة هى الاعتقاد الجازم الناشئ عن الدليل
فقوله ببرهان للتاكيد كسمعته باذنى لا معنى له
الا النطق على نحو اى على مثل ما كان عليه بان يقول الله
ربى ومحمد رسوله والحاصل ان القول الثابت الذى يثبت
الله به المومنين فى الدنيا هو لا اله الا الله محمد رسول
الله وتثبيتهم به عبارة عن نطقهم به نطقا مصاحبا
لمعرفة الحق والمراد بالقول الثابت الذى يثبتهم به فى
الاخرة اى فى القبر القول المماثل لما كانوا يعرفونه فى
الدنيا والمراد بتثبيتهم به نطقهم به هذا حاصل كلام
ابن دهاق لان العبد يبعث على ما مات عليه
فيه ان العبد اذا كان يبعث على ما مات عليه من ايمان
او كفر فلا معنى للامتنان بالتثبت فى الاخرة فى قوله
تعالى يثبت الله الذين امنوا الاية لانه اذا كان يبعث
كل احد على نحو ما مات عليه ولا يمكن تخلفه فلا معنى
للامتنان لان الامتنان لا يتاتى الا لو كان البعث على
حالة مغايرة لحالة الموت متاتيا مع انه لم يقع ذلك
اللهم الا ان يقال ان عدم وقوع ذلك نظر الجرى عادة
الله والا فالله يفعل ما يشاء فعلى فرض لو تخلف ذلك
الامر العادى لم يلزم محال فلما كان لا يلزم محال على تخلفه
صح حمل الامتنان فتامل ولا يغتر المقلد الخ من الاغترار
وهو الاستناد الى ما لا يكفى وقوله ويسند عطف تفسير

ثم ان هذا شروع في دفع شبهة ياتي بها المقلد مستدلا بها على
انه على الحق وتقريرها ان يقال انا مصمم بعقايد ديني لا ارجع
عنها وكثير التعبد لله وكل من هو كذلك فهو على الحق فانا
على الحق   للنقض عليه اى بابطال الكبرى ويسمى هذا
نقضا تفصيليا لتعلقه باحدى المقدمتين وتقرير النقض
ان يقال لا نسلم الكبرى القايلة وكل من كان مصمما بعقايد
دينه ولا يرجع عنها على الحق الا ترى اليهود والنصارى
فان كلا منها جازم بعقايد دينه ومصمم عليها ولا يرجع
عنها ولو نشر بالمناشير وكثير التعبد لله ومع ذلك فهو
ليس على الحق   وعبدة الاوثان اى غير اليهود والنصارى
والا فلا حاجة لذكره بعدهم   ومن في معناهم اى ومن
في معنى المذكورين من ذوى الجهل المركب من المومنين
تقليد الاحبارهم راجع لليهود والنصارى لانهم هم
الذين لهم احبار وقوله واباهم راجع للكل   الضالين
اى لانفسهم وقوله المضلين اى لغيرهم وهذا راجع للاحبار
والابا   يعنى ان تصميم المقلد الخ هذا اشارة الى
قياس تحصله انا مصمم على الحق وكل من هو كذلك فهو
على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من ديني وحاصل
ابطال هذه الشبهة انا لا نسلم الكبرى اى انا لا نسلم ان
كل من كان مصمما على الحق على بصيرة من دينه اذ ليس
جزمه وتصميمه على الحق من حيث كون المجزوم به
حقا بان كان ثابتا بالدليل بل من حيث نشاته بين قوم
يقولون ذلك ولا شك ان هذا مخالف للقياس المفاد

من المص

من المص وظاهر الشارح ان المفاد من المص هو هذا القياس
بعينه وليس كذلك لان الصغرى في قياس المص انا مصمم
بعقايد ديني وفي قياس الشارح انا مصمم على الحق ومخالفة
الشارح لما في المتن لا يناسب وايضا المقلد لم يدع انه على
بصيرة وانما يدعي انه على الحق فكلام الشارح غير مناسب من
وجهين وانما كان المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة
الحق بالدليل على ما فسرها به الشارح سابقا والمقلد ليس عنده
معرفة بدليل حتى يدعي ذلك وقول الشارح لا يدل الخ ابطال
للكبرى   على انه على بصيرة اى على معرفة للحق بدليل
وتصميمه على الحق المراد بالحق الحكم الموافق للواقع
بدليل ان مثل هذا التصميم اى التصميم على الحق و
هذا راجع لقوله لا يدل على انه على بصيرة هو اى ان
تصميم المقلد على الحق لا يدل على انه على بصيرة بدليل ان
مثل هذا التصميم على الحق يوجد في الجملة فلما وجد
التصميم في الجهلة صار التصميم على الحق لا يدل على البصيرة
هذا حاصله ويعترض عليه بان الموجود في الجهلة تصميم
لا على الحق والمدعى ان التصميم على الحق لا يدل على البصيرة
وان اراد الشارح بقوله بدليل ان مثل هذا التصميم لا بقيد
كونه حقا موجود في الجهلة فنقول هذا الدليل لا يطابق
المدعى من ان التصميم على الحق لا يدل على البصيرة فتامل
يوجد كثيرا في ذوى الجهل اى وهم ليسوا على بصيرة
من الدين وح فلا يصح الاستدلال بما ذكر على ان المقلد على
بصيرة من الدين   واذا كان مجرد الوهم الخ هذا دليل

على ان للنشاة تاثيرا مطلقا فى المسلمين وفى غيرهم ومراده
بالاوهام شبه المبتدعة فانها اوهام وخيالات ويجزمون
ويصممون بما اقتضته   واذا كان مجرد الوهم الكاذب
اى الوهم الكاذب المجرد عن المخالطة والنشاة كوهم المعتزلة
بان الروية تستلزم الجهة فهذا الوهم اثر فى التصميم عندهم
بان الله لا يرى   فما بالك بما فوقه وهو المخالطة والنشاة
ولهذا اى لكون التصميم على الحق لا يدل على وجود البصيرة
من جزم فى قلبه بالحق المراد به النسبة الموافقة للواقع
ولم يدرك لذلك اى الجزم سببا خاصا وهو الدليل المنتج
لولا المخالطة فهى سبب عام وقوله يرجع الشخص فى جزمه
اليه اى الى ذلك السبب   من جزم فى قلبه بالحق هذا يناسب
حل الشارح السابق من ان التصميم لا يدل على البصيرة وقوله
فاذن لا ملازمة بين الجزم الخ هذا يناسب ما فى المتن من
ان التصميم لا يدل على الحق ولا يناسب حله السابق
وجب ان ياتى اى المقلد بها اى يجزم بينه وبين الحق ملازمة
قوله هو من الحق اى من الجزم الحق او من الجزم الباطل وليس لك
اى الجزم الذى بينه وبين الحق ملازمة الا بالنظر   الا بالنظر
الصحيح فى البراهين اعترض بان البراهين جمع برهان وهو
قياس مركب من مقدمتين يقينيتين ولا شك ان النظر
ليس فى القياس المركب لانه بعد التركيب لا يحتاج لنظر وانما
النظر فى الدليل المفرد وهو الدليل الاصولى كالعالم
فكان المناسب ان يقول الا بالنظر الصحيح فى الدليل
الاصولى ويمكن الجواب ان يقال ان البرهان يطلق على

المقدمات

المقدمات من حيث هى قبل التركيب وحينئذ فمعنى النظر فيها
تركيبها وترتيبها وجعلها قياسا فاستقامت عبارة الشارح
بدا اى ابتدا قبل النظر العقلى وانما قيد بهذا لان
الرجوع لها ثانيا لا بد منه اتفاقا والمخالفة فى البدء لكن
ظاهره ان معرفة الحق لها طريقان احدهما للابتدا والاخر
للانتهى مع انه ليس الا طريقة واحدة وفى بعض النسخ بدا
بفتح البا والدال بمعنى ظهر وعلى هذه لا اشكال اى ومن
زعم ان الطريق الى معرفة الحق حال كونها ظاهره الكتاب
الخ   ويحرم ما سواهما اى ويحرم اخذ العقايد مما سواهما
اعنى علم الكلام والحاصل ان هذا القايل يرى ان عقايد
التوحيد لا توخذ الا من الكتاب والسنة واخذها من علم
الكلام حرام   ان حجيتهما اى كون كل منهما حجة اى
يحتج به ويستدل به   لا تعرف الا بالنظر العقلى اى بان
يقال هذا خبر من يستحيل عليه الكذب وكل ما كان كذلك
فهو صدق او يقال هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزة و
كل ما كان كذلك استحال كذبه وحيث كان حجيتهما لا
تعرف الا بالنظر العقلى صار الامر موقوفا على النظر العقلى
وحينئذ فلا يكون الكتاب والسنة طريقا لمعرفة العقايد
بل الطريق لمعرفتها هو النظر العقلى وهو لا يعلم الا من
علم الكلام لكن قوله فالرد عليه الخ يقتضى ان الالتفات
للكتاب والسنة من حيث الحجية عند ذلك الزاعم مع انه
ليس كذلك بل الالتفات لهما عنده لا من حيث الحجية و
عدمها بل من حيث انهما طريق لمعرفة الحق فالاولى ان

بما سواهما

بقوله فالرد عليه انا لا نسلم انهما طريقان لمعرفة الحق بل الطريق
انما هو النظر العقلي قد وقعت فيها ظواهر اى ايات دالة
بحسب الظاهر على عقايد فاسدة من اعتقدها اى من
اعتقد ظاهرها كاية الرحمن على العرش استوى فانها تدل
بحسب الظاهر على ثبوت الجسمية لله وكذلك يخافون
ربهم من فوقهم ويد الله فوق ايديهم فكل هذه الايات
تودي بحسب ظاهرها الى اعتقاد ان الله جسم كالاجسام
عند جماعة الاولى حذفه لانهم يكفرون باتفاق و
قوله ويبدع الواو بمعنى او وهذا بالنظر لعقايد اخر
كاعتقاد ان الله جسم لا كالاجسام ولو قال الشارح فقد
كفر او ابتدع كان احسن اى فقد كفر ان اعتقد انه جسم
كالاجسام او ابتدع ان اعتقد انه جسم لا كالاجسام
ولا يحسن تاويلها اى صرفها عن ظاهرها الفاسد
الا الراسخ في علوم النظر اى في العلوم المولفة في المناظرة
الواقعة بين اهل السنة وغيرهم المذكور فيها عقايد
اهل السنة وغيرهم وادلة كل المرتاض في علمي
اللسان والبلاغة اى المتمرن في علم اللسان وهو
علم اللغة والنحو وفي علم البلاغة وهو علم اللسان
واما من زعم الخ حاصله ان بعضهم زعم ان من
طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن
من الحسد والكبر والريا والعجب فمتى ترويض الانسان
وصفى باطنه حصلت له المعرفة بعقايد التوحيد
والمجاهدة من عطف الجزء على الكل لان الرياضة تشملها

لانها

لانها ملازمة العزلة للعبادة مع مجاهدة النفس بالعبادة
من ذكر وصلاة وصوم عبارة اى معبر بها عن
العزلة وقوله والخلوة عطف مرادف وتناول الحلال
والجوع معطوفا على العزلة اى وملازمة تناول الحلال
وملازمة الجوع على سبيل الزهد فيها اى لا لمانع
لان التقليل من الدنيا اما ان يكون لزهد فيها واما
ان يكون لمانع كمرض ومداومة الخ عطف على ملازمة
وعبر اولا بالملازمة وثانيا بالمداومة تفننا وانما
تفنن في التعبير فرارا من الثقل الحاصل بتكرار اللفظ
او كيف يمكن هذا استفهام انكاري بمعنى النفي
اى ولا يمكن التعبد لمن لا يعرف معبوده لان التعبد
فرع المعرفة وح فلا يمكن التوصل بالتعبد اليها وفيه
انا لا نسلم ان التعبد يتوقف على معرفة المعبود بل على
الجزم بوجوده وان كان ذلك الجزم من غير دليل
وح فالتقليد كاف في التعبد وكذا هو كاف فيما
بعده وح فلا يصح ما ذكر من الرد الا ان يقال قصد
ان التعبد طريق المعرفة يعني المعرفة الكاملة فتامل
والتقوى لمن لا يعرف الخ التقوى هي امتثال
الاوامر واجتناب النواهي فهي تحصل ما عدا التعبد
والذكر مما قاله كلزوم العزلة والخلوة وح فكلامه
هذا اشارة الى الاطراف المتقدمة بعبارة جامعة
شاملة واما قوله فكيف يمكن الخ راجع للعبادة و
الذكر وقوله والتقوى راجع للاطراف ما عدا الحلال

وقوله اوطلب مباح راجع لتناول لحلال اى وكيف يمكن
طلب مباح بمعنى تناوله   نعم لا ننكر ان الاستعانة
بذلك اى بذلك المذكور من العزلة والمجاهدة والتصفية
وكان المناسب ان يقول نعم لا ننكر ان تلك الاشياء
المتفرعة على اصل المعرفة يستعان بها على رسوخ المعرفة
فالرياضة ناشئة عن اصل المعرفة ولكنها سبب
لكمال المعرفة ورسوخها   واحكام ما يتقرب به اليه
بفتح الهمزة عطف على لفظ الجلالة اى وبعد معرفة
ما يتقرب اليه اى العبادات التى يتقرب بها الى الله من
صلاة وصوم وحج وغير ذلك ويصح قراءته بكسرها
عطفا على المعرفة اى وبعد احكام اى اتقان ما يتقرب
اليه والاتقان يرجع للمعرفة   والزيادة اى وسبب
فى الزيادة فى المعارف اى غير المعرفة الاصلية
وتعرض عطف على سبب   لكثير من المواهب المراد
بالمواهب المعارف فكثرة المواهب ترجع لكثرة المعارف
والترقى اى وتعرض للترقى والانتقال من مقام
الايمان الى مقام الاحسان بحيث يصير مشاهد الرب
جل جلاله والمراد بمشاهدته ملاحظته واستحضاره
عند كل شىء وفى كل حال   فالبحث عن ذلك اى
فالالتفات لذلك اى بما ذكر من الرياضة فرع تحصيل
اصل الايمان لا فرع لتحصيل الايمان الكامل والحاصل
انا لا نلتفت لرياضة ولا لمجاهدة ولا لعزلة الا بعد
تحصيل اصل الايمان اعنى الاذعان القلبى المقترن

بالمعرفة

بالمعرفة الكائنة بالنظر الصحيح فقول الشيخ بالنظر الصحيح
متعلق بمحذوف اى فرع تحصيل اصل الايمان المصاحب
للمعرفة الكائنة بالنظر الصحيح   وتحصيل علوم اى
وفرع لتحصيل علوم اى مسائل علمية مفيدة للاحكام
الشرعية والتخليص الباطن اى انهما فرع لتحصيل مسائل
علمية يطول تتبعها وهى مسائل علم الفقه وعلم التصوف
والتقدم لمعالى الامور مبتدا وقوله عجلت خبره و
هذا تقوية فى الرد والمعالى جمع معلاة وهى الامر المكسب
للشرف واضافة معالى للامور من اضافة الصفة للموصوف
اى ان التقدم لعلى تلك الامور اى لتلك الامور العالية
من العزلة والذكر والخلوة الموجبة للشرف قبل اتقان
اصولها من النظر الصحيح والعلوم المذكورة وقبل
ضبط اى معرفة طرق تلك الاصول عجلة وشهوة
نفسانية ولذا قال بعض الاكابر اذا اراد الله
ان يهيئ انسانا للامامة شغله بالعلوم الشرعية
والا انها   عجلة اى استعجال على تحصيل الشىء
قبل اوانه   وضبط طرقها اى طرق هى تلك
الاصول فاضافة طرق للضمير للبيان   توجب
لصاحبها الفضيحة دنيا اى عند امتحان غيره له
فى الدنيا كان يسأله عن حكم من الاحكام الشرعية
فيقول لا ادرى   والا فالبراهمة الخ اى والا نقل
ان الرياضة ناشئة عن المعرفة بل قلنا انها محصلة
للمعرفة كما قال هذا الزاعم لمنع ذلك لان البراهمة

لا والحاصل ان الزاعم بان الرياضة محصلة للمعرفة شبهة
التي يتمسك بها ان يقول انا مرتاض على ما تقتضيه الرياضة
وكل من كان كذلك فهو عارف ينتج انا عارف وحاصل الرد
عليه ان قولك وكل مرتاض عارف لا يسلم الا ترى الى البراهمة
والنصارى فانهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة وكل
واحد منهم يقول انا مرتاض على ما تقتضيه الرياضة
وكل من كان كذلك فهو عارف وح[?] فالرياضة ليست
محصلة للمعرفة فان قال هذا الزاعم لا تقضي على
برياضة من ذكر لان رياضتي جارية على منهج الشريعة
ورياضتهم ليس كذلك جاءت المصادرة قد ارتاضوا
على عقيدة فاسدة كاعتقاد النصارى ان المسيح ابن
الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونفي الرسالة و
البراهمة قوم من اليهود افترقوا بحسب الالهيات
على فرقتين فرقة ترى ان العالم حادث وان موجده
هو الله تعالى وفرقة ترى انه قديم وافترقوا بحسب
النبوة على ثلاث فرق فرقة نفت الرسالة اصلا وكذبت
الرسل فيما بلغوه عن الله من ايجاب الركوع والسجود
واباحة ذبح البهائم للاكل لان ذلك عندهم قبيح يستحيل
ان يشرعه حكيم وفرقة نفوا الرسالة الا عن ادم وفرقة
نفوها الا عن ادم وابراهيم وهم منسوبون الى رجل
اسمه برهم لا الى سيدنا ابراهيم كما توهم اصحاب
هذا الطريق وهم المرتاضون قبل المعرفة بالتخيلات
الشيطانية اى بالامور الخارقة للعادة التي يظهرها

لهم الشيطان او النفسانية اى بحيث ان النفس
تظهر لهم في النوم او في اليقظة حالة حسنة
كرامات جمع كرامة وهي امر خارق للعادة يظهر على يد
عبد ظاهر الصلاح ليس لنبي [?] حالا ولا ما لا
استدراج هو الامر الخارق للعادة الذي يظهر على يد
غير مدعي الصلاح وسمي ذلك استدراجا لانه يغتر
به صاحبه حتى يدرجه ويوقعه فيما هو اعظم مما هو
عليه من المعاصي فيأخذه الله اخذا لا يمكنه افلاته
بهذا وقال بعض من ادعى الولاية وليس وليا يخشى
عليه من سوء الخاتمة رشد انفسنا اى يلهمنا ما به
رشد انفسنا اى ما به صلاح حالها ونتعرض
لذكر شروط لم يتكلم الش على ما وعد به في فصل النبوة
لسهو وذهول حصل منه واعلم ان محل كون الخلف
بالوعد مذموم اذا كان اللسان يعد والقلب يصمم
على خلافه او يكون القلب موافقا للسان على الوعد
ثم بعد ذلك يترك ما وعد به عن عمد واما لو تركه سهوا
فلا ذم في الاخلاف والمراد بالشروط الامور التي تبنى
عليها حقيقة الولي وتلك الامور امتثال الاوامر
واجتناب النواهي والاعراض عن الانهماك في الشهوات
او اراد بالشروط العلامات فعلامات الولي تلك
الامور المذكورة وعنوا به لا وليس مرادهم بالالهام
معناه الشائع الذي هو القاء معنى في القلب بطريق
الفيض اذا تجردت للشيء اى اذا تجردت وتوجهت

للشيء وازالت الشواغل البدنية اى القايمة بالبدن
ظاهرية او باطنية وعطف هذا على التجرد عطف تفسير
ولا يخفى ان التجريد الذى هو ازالة الشواغل غير الرياضة
المتقدمة ادركته اى ادركت ذلك الشيء وحصلته
بسبب ازالة تلك الشواغل مستعدة بكسر العين
اسم فاعل اى متهيئة لقبول المعارف وظاهر هذا الكلام
ان قبول المعارف ليس حاصلا بالفعل وهذا يقتضى
انه ليس نفسيا لها بل هى تهيئة له فقط وليس كذلك
اذ التحقيق كما ياتى انه نفسى لها والا لزم التسلسل
واجيب بان المراد بالاستعداد للقبول القبول الاصلى
اى القبول بالفعل اى انها من اصل خلقتها قايمة بها
المعارف بالفعل فقد تجوز واطلق الاستعداد للقبول
على حصوله بالفعل ان مجرد ازالة الشواغل اى
ان ازالة الشواغل وحدها لا تحصل المطلوب الخاص بل
لا بد من ان يصاحب ازالة تلك الشواغل علوم اما
ضرورية او نظرية ثم ان ظاهر العبارة متناف لان
محصل كلامه ان ازالة الشواغل المجردة عن غيرها لا
تحصل المطلوب الخاص الا اذا صاحبها علوم الخ ومن
المعلوم انه اذا صاحبها علوم ضرورية او نظرية لم
تكن مجردة عن غيرها وحاصل الجواب ان المراد بقوله
الا مع حصول الخ الا اذا زالت الشواغل بقطع النظر
عن وصفها بالتجريد مع حصول الخ وحينئذ فلا تنافى
تامل وقوله الا مع حصول علوم الخ اى تصديقية
وهى العلم

وهى العلم بالصغرى والعلم بالكبرى اما ضرورية
بان تكون مقدمات المطلوب ضرورية من اول الامر
لا تحتاج لاثباتها ببرهان وقوله او غير ضرورية اى
بان تكون مقدمات المطلوب نظرية ابتدا تحتاج لاثباتها
ببرهان حتى تنتهى للضرورية فقوله او غير ضرورية
اى ابتدا فلا ينافى انها تكون ضرورية انتهاء وقوله
يترتب عليها اى على تلك العلوم المطلوبة الذى هو
التصديق بالنتيجة والجزم بها فقوله وهو النظر اى و
المطلوب هو النظر لا يصح بل الاولى ان يقول وهو
المعرفة وذلك لان المطلوب نشا عن النظر لا انه نفسه
الا ان يقال ان الضمير فى قوله وهو راجع للترتيب
الماخوذ من قوله يترتب اى ان ترتيب تلك العلوم
هو النظر والتجريد لازمه اى لازم للنظر الذى
يترتب عليه المطلوب وحينئذ فلا يكون التجريد هو المحصل
للمطلوب والحاصل ان المطلوب يحصل بالنظر و
التجريد من لوازم النظر وحينئذ فالمطلوب لا ينشا عن
التجريد بل عن ملزوم التجريد وذلك الملزوم هو النظر
وحينئذ فلا يتم قول القايل ان طريق المعرفة التجريد
قول بعض المعاصرين وهو الامام العلامة الشيخ ابن
زكرى التلمسانى كان رضى الله عنه كثيرا ما يقع بينه
وبين المص المنازعات وقضية كلام الش ان ابن زكرى
انفرد بهذا القول وليس كذلك بل قالت به جماعة
وحكى ابو منصور الماتريدى الاجماع عليه

لامقلد في المومنين اى ان كل من عنون عنه بانه مومن كان
عاميا او غير عامى ليس مقلدا لكن تارة يكون له قدرة على
التعبير عن ما في ضميره من الادلة كالعلما وتارة يعجز عن
التعبير عن الدليل الكامن في قلبه كالعامة فالادلة
كامنة في قلوبهم كلهم لكن منهم من يعجز عن التعبير بالدليل
ومنهم لا يعجز فالذى يتعاطى علم المنطق له قدرة على التعبير
عنه والذى لا يتعاطاه لا يقدر على التعبير عنه
لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل الخ فيه
انهم لم يجعلوا ذلك شرطا بل جعلوه هو الاس والطريق
للمعرفة فالاولى للش ان يقول لانهم جعلوا ازالة الشواغل
طريقا للمعرفة وهذا لم يجعل لها طريقا بل جعلها حاصلة
الخ فتامل والحاصل ان الهنود جعلوا المعرفة موقوفة
على الالهام اى التجريد عن الشواغل البدنية واما ابن زكرى
فيقول ان المعرفة حاصلة بالفعل لكل مومن بنفسها
وليست موقوفة على شى واما المص فيقول انها موقوفة
على النظر اسم الايمان الاضافة للبيان والاولى
ان يقول اسم مومن لان الذى يعنون به عن الشخص
هو لفظ مومن لا لفظ الايمان تامل وان مونة
النظر الخ المونة هى الكلفة واضافتها للنظر للبيان
وهذا معمول لمحذوف اى ويلزمه ان مونة النظر الخ
وذلك لان بعض المعاصرين لم يصرح به وانما الذى
صرح به ان المعرفة حاصلة لكل مومن وح فيلزمه
عدم الاحتياج الى النظر وقد يقال لا نسلم ان قول

هذا

هذا القايل ان جميعهم حصلت له المعرفة يستلزم ان مونة
النظر لا يحتاج اليها بل يحتاج اليها الا انها سهلة شان
العقل التوجه لها فيما وجب عليه من العقايد فتامل
وهذا اى ما ذكر من الامرين اعنى ان كل مومن ذو
عنده معرفة وان النظر لا يحتاج اليه قول لا اخفا في بطلا
وانعقاد الخ اى ولا اخفا في انعقاد الخ لكن فيه انه
قالت به جماعة وان ابا منصور الماتريدى حكى الاجماع
عليه كما مر اذ معلوم قطعا ان عقايد الايمان له
ليست كلها ضرورية اى وكلامه يقتضى انها كلها ضرورية
لحصولها لكل مومن من غير احتياج لنظر واستدلال
وفيه انه لا يقول انها حاصلة من غير نظر بل حاصلة له
بنظر سهل وح فلا يكون ضرورية وهذا التعليل لقوله
لا اخفا في بطلانه بل منها ما يفتقر الى دقيق النظر
لما كان قوله ليست كلها ضرورية محتملا لان يكون كلها
نظرية ومحتملا لان يكون بعضها نظريا وبعضها ضروريا
اضرب لبيان المراد بقوله بل منها اى ومنها ما يفتقر
الى مطلق النظر وكان المناسب لادخاله النفى على كل ان
يقول بل منها ما هو ضرورى ومنها ما هو نظرى و
لعله عدل عنه لكونها كلها نظرية لكن بعضها يحتاج
لدقة النظر وبعضها يحتاج لمطلق النظر وقد يقال
لا نسلم ان ما يحتاج اليه من تحقيق اصل الايمان من النظر
الدقيق بل هو سهل وكيف لا اى وكيف لا يفتقر
بعضها الى دقيق النظر والحال انه قد اختلفت هذه

رقبة الحيوان الصغير ليسحب منه فصاحب التقليد ينقاد
الى مقلده في كل ما يريده منه بسبب تقليده له كما ان الحيوان
ينقاد مع كل من سحبه من ربقته فشبه التقليد بالربقة
من حيث ان كلا ينقاد به قوله والمرغمة اي والملصقة بالرغام
اي التراب انف كل مبتدع الخ ثم ان المعنى على الكاف اي ان تلك
العقيدة كالمرغمة الخ لما احتوت عليه من الادلة القاطعة ويجوز
ان يراد بالمرغمة المذلة وقوله كل مبتدع اي في السنة ما ليس منها
وقوله عنيد اي معاند لا يمتثل للامر الحق قوله طلب مني الخ في
هذا ميل الى طريق المحدثين وهي ان الاولى التحدث بالنعمة لان
قوله طلب مني الخ يشير الى ان الله احله للعلم اي جعله اهلا لان
يطلب منه العلم ولو سلك طريق الصوفية من التذلل والخضوع
لقال التمس مني قوله تقراتها اي بحفظها ومطالعتها فالمراد بالقراءة
ما يشمل الامرين قوله يكمل مقاصدها اي يكمل المقصود منها الذي
هو المعاني واضافة مقاصد لضمير العقيدة من اضافة المدلول
للدال والمراد بتكميل المقاصد تفسير العبارة بمعنى لا تفي
تلك العبارة به وذكر بعض التكميلات في مسائلها وعبر بقوله
مختصر لاجل الترغيب فيه قوله ويسهل الشرع اي محل الشروع وهو
الطريق اي ويسهل الطريق والمراد بها هنا الالفاظ الموصلة
الى ما عذب من مواردها اي الموصلة لمعاني العقيدة والالفاظ
الموصلة لمعاني العقيدة هي العقيدة ويصح ان يراد بالمشرع
الشروع اي التوجه وقوله الى ما عذب اي الى معان عذبت اي
المعان شبيهة بالماء العذب وقوله من مواردها من بيانية
مشوبة بتبعيض والمورد في الاصل مكان الورود اطلق واريد

به

به نفس الماء لعلاقة المجاورة ثم اريد بالماء المعاني بجامع ان
كلا به الحياة وتم فالمعنى ويسهل التوجه او الطريق الى ادراك
المتعلق بالمعاني الحلوة التي هي بعض معانيها ومن هذا التقدير
للمعنى يعلم ان في كلام الشارح حذفا وان الاصل ويسهل المشرع الى
ادراك ما عذب تامل قوله الى ذلك اي الى مطلوبه المستفاد
من قوله طلب مني الخ وقوله طالبا حال من التاء في اجبته قوله
من المولى اي من الناصر وقوله حسن المعونة اي الاعانة الحسنة
بان تكون غير مشوبة بشفقة قوله والتسديد اي التوفيق
للصواب وهو مرادف للاعانة وقوله في الظواهر اي في الجوارح
الظاهرة كاللسان وقوله والبواطن اي وفي الجوارح البواطن
كالقلب بمعنى بان تكون الاعتقادات والنيات صحيحة مستقيمة
وعبر بالجمع في قوله ظواهر وبواطن نظرا لباطنه وباطن اخوانه
والا فهو انما له ظاهر واحد وباطن واحد قوله عن كثير متعلق
بمصونة اي التي هي اعني تلك الجوارح البواطن غير مصونة
اي غير محفوظة عن كثير من العلل كالحقد والرياء والعجب
والحسد فكل هذه علل اي امراض باطنيه وفي بعض النسخ
الخلل والمراد به الزلل والهفوات الواقعة في الظاهر باعتبار
المكتوب وفي الباطن باعتبار الفهم قوله والتسديد مرادف
للتوفيق قوله في شرح متعلق بالحمد والمراد بالشرح الايضاح
اي سميته لما يعتمد عليه اهل التوفيق في ايضاح هذه
العقيدة وهذا تفسير للتركيب قبل العلمية قوله اذ ينفع
به لم يعبر بالمصدر الصريح بل اختار المؤول لان المقام مقام
محادثة مع المولى فينبغي فيها الاطناب والمراد باصل المتن

الامة فى العقايد اختلافا كثيرا واختلافها انما هو لدقة
النظر فقوله وكيف الخ رد على من يقول انها لا تفتقر الى دقيق
النظر بل كلها ضرورية وقد يجاب بان ابن زكرى لم يدع
ان المعرفة ضرورية وان النظر لا يحتاج اليه بل يقول
ان المعرفة تتوقف على نظر وذلك النظر سهل شان
العقلا ان يتوجهوا اليه فحكمه بان المعرفة حاصلة لكل
لا يقتضى انها ضرورية كيف وقد سبقه ابو منصور
الماتريدى الى القول بان المومنين كلهم عارفون
المشرفة اعترض بانه كيف يكون مشرفة مع ان منها
ما هو كافر وما هو مبتدع والجواب ان شرفها من حيث
النسبة للنبى عليه السلام فلا ينافى انها خارجة من حيث
المخالفة لشرعه والمصيب منها فرقة واحدة وهى
فرقة اهل السنة الاشعرية والماتريدية ولهذا
اى ويكون المصيب انما هو فرقة واحدة حكم الخ اى الخبر
صلى الله عليه وسلم ان جميعها فى النار لكن منها ما
هو ماكث فى النار على الدوام ومنها من يخرج وظاهره
ان العاصى فى الاصول لا يكون تحت المشيئة بل لا بد من
دخوله النار وهو بخلاف العاصى فى الفروع لكن ان
كان النقل كذلك فيتبع والا فتاول العباره بان يقال
قوله جميعها فى النار اى معذبة بها ما لم يشا الله العفو
عنها فتامل الا واحدة اى فلا تدخل النار من
الاصول فلا ينافى دخولها من حيث المخالفة فى الفروع
ان لم يحصل عفو امر بتحصيل الحاصل فيه ان

ابن

ابن زكرى دعواه على ما قاله المص ان المعرفة حاصلة
لكل مومن وحينئذ فلا يلزمه ان يكون الامر بالنظر امرا
بتحصيل الحاصل لانه لا يلزمه ذلك الا لو قال ان النظر
حاصل من كل احد الا ان يقال ان فى الكلام حذفا والاصل
امر بتحصيل سبب ما هو حاصل فالحاصل المعرفة و
سببها النظر وقد يقال ان ابن زكرى وان ادعا ان
المعرفة حاصلة يقول ان النظر الذى يتوقف المعرفة
عليه سهل شان العقل ان يتوجه اليه وحينئذ فاللازم
له ان حث المولى على النظر وامره به امر بتحصيل ما هو سهل
الحصول ولا ضرر فى ذلك وكذا ما قرره الخ اى وكذا
يودى الى ان ما قرره الخ فما قرره الله مبتدا وتقريره
خبره وكذا ربط اى رابطه للكلام بما قبله واعترض
بانا لا نسلم انه يلزم على قول ابن زكرى ان كل مومن
عارف اذ ما قرره سبحانه من ادلة العقايد فى الكتاب
تقرير لما هو معلوم بل هو تقرير لما يسهل علمه لا لما هو
معلوم بالفعل فتامل وهذا اى ما ذكر من الماديين
وايضا فليس الخبر اى خبر ابن زكرى بان كل مومن
عارف وقوله كالعيان بكسر العين اى كالمشاهدة
لانا شاهدنا بعض المومنين على خلاف ما اخبر عنهم
ابن زكرى ولا شك ان الموجبة الكلية يناقضها
السالبة الجزئية وحينئذ فاخباره باطل لكن قد يقال
مقتضى هذا الحكم على كلام ابن زكرى بالبطلان لانه
بالاضعفية تامل ممن لم يأخذ اى ممن لم يحصل

في هذا العلم وهو علم الكلام في غيره من العلوم اى
كالنحو والبيان بل وشاهدنا كذلك اى من لا
يحسن العقايد تقليدا الخ لا يحسنون العقايد لا
تقليدا اى لكونهم يعتقدون اعتقادات فاسدة اى وح
فكيف تقول يا ابن زكرى كل مومن عارف اما العامة
الخ اى ما ذكرناه حال من خالط العلما وهو قليل اما العامة
الخ مجالس العلما اى علما الشريعة واهل الخير
هم العلما فهو مرادف بحسب المراد ويحتمل ان المراد باهل
الخير الاوليا الملازمون للعبادة ويبعده ان شان
اهل الصلاح انهم لا يهملون العقايد فالاولى الاحتمال
الاول اعتقاد التجسم اى يعتقدان المولى جسم
او في الجهة العليا او ان الطبيعة تونر او ان الله يحكم لغرض
ولعلة فمن قال انه جسم كالاجسام فكافر قطعا ومن
قال لا كالاجسام فهو مبتدع على الاصح ومن قال بالجهة
فالحق انه ليس بكافر ان اراد جهة العلو فان اراد جهة
السفل فهو كافر ومن قال بتاثير الطبايع فكافر والحاصل
ان العقايد الفاسدة توجد في اهل العلم وغيرهم لكن
العوام اكثر والجهة اى العليا لانه هو الذى شانه
ان يعتقد وكثير من اهل البادية اى وكذا من اهل
القرى ممن يحفظ لفظ القران اى ولا يعرف معناه
مثل ذلك اى انكار البعث ولد اصل في رياسة العلم
اى انه كان مشهورا بالعلم وهو الحاج العقباني من تلمسان
ولما مرض المص جاء اليه ابن زكرى والعقباني لعيادته
فاذن

فاذن لابن زكرى في الدخول عليه دون العقباني فلما
قال نعوذ بالله منه اى فلا يجتمع به وعقيدته
اى معتقده وهو عطف تفسير على ما قبله ومن عقيدته
نفي المعاد البدني اى وانما المعاد للارواح واخلى
منهم الارض تفسير لما قبله وليس المراد بعدهم مع وجودهم
قال وجادلته اى نازعته في ذلك مرارا فاتيت
له بالادلة وهو ياتيني بالشبه فطبع على قلبه اى
ختم على قلبه بحيث لم يصل الى قلبه ما ذكرته له من الادلة
لمانع الحجاب واظن ان المصيبة اى العقيدة التى
يعتقدها وهذا اى مطالعة بعض كتب الفلاسفة
الخ شان المتمشدقين اى الذين يملاون شدقهم اى الخ
فمهم بالكلام وزادوا الخ اى انهم وافقوا العامة في
عدم حسن العقايد وزادوا الخ والتكبر على الانصاف
اى على اهل الانصاف للحق ومن ثم اى ومن اجل ذلك
التكبر وقوله حرموا اى النظر في الايات الدالة على وجوده
تعالى وعلى بقية صفاته ساصرف الخ اى الذين
يتكبرون اصرفهم عن النظر في اياتي الدالة على فيموتون
كفارا غير عارفين بي والذين لا يتكبرون اوجههم الى
النظر في الايات فيعرفونني حق المعرفة فيموتون على
احسن حالة وهذا دليل لقوله حرموا اللهم ادخلنا
اى الجنة في زمرة اى جماعة المفلحين اى الفايزين في الدنيا
بمعرفة الحق حق المعرفة وفي الاخرة بدخول الجنة والنظر
للمولى من غير ان يعرف معناها اى من غير ان يقوم

بقلبه معناها وليس المراد انه قام بقلبه معناها وعجز
عن النطق ببيان المعنى اذ هذا لا كلام فيه ثم ان نفى
معرفة المعنى بجامع ادراك المعنى الذى لم يصاحب دليلا
لان المعرفة لا تكون الا مع الدليل فلذا عطف عليه قوله
ولا ان يميز الخ والحاصل ان نفى المعرفة فى قوله لا يعرف معناها
يصدق بما اذا جزم بالمدلول تقليدا فاتى بقوله ولا ان
يميز الرسول من المرسل ليفيد انه اى من غير ان يصدق
بمعناها الذى هو ثبوت الالوهية لله والرسالة لسيدنا
محمد فمرادنا بالمعرفة المنفية المعرفة التصديقية وقوله
ولا ان يميز اى ولا ان يتصور الفرق بين الخ ثم بعد ذلك
فمن بهذه المثابة لا يقال له مقلد فالتعبير بقوله وبعض
المقلدين الخ لا يحسن وح فكان الاولى ان يقول وبعض
من يطلق عليه اسم الايمان او يقول وبعض العامة يطلق
الخ تامل بجاية بكسر البا وفتح اليا بلا همزة
لا يضرب له فى الاسلام بنصيب اى بحظ من الادراك والصلاة
عليه وهكذا والعاقل من الضعف من نفسه انى بهذا
تعريضا بابن زكرى لمخالطة العلماء اى بالاشتغال
به ومخالطة اهله بالاخذ عنهم لما كنا نخشى الخ اى
بل كنا نعتقد ان الله ليس بقادر مثلا او انه جسم كالاجسام
الخ ولكنا فى اودية الوادى اى هو المحل المنخفض
التى هو مظنة الهلاك وقوله من اعتقادات بيان
للاودية وقوله نهيم اى نسير ولا ندرى اين نتوجه
بل بمظنة الهلاك فيا عجبا الخ الى بهذا تعريضا

بابن

بابن زكرى يشير به ان حاله قبل القراءة كان صنايعيا
لا يعرف شيا ثم انعم الله عليه بالعلم فقصد الش التعجب
منه من حيث جهل حال نفسه من انه كان عاميا لم يعرف
شيا ثم انعم الله عليه بالعلم والحاصل ان ابن زكرى عاقل
وقد جهل الضرورية التى من جملتها احوال نفسه ولا
شك ان من كان كذلك يتعجب منه يجهل الضروريات
اى مثل توقف المعرفة على النظر وقوله من انه لم يشعر
بحال نفسه اى من كونه كان عاميا صنايعيا قبل مخالطته
للعلم ثم انعم الله عليه بالعلم والحال ان علم الشخص
بحال نفسه من جملة الضرورية ومن اعرض عن النظر
اى ولم يشعر بحال من اعرض عن النظر اجمالا وتفصيلا
ليرتقوا من معرفتها اى من ادراكها تقليدا لان المعرفة
لا تجامع التقليد ولو عبر بالادراك كان اظهر وقد
يقال يمكن انهم انما اقتصروا على سرد العقايد مشيا منهم
على القول بان التقليد كاف لا للارتقاء المذكور فهذا
الوجه الذى هو سرد العقايد يمكن ان يستدل به من يرى
ان التقليد كاف وان كان للمص ايضا ان يستدل به فى هذا
المقام لكن الاستدلال به لمن يقول بكفاية التقليد اظهر
ومن قصر عقله عن النظر اى عن الدليل اجمالا وتفصيلا
وهذا يقتضى ان من المكلفين من ليس اهلا للنظر وهو
مخالف لما مر للمص ان كل مكلف اهل للنظر وهما قولان
وما ذاك اى وما سبب ذلك الاقتصار على العقايد
مجردة الا انهم الخ من مرتبة يخشى عليهم فيها فانهم

اذا كانوا لا يحسنوا العقايد فهم كنار وحم فلا يحسن التعبير
بقوله يخشى فكان الاولى ان يقول ان ينقلوهم من مرتبة
يحمع عنها على الكفر الى مرتبة مختلف فيها فتامل ولعلها
تكون سلما الى المعرفة فيه ان هذا الكلام يدل على ان هولاء
الجماعة المولفين للتاليف المذكورة يقولون بالاكتفاء
بالتقليد وهذا ينكر على مذهب المص من ان التقليد
غير كاف فتامل وبالجملة فاهل النظر الخ اى واقول
قولا ملتبسا بالجملة اى بالاجمال من فيهم قوة النظر كالمعتزلة
والفلاسفة وبقية الفرق كلهم نظروا ولم يصلوا كلهم
الى الحق اى النسبة المطابقة للواقع بل منهم من لم يصل
كالفلاسفة وانما وصل له القليل وهم فرقة اهل السنة
الاشعرية والماتريدية وانما وصل الخ لما كان قوله لم
يصلوا كلهم يصدق بوصول النصف اتى بقوله وانما الخ
دفعا لذلك فكيف بمن لم ينظر اى فعدم وصوله
للحق اولى وما ذاك اى وما سبب عدم وصولهم الى
الحق الا بما علم الخ وقوله ان احكام الوهم تزاحم الخ الاولى ان
يقول ان احكام الوهم الناشئة عن العوايد والمالوفات
تزاحم له احكام الوهم انما هو احكام العقل لا النظر وتوضيح ذلك
ان العادة جارية مثلا بان المرى لا يكون الا في جهة
وح فيحكم الوهم بان المولى لا يرى والا لكان في جهة فالوهم
حاكم بعدم روية المولى مستندا في ذلك الحكم لما جرت به
العادة من ان المرى لا يكون الا في جهة والعقل حاكم بروية
مستندا في ذلك الحكم للنظر الصحيح وهو ان المولى موجود

وكل موجود

احكام العقل الناشئة عن النظر الصحيح لان اللازم

وكل موجود يصح ان يرى ومن جملة احكام الوهم ان كل
ذات قايمة بنفسها في فراغ والعقل لا يحكم بذلك فقد
زاحمت احكام الوهم احكام العقل ورسوخ العوايد
اى ورسوخ الامور المعتادة في الاذهان والامور المعتادة
ككون المرى لا يكون الا في جهة وقوله والمالوفات عطف
مرادف فهي نفس العوايد في هذا العلم اى في مسايل
هذا العلم لا ينفك الحق عنها اى لا يتميز وينفصل
الحق عن تلك المزاحمة الا بعسر لما ادرك المخلوق شيا
من معرفة المولى من صفات اذ المعرفة هي الادراك وقوله من
لا تكفيه اى من لا تصفه اى لا تدرك الاوهام له حدا
ونهاية وقوله ولا تحده الاوهام اى لا تحده بنهاية
المعقول بالكيفيات الغير اللايقة وهذا لا ينافي انها تصفه
بالصفات اللايقة كصفات المعاني ليس كمثله شي وهو
السميع البصير قدم نفي المثل ثم اثبت له الصفات لما جرت
به العادة ان التخلية تقدم على التحلية بالحا ولولا
فضل الله الخ هذا دليل لقوله ولولا التوفيق الالهي الخ
وقوله ما زكى اى ما طهر احد منكم بالمعرفة فان قلت
الخ هذا السوال تقوية لابن زكرى ورد لانكار المص عليه
قد نقل عن القاضي الخ المراد به القاضي ابو بكر الباقلاني
انه قال لا يوجد مومن الا وهو عارف بالله اى ولا
شك ان هذا القول هو عين ما نقل عن ابن زكرى فيكون
ما قاله ابن زكرى حقا فكيف يدعى المص بطلانه
الا ان احوالهم اى المومنين وقوله مختلفة في ذلك اى فيما

ذكر من المعرفة فمنهم قوى القريحة اى قوى العقل واعلم
ان القريحة فى الاصل اسم لاول ما يستنبط من ما البير ثم
استعيرت لاول ما يستنبط من العلم بجامع ان كلا اول
لما هو سبب فى الحياة ثم اطلقت على محل العلم وهو العقل
من باب تسمية المحل باسم الحال على طريق المجاز المرسل فهو
مجاز مبنى على مجاز مبنى على حقيقة على ما فى قلبه على
بمعنى عن والمراد بما فى قلبه العقايد اى فمنهم من عقله
قوى له قدرة على ان يعبر عن العقايد التى فى قلبه
ويبرهن عليها اى يقيم عليها البرهان وذكر الضمير
فى عليه مراعاة للفظ ما التى مصدوقها العقايد
ومنهم من عرف الله يقينا اى قام بقلبه بثبوت القدرة
لله والوحدانية وبقية العقايد وقام بقلبه الادلة
الدالة عليها ولا قدرة له ان يعبر على ما فى قلبه اى
عن العقايد وادلتها التى فى قلبه فعلى بمعنى عن لان عبر
انما يتعدى بعن لا بعلى معروف بضرورة العقل اى
معروف بالعقل معرفة ضرورية لا تتوقف على دليل
وانه غرز اى اثبت معرفة وجوده اراد وجود ذاته ووجود
صفاته وقوله فى خلقه اى مخلوقاته وما اقيم الخ جواب
عما يقال اذا كان المولى قد غرز معرفة وجود ذاته ومعرفة
وجود ذاته صفاته فى مخلوقاته فلا حاجة اذن للادلة
التى ذكرها فى القرآن والتى جاءت بها السنة استدلالا
على انواع الضرورى مراده بالانواع الجزئيات ومراده
بالضرورة الضرورى اى انما هو استدلالا على جزئياته

الضرورى

الضرورى فثبوت الوجود لله جزء من جزئيات الضرورى
وكذا ثبوت القدرة والارادة الخ الا ان الاستدلال لتحصيل
اصل المعرفة هذا كلامه وفيه انه حينئذ يكون الاستدلال عبثا
اذ الضروريات لا تحتاج لادلة فالاولى ان يقال انها للزيادة
التقوية فتامل وظاهر هذا اعنى ما انكرت اى من
كلام ابن زكرى وحينئذ فالانكار لم يتم بل ذلك القول الذى
قاله ابن زكرى حق لموافقة القاضى ابو بكر ابن الطيب له
وموافقة الطايفة الذين من اهل العلم له ايضا قلت
ليس هذا اى ما قاله ابن الطيب والطايفة الذين من اهل
العلم عن ما قاله ابن زكرى الذى انكرته بل القول الذى
عين
انكرته غير هذا فهو جار على اصله اى على قاعدته
وقوله من ان الخ بيان لاصله حقيقة الايمان الاضافة
بيانية اى حقيقة هى الايمان وهى التصديق القلبى التابع
للمعرفة وانما تحصل اى تلك الحقيقة مع المعرفة وفيه
ان تلك الحقيقة هى التصديق التابع للمعرفة وحينئذ فهذه
المصاحبة معلومة من نفس الحقيقة فالاولى حذفها الا
ان ترتكب التجريد بان يراد بالحقيقة فى قوله الا ان تحصل
اى تلك الحقيقة مجرد التصديق فتامل ولهذا كانت
حقيقة الايمان هو التصديق التابع للمعرفة هذا ظاهر
على القول بعدم كفاية التقليد واما على القول بكفايته
فيقال هذا تعريف للايمان الكامل واما اصل الايمان فهو
التصديق التابع للجزم من التصديق التابع للاعتقاد
التقليدى او التابع للظن او الشك او الوهم فليس

ذلك بايمان والاحسن تقديم الوهم ثم الشك ثم الظن على سبيل
الترقى ولانه متى احترز عن الظن كان غيره من الشك والوهم
محترز عنهما بالاولى لضعفهما عنه وبعد هذا فيقال ان
التصديق عبارة عن الاذعان وهو قبول الشخص فى نفسه
قبلت ولا يعقل بتبعية ذلك شك ولا ظن ولا وهم وح
فالاولى حذف قوله او التابع للظن والشك والوهم فتامل
ثم محصله حاصله انه ابن زكرى فهم ان معنى قوله
القاضى لا يوجد مومن الا وهو عارف لا يوجد شخص
نحكم عليه بالايمان نظرا لظاهر حاله من نطقه بالشهادتين
الا وهو عارف وقال المص ليس هذا معنى قول القاضى
وانما معناه لا يوجد مومن بحسب اخبار الله اى
فى حكم الله اى بحسب حكم الله اى بحسب اخبار الله عنه
بانه مومن لان اخبار الله عن احد بانه مومن لا يكون
الا مطابقا للواقع اى مطابقا لما فى علم الله او اللوح
المحفوظ واشار الش بقوله اى فى حكم الله الى انه ليس المراد
بالشرع الاحكام الشرعية المنظور فيها للظاهر وهى التى
وان كان نحن المبنى على الظاهر لا على ما فى نفس الامر
فاخبارنا عن احد بانه يومن قد لا يكون مطابقا للواقع
لاحتمال ان يكون كافرا بخلاف اخبار الله فانه لا يكون
الا مطابقا فقوله المبنى على الظاهر وصف كاشف
الا وهو عارف اى جازم بالعقايد جزما ناشيا عن الادلة
اى فمن ليس له هذا الازم لقولنا لا يوجد مومن
عند الله الا وهو عارف ونحوه كالظان والشاك
والواهم

لانه يكفينا ان نحكم بالظاهر هو المراد

والواهم فالاولى اسقاط ذلك لما تقدم انه لا كلام لنا
فى واحد منهما لان كلا منهما كافر اتفاقا والنزاع انما هو فى
المقلد مثلا اراد به الشاك والظان والواهم
على من يتوهم اى على من يقع فى ذهنه ذلك ولو على سبيل
الجزم وليس المراد بالتوهم الطرف المرجوح فى صدق
حقيقة الايمان اراد بالصدق الاتصاف على طريق التسمح
والا فالصدق هو الحمل والحقيقة لا تحمل انما الذى يحمل
هو المشتق من الايمان بقصر المومن على العارف
اى قصرا فرادا من قصر الصفة وهو المومن على الموصوف
وهو العارف فهو فى قوة لو الضمير راجع لقول
القاضى ابو الطيب لا يوجد مومن الا وهو عارف
صادقة اى مسلم صدقها لانها لا تحتاج لدليل
ينتج من الاول اى من الشكل الاول ثم ان هذه النتيجة
الحاصلة انما هى من ضم المقدمة المسلمة الصدق الى
القضية الحاصلة من عكس النقيض المخالف وترك ذكر
النتيجة الحاصلة من ضم تلك المقدمة المسلمة الصدق
للقضية الحاصلة من عكس نقيض الموافق لان معنى
النتيجتين واحد لان النتيجة حينئذ كل مقلد ليس بمومن
وهى عين قولنا الا شىء من المقلد بمومن وانما التفت
الش فى النتيجة لعكس النقيض المخالف لانه المتفق عليه
بخلاف الموافق فانه مختلف فيه واحرى اى واولى
فى كونه ليس مومنا من كانت له كالشاك والظان و
المتوهم ولا داعى الى ذلك لانه لا نزاع فيه وانما

قول القاضي الخ لما فرغ من بيان معنى قول القاضي لا يوجد
مومن الا وهو عارف شرع يوجه قول القاضي الا ان م
احوالهم مختلفة منهم الخ فقال ان هذا القول وهو ان
المعرفة موجودة قدر على التعبير ام لا بين اى واضح م
لان المعرفة محلها القلب اى لانها عقلية والعقل
قايم بالقلب   عقلى ايضا اى كما انها عقلية واعترض
بانه لم يصرح فى كلامه اولا ان المعرفة عقلية فكيف يقول
ايضا واجيب بانه لما قال اولا محلها القلب علم انها عقلية
لان العقل قايم بالقلب فلذا صح له ان يقول بعد ذلك
ايضا تامل   والنطق باللسان لا اثر له فيهما اى فى
المعرفة والنظر وحينئذ فلا يتوقف كل من النظر والمعرفة
عليه وقوله فلهذا اى فلاجل كونهما لا يتوقفان عليه
لم يجعل شرطا فيهما فقول الش لم يكن شرطا فيها الاولى
ان يقول فيهما   بل المقصود حصول العقايد اى م
جزم القلب بالعقايد حالة كون ذلك الجزم ملتبسا م
بادلتها المنتجة لها عقلا وهذا اى ما ذكر من كون م
الادلة منتجة لها عقلا مبنى على ان لزوم النتيجة للدليل
عقلى   قدران يعبر عن ذلك اى عن ما ذكر من العقايد
بادلتها وقوله من حصلت له اى المعرفة والمناسب ان يقول
من حصلا له اى المعرفة والنظر   ولا ريب اى ولا شك
فى حصول حقيقة الايمان لمثل هذا الاولى حذف مثل
اى ولا شك فى حصول حقيقة الايمان لهذا الشخص
الذى حصلت له معرفة العقايد بادلتها لكن قد تقال

انه الايمانه

ان الايمان عندنا التصديق والاذعان الذى هو حديث
النفس التابع للمعرفة ولا يلزم من المعرفة حديث النفس
الا ترى الكفار الموجودين فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام
وحم فلا يتم قوله فلا ريب الخ تامل   وليس نزاعنا فيه
اى فيمن حصلت له المعرفة بالادلة اى ليس فيه الخلاف حيث
يقول البعض انه ليس بمومن بل يتفق على ايمانه   وانما
نزاعنا فى ان المعرفة الخ الاولى ان يقول وانما نزاعنا فى ان
قول القاضي هل يدل على ان كل من يطلق عليه اسم الايمان
عارفا ولا فابن زكرى يقول بالدلالة وانا اقول بعدمها
لان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو عارف م
لا يوجد شخص مومن بحسب حكم الله واخباره الا وهو
عارف وليس معناه كل من يطلق عليه مومن نظر الظاهر
حاله فهو عارف كما فهم ابن زكرى لان كل عاقل الخ وانما
كان الاولى للش ان يقول ذلك لانه ليس النزاع فى كون
القاضي قال ذلك ام لا وانما النزاع فى كون كلام القاضي
يدل على ان المعرفة حاصلة لكل من تطلق عليه الايمان او
لا يدل فتامل   بناء على الظاهر مرتبط بقوله يطلق م
عليه اى نظر الظاهر حاله   وعلى القطع خبر مقدم
وان هذا مبتدا موخر والتقدير وكون هذا اى حصول
المعرفة لكل من تطلق عليه اسم الايمان نظر الظاهر
حاله مما لا يقوله القاضي ولا غيره حاصل على القطع
خلافا لابن زكرى لقايل ان القاضي يقول بحصول
المعرفة له   بل كل عاقل يجوز الخ كل عاقل مبتدا م

ويجوز بالتشديد والجملة خبر اى واذا كان كل عاقل يجوز
ذلك فلا يصح قطعا ان القاضى يقول ان المعرفة حاصلة
لكل من صدق عليه انه مومن فى الظاهر   وانتفت براهينه
اى فى نفس الامر   ولا المعرفة عطف مغاير   او حفظ
تلك الادلة تقليدا عطف على قوله فى قلبه اى لاحتمال
ان يكون فى قلبه شبهات ولاحتمال ان يكون حفظ تلك
الادلة تقليدا ولم يحققها لكن قد يقال انه لا يتقن البراهين
الا اذا حققها ورد الشبه الواردة عليها وح فلا يعقل
قوله لاحتمال الخ تامل   الا ان قراين الاحوال الاضافة
للبيان وال فى الاحوال جنسية فتبطل معنى الجمعية اى الا
ان القراين التى هى حالة تغلب الى اخره وقوله تغلب
الظن اى ظننا وقوله باحد الامرين المراد بهما المعرفة
فى نفس الامر وعدمها فيه والمراد باحدهما التى تغلب
قراين الاحوال ظننا عليه المعرفة فى نفس الامر
وبالجملة اى واقول قولا ملتبسا بالجملة وهذا راجع لقوله
وعلى القطع الخ   لما كان مرجعه الى المعرفة من رجوع
المشروط الى الشرط لان الايمان وهو الاذعان شرطه
المعرفة   والمعرفة من السراير فيه ان الايمان كذلك من
السراير فلا وجه لتخصيص المعرفة   متوليها اى مطلع
عليها وحده وقوله فلا نعرف الفا زايدة فى جواب لما
ولهذا اى لاجل كون المعرفة من السراير وكذلك
الايمان   عن اعطايه اى من المال   مالك عن فلان
اى تعرض عن فلان حيث لم تعطه من المال   انى لاراه

بفتح همزة ارى بمعنى انى لا علمه موقنا واما بضمها
فمعناه اظنه وهو غير مناسب فى هذا المقام   او
مسلما اى بل تراه مسلما اى منقادا فى الظاهر ولم تره
مومنا اى منقادا فى الباطن اذ لا اطلاع لك على ما فى
الباطن وانما نطلع على الامر الظاهرى   خرجه البخارى
اى ذكره مخرجا وسندا هذا كله اى من قوله وعلى القطع
الى هنا فى حق الغير المظهر للايمان اى فى حق غيرك
المظهر للناس بانقياده الظاهرى انه مومن باطنا و
الحاصل ان من اخبر الله عنه بانه مومن فهذا يقطع له
بايمانه وانه عارف اى جازم بالعقايد بادلتها واما
من اظهر للناس الانقياد وانه مومن باطنا فلا نقطع
بايمانه وانما نطلق عليه انه مومن بغلبة ظننا ايمانه
الحاصلة من قرينة حاله   واما الانسان فى نفسه
اى باعتبار نفسه وذاته وقوله فهو اعرف بحال نفسه
اى هل عنده معرفة ام لا   ومن الجهلة من لم يعرف حال
نفسه المراد بالجهلة الذين لا معرفة عندهم اى ومن الذين
لا معرفة عندهم من لم يعرف بحال نفسه من الجهل القايم
به فيدعى العلم ولم يعرف الجهل القايم به اى ومنهم ايضا
من يعرف حال نفسه من انه جاهل لا يعرف شيا وهذا انه
هو المنصف   فهو فى درجة الخ مقدم من تاخير والاصل
ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه ويتوهم انه فى درجة اهل
المعرفة فهو فى درجة التقليد المختلف فيها   ولهذا
الخ مرتبط بمحذوف والاصل ويتوهم انه فى درجة المعرفة

وليس كذلك ولهذا الخ اى ولاجل كون من ذكر ليس عارفا
قال الخ ولم يدر كيف عرف اى ولم يدر جواب كيف عرف
وجوابه هو التصريح بالدليل لانه اذا قيل كيف عرفت
ان الله قادر مثلا او موجود قال بهذه المصنوعات
فاذا لم يعرف الجواب كان غير عارف ومنهم اى ومن
الجهلة من لم يتقن العقايد ولو بدرجة التقليد اى بان
يكون عنده شك فيها او ظن او وهم او جهل من ان
مراده هذا بيان لما حمل عليه قول القاضي وفي شرعه
فيه ان الشرع ما نظر فيه للظاهر من الاحكام ومن نطلق
عليه مومن نظرا لظاهر حاله مومن في الشرع لان الشرع
منظور فيه للظاهر وهذا ليس بمناسب لما قاله سابقا
ولاحقا والمناسب ان يقول وفي الحقيقة فلعله اطلق
الشرع على الحقيقة وهي ما نظر فيها للباطن قد
صرح الخ خبر عن قوله وهذا الخ والمعالم كتاب لفخر الدين
الرازي لمن يحكم عليه بالايمان اى بالمشتق من الايمان
بحيث يقال له مومن اى عند الله وكذا يقال في قوله
لمن يحكم عليه بالكفر اى بالمشتق من الكفر بحيث يقال له
كافر اى عند الله ان حقيقة الايمان الاضافة للبيان
اى حقيقة هي الايمان الشرعي التي هي التصديق التابع
للمعرفة وقوله يرجع الى المعرفة والتصديق اى من رجوع
الكل الى اجزايه بنا على القول القايل ان الايمان هو
التصديق اى الاذعان والمعرفة وقيل انه حديث
النفس اعني التصديق القلبي بشرط تبعيته للمعرفة

وقيل

وقيل انه نفس المعرفة بشرط ان يتبعها حديث النفس فهي
اقوال ثلاثة قال اى ابن التلمساني يرجع الى الجهل
لما كان الكفر يقابل الايمان وقد جعل الايمان مركبا من المعرفة
والتصديق فيكون الكفر حينئذ جزئياته الجهل بالعقايد التي
شرط في الايمان علمها وهذا يقابل الجزء الاول من الايمان
وكذا التكذيب بالعقايد وهو مقابل الجزء الثاني من الايمان
فقوله يرجع الى الجهل بما شرط الخ اى الى الجهل بعقايد شرط
العلم بها في حقيقة الاسلام ورجوع الكفر لما ذكر من رجوع
الكلي الى جزئياته وانما كان الكفر يرجع الى ذلك لان انتفا
الشرط يقتضي انتفا المشروط فاذا انتفى شرط الايمان
انتفى الايمان واذا انتفى الايمان ثبت الكفر لما بينهما
من تقابل العدم والملكة على التحقيق او لان المحل القابل
للشي لا يخلوا عنه او عن ضده بما شرط الخ المراد بالشرط
ما تتوقف عليه حقيقة الايمان فلا ينافي ما تقدم ان المعرفة
جزء من الايمان اجماعا راجع لقوله شرط ولقوله يرجع
فاذا انتفى من الشخص العلم بذلك كان ذلك الشخص كافرا
اجماعا هذا كلامه وفيه نظر اذ الحق ان المقلد مومن
حتى عند الله فاين الاجماع تامل او التكذيب به
اى بالعقايد المشروطة في حقيقة الايمان وهو عطف
على الجهل اى ان الكفر يحصل بالجهل بالعقايد ويحصل
بالتكذيب بها بان يكذب بثبوت الوحدانية او غيرها
من العقايد وكذا الاعراض عن النظر في التوحيد اى
في مسايل التوحيد كلها وليس مراده بالتوحيد خصوص

اعتقادات الله واحد لما يلزمه من الجهل اى للعقايد
التى شرط العلم بها فى حقيقة الايمان لا يقال ان لازم المذهب
ليس بمذهب فلا يكفر الشخص باللازم لاعتقاده او لقوله
وحينئذ فكيف يحكم على هذا المعرض بالكفر وحاصل الجواب
ان محل عدم الكفر باللازم ما لم يكن بينا والا كان كفرا كما هنا
ثم بعد هذا كله ان الاعراض عن النظر والجهل متلازمان
ولم يات الكفر للمعرض الا من الجهل وحينئذ فذكر الجهل يغنى
عن ذكر الاعراض فالاولى للشارح حذف قوله وكذلك الاعراض الخ
تامل وكذلك الشك والظن واولى الوهم بالعقايد
وقوله فانهما يستلزمان انتفا المعرفة الخ فيه انه متى انتفت
المعرفة ثبت الجهل والجهل صادق بالشك والظن والوهم
وحينئذ فالاولى حذف قوله وكذلك الشك والظن الخ لاغنا
ذكر الجهل عنهما فتامل كذلك اى كفر لما يلزمه من انتفا
المعرفة فقد حذف العلة من هنا للعلم بها من ذكرها فيما
قبله وقد يقال ان المعرض عن النظر اذا جزم بالعقايد
كان عين المقلد وحينئذ فلا حاجة لذكر المقلد بعد قوله و
كذلك الاعراض لان المقلد فرد من افراد المعرض لصدقه
به وتجالى الذهن فانظر عزوه اى عزو ابن التلمسانى
يجبيك اى اذا تاملت فيه يجبك لا يعقلان
وجودهما اى فكيف تقول يا ابن زكرى لا يوجد مومن
الا وهو عارف فان ارادوا ان النظر فى معرفته الخ
فى بمعنى اللام اى فان ارادوا ان النظر اى الدليل
الموصل لمعرفته الخ وانما قلنا ذلك لان النظر ليس فى

المعرفة

فى المعرفة بل موصل اليها وقوله ينتهى الى الضرورة اى الى
برهان مقدماته ضرورية وان تنتهى الى مقدمات
ضرورية فى الكلام حذف والاصل لا بد وان تنتهى الى
ادلة مقدماتها ضرورية والا لزم التسلسل اى والا
بان كانت البراهين التى مقدماتها نظرية لا تنتهى الى
ادلة مقدماتها ضرورية بل الى براهين مقدماتها نظرية
لزم التسلسل اذا كان يستدل على كل مقدمة نظرية د
بدليل مقدماته نظرية وهكذا ابدا ويلزم الدور اذا
رجع الامر الى المقدمات النظرية التى تركب منها الاول
ولم ينتج القطع اى الجزم بالعقايد والاولى ان يقول
فلم تنتج بالفا ترتيبا على قوله والا لزم الخ ثم ان عدم انتاج
الجزم يصدق بانتاجه للظن بالعقايد وليس مرادا تامل
واذا ارادوا انه معروف بضرورة العقل اى بالعقل
على طريق الضرورة وقوله بدا اى ابتدا من غير توقف
على شئ تفسير للضرورة ولو قال الشارح وان ارادوا بقولهم
انه معروف بضرورة العقل انه معروف بالعقل ابتدا بحيث
لا يتوقف الخ كان اوضح واعلم ان الشارح قد تردد فى فهم
كلام الطايفة المذكورة ويتعين ان المراد منه الاحتمال
الثانى لا الاول لان قولهم وما افهم من الادلة الخ يفيد
بقية وقد اختلف الخ اى لانه قد اختلف الخ فهو
من عطف العلة على المعلول فان قلت اذا كانت تلك
المقالة ظاهرة البطلان ولا اخفا فيها فلا تحتاج لدليل
وحاصل الجواب ان ما ذكر تنبيه لا دليل والامور الظاهرة

لان الاصل ما بنى عليه غيره والشرح مبنى على المتن قوله على من
سعى فى تحصيلهما اى المتن والشارح وانما لم يقل فى تحصيله
اى الشرح مع ان تحصيل الشرح يستلزم تحصيل المتن لانا
نقول لا نسلم انه يستلزمه لانه يمكن ان الكاتب يترك المتن
بان يذكر اول كلمة من القولة ويقول الخ كما جرت بذلك عادة
كثير من الاعاجم كما فى القطب على الشمسية فى بعض النسخ وكما
فى الاصبهانى على الطوالع وكالعضد على مختصر ابن الحاجب
الاصلى فانه لم يذكر فيها المتن قوله بنيل اى بتحصيل وقوله
مراتب اى اعلى مراتب والعرفان هو المعرفة والمراد بمراتب اهل
المعرفة الكمالات المعنوية كالعلوم والحسية كالدرجات فى الجنة
قوله والفوز اى الظفر وقوله بكمال الدارين اى بالاشيا الكاملة
فى الدارين فالامور الكاملة فى الدنيا امتثال الاوامر واجتناب
النواهى والاستقامة ظاهرا وباطنا على الدوام والامور الكاملة
فى الاخرة المنازل والدرجات والنظر لوجه الله قوله بحوله اى
بقدرته والبا فى قوله بحوله سببية متعلقة ببين والمراد بطوله
احسانه لان الطول يطلق على الاحسان والقدرة وكل يصح
ارادته قوله على سيدنا الخ قدم السيد على المولى لان السيد
هو الذى يفزع اليه عند الشدايد والمولى هو الناصر ولا
شك ان الفزع مقدم على النصر فلذا قدم سيدنا على مولانا
ومثل هذا يقال فى قول المص الاتى سيدنا ومولانا قوله
افضل العالم الخ اعلم ان ظاهر الشرح ان العالم اسم لمجموع ما
سوى الله بدليل قوله بعضه اى جزؤه وكله ولا يقال
انه يدخل فى ذلك الاشيا الناقصة فيلزم على ذلك تفضيل

الكامل على الناقص وهو تنقيص له عليه السلام لانا نقول محل
كون تفضيل الكامل على الناقص تنقيصا اذا كان التفضيل
على خصوص الناقص هذا والحق ان العالم اسم للقدر المشترك
بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئة الاجتماعية
وهو ما سوى الله فلا يطلق على الفرد كزيد وختم الشرح الخطبة
بجملة الصلاة لان ختم الامور المقصودة بذلك يقتضى نجحها
قوله الحمد لله رب العالمين جمع عالم باعتبار اطلاقه على كل جنس
وعلى كل صنف وعلى كل نوع لا باعتبار اطلاقه على مجموع ما سوى
الله والا لزم ان يكون المفرد اعم من الجمع ولا قايل به والحاصل
ان العالم بالفتح يطلق باطلاقين يطلق على ما سوى الله
وهو بهذا المعنى لا يكون مفرد العالمين ويطلق على كل
جنس الخ وهو بهذا المعنى مفرد العالمين كذا قرر بعض
الاشياخ ولكن هذا الكل بنا على خلاف التحقيق اذ التحقيق
ان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والاصناف
والانواع والهيئة الاجتماعية وذلك القدر المشترك
بين الجميع هو ما سوى الله وح فاستعماله فى كل جنس
من الاجناس وفى كل نوع وفى كل صنف وفى الهيئة
الاجتماعية من استعمال الاسم الكلى فى الجزئى وح فيكون
العالمين جمعا باعتبار جزئيات ذلك القدر المشترك
تغليبا للعاقل على غيره فتامل هذا وقد تقرر قديما
ان الحمد المطلق افضل من المقيد فاعترضه بعض الاشياخ
بان الحمد اركانه خمسة حامد وهو الذى وقع منه الثنا ومحمود
وهو الذى اوقع الثنا عليه وصيغة وهى اللفظ الدال على

قد ينبه عليها ازالة لما فى بعض الاذهان من الخفا تامل
بعد تحقيق الاستدلال على حدوث العالم ببرهانه
اى بعد تحقيقنا الاستدلال فهو من اضافة المصدر لمفعوله
اعلم ان طريق الاستدلال على حدوث العالم ان تقول العالم
اجرام واعراض والاعراض متغيرة من عدم الى الوجود
ومن وجود الى عدم وكل ما كان متغيرا فهو حادث ينتج
الاعراض حادثة ثم تقول والاجرام ملازمة للاعراض الحادثة
وكل ما كان ملازما للحادث فهو حادث ينتج الاجرام
حادثة فقد ظهر لك من هذا ان العالم انما تم الاستدلال
على حدوثه ببرهانين لا ببرهان وحينئذ فكان الواجب ان
يقول الشارح ببرهانيه بتثنية فى متعدد وضمير برهانه
للحدوث هل دلالته اى هل دلالة ذلك العالم
من حيث انه محدثا وقوله بعد الاولى حذفه اذ لا حاجة له
مع تحقيق الاستدلال الخ ضرورية اى لا يحتاج معها
الى ضميمة شئ اخر بل متى ثبت عند العقل حدوث العالم
بالدليل انتقل الذهن لوجود محدثه وصدق به
ام نظرية يحتاج معها الى ضميمة شئ اخر اى وهو
الامكان بان يضم الى الحدوث ويقال العالم حادث
ممكن وكل من كان كذلك فله محدث ينتج العالم له محدث
وليس المراد بالشئ الاخر الذى يضم الى الحدوث ملاحظة
الصغرى والكبرى كما قيل واليه ذهب امام الحرمين
الخ الحق عدم الاحتياج كما قال الفخر على ما ياتى والحاصل
انه اختلف فى دلالة العالم على محدثه هل من جهة حدوثه

وعليه

وعليه فلا يحتاج الى ضميمة او من جهة امكانه او منهما
معا او من جهة الحدوث بشرط الامكان او العكس والحق
ان كلها طرق موصلة وقرر بعض الاشياخ ان معنى
قوله يحتاج الى ضميمة شئ اخر اى برهان فى ذلك لان حدوث
العالم انما ينتج ان له محدثا وكونه موجودا او لا فشئ اخر
يحتاج فى اثبات الوجود الى برهان اخر بان يقال
محدث العالم متصف بصفات المعانى والمعنوية وكل
من كان متصفا بها فهو موجود ينتج محدث العالم
موجودا ويقال لو لم يكن محدث العالم موجودا لما اتصف
بصفات المعانى ولا المعنوية لكن التالى وهو عدم الاتصاف
بها باطل فكذا المقدم وهو لم يكن موجودا فثبت نقيضه
وهو انه موجود بحسب الظاهر دلالته اى على وجود
محدثه وانما اتى بذلك لاجل القول الثانى القايل بالاحتياج
الى ضميمة شئ اخر واما العلم بحدوث العالم وحده فلا يكفى
فى الدلالة على وجود المحدث فاذا كان الخ اى فاذا كان
هذا الخلاف موجودا فى اظهر العقايد وهو وجود البارى
المقتضى انه غير ضرورى فكيف بالاغمض منها وهو
باقى العقايد اى كيف تكون ضرورية اى لا تكون كذلك
فى اظهر العقايد وقوله وهو اى اظهر العقايد
وقوله على وجوده الاولى حذف على الا ان يجعل من اضافة
الصفة للموصوف اى وجوده المعلوم الذى لعقته
الخ توضيح لقوله اظهر العقايد الاحق لا يعتد به
اشار بهذا الى ما عليه الدهرية من نفيهم وجود الصانع

ووجه ذلك عندهم ان العالم اجزاوه عندهم قديمة ونظم
العالم وتركيبه منها عارض على وجه الاتفاق فلا
وجود للصانع ولين سالتهم لخالق بالاية
استشهاد العقوله اتفقت عليه جميع العقلا
فكيف باغمض منه اعنى باقى الصفات ثم ان قضيته
ان الوجود فيه غموض وهو مخالف لما سبق من انه
اظهر العقايد وقد يجاب بان المراد باغمض منه
اذ لو كان فيه او ان المراد باغمض الغامض ولين
سلمت الضرورة فى هذه العقيدة اعنى وجود المولى و
قوله تسليما جدليا اى تسليما لاجل الالزام فمن
اين يلزم الضرورة اى العلم الضرورى وقوله فى ساير اى
باقى وقد علم اى والحال انه قد علم تشتت انظار
العقلا فى تلك العقايد اى فى شانها فبعضهم اداه نظره
الى انه قادر بذاته وبعضهم اداه نظره الى انه قادر
بقدرة زايدة على ذاته الا الاقل اعنى اهل السنة
والحق فى المسالة اى مسالة هل كل مومن اى من يطلق
عليه لفظ مومن عارف او لا ويحتمل ان المراد بالمسالة
مسالة التقليد هل هو كاف او لا كان اوضح كان
زايدة واوضح بمعنى واضح من ان يفتقر من بمعنى
عن وفى الكلام حذف اى والحق فى المسئلة واضح
وضوحا غنيا عن ان يفتقر معه الى مثل هذا الطول
المصاحب لها وقوله لكن قد يضطر به الى بيان
الواضح بسبب خفايه اى على بعض الناس

محمود

محمود القرايح تعريض بالخصم المنازع فى تلك المسالة
اعنى ابن ذكرى اذ يرينا الحق اى فى نفس الامر وقوله حقا
اى ظاهرا وان يرينا الباطل اى فى نفس الامر وقوله
باطلا اى ظاهرا المقدمة الاولى فى حد الخ اعلم ان مقدمة
العلم عبارة عن حده والموضوع والغاية واما مقدمة
الكتاب فهى الفاظ يتوقف الشروع فى الكتاب عليها
اذا علمت ذلك فهذه المقدمة الاولى مقدمة علم من حيث
احتوايها على حد هذا العلم وموضوعه وترك المص
بيان غايته وهو تصحيح الايمان ومقدمة كتاب
من حيث احتوايها على الفاظ يتوقف الشروع فى ذلك
الكتاب عليها ثم ان قول المص ينبغى الخ اى على جهة
الاستحسان لا على جهة الوجوب لانا كثيرا من المحققين
لا يقدم الكلام فى كتابه على الموضوع والحد والغاية
اتكالا على ما هو معلوم فى حد علم الكلام الاضافة
للبيان لانه من اضافة العام للخاص لا بيانية لان
شرطها ان يكون بين المضافين عموم وخصوص وجهى
وبيان موضوعه اى موضوعية موضوعه والمراد
ببيان موضوعية الموضوع التصديق بموضوعية
الموضوع اى التصديق انما يتعلق بان كذا موضوع
العلم وانما قدرنا موضوعية لان التصديق انما يتعلق
بموضوعية الموضوع لا بالموضوع ولان الذى يعد من
مقدمة العلم انما هى التصديق بموضوعية العلم
تيسيرا اى لدعوا اما حقيقة علم الكلام فيه ان المناسب

لما تقدم ان يقول اما حد علم الكلام لان الحقيقة هي المحدود
لا الحد وقد يجاب بان اراد الحقيقة التفصيلية وهي غير
الحد واما المحدود فهو الحقيقة مجملة لان الحد والمحدود
متحدان بالذات وانما يختلفان بالاجمال والتفصيل فقط
فلا حاجة لما قاله بعضهم من انه اطلق الحقيقة واراد
الحد مجازا من اطلاق اسم المدلول وارادة الدال
فهو العلم باحكام الخ الاحكام جمع حكم بمعنى النسب التامة
وليس المراد به الايقاع والانتزاع واعلم ان العلم لا يراد
به الملكة او القواعد والضوابط والنسب التامة او
التصديق بها فان اريد به النسب كانت الباء للتصوير
اى فهو العلم المصور باحكام الالوهية وان كان بمعنى
التصديق بالنسب كانت الباء للتعدية وان اريد به
الملكات او القواعد كانت الباء للملابسة وعلى كل فالمراد
بالاحكام النسب كثبوت القدرة لله الخ وقوله الالوهية
هي كون الذات الها اى معبودة بحق واعترض بان احكامها
المتعلقة بها كونها معنى من المعاني وانها امر اعتباري
وانها لا تنقسم ولا شك انه لا يتكلم على هذه الاحكام في
هذا الفن وح فالعلم بها ليس من علم الكلام فكلامه مشكل
واجيب بان مراده بقوله فهو العلم باحكام الالوهية
العلم بالاحكام التي تضمنتها واقتضتها الالوهية وذلك
مثل ثبوت القدرة الخ وليس مراده العلم بالاحكام المتعلقة
بالالوهية فتامل وارسال الرسل ان جعل عطفا
على الالوهية كان المعنى والعلم باحكام ارسال الرسل

وفيه

وفيه ان ارسال الرسل انما له حكم واحد وهو الجواز على
ان التعريف ح لا يشمل العلم بعصمة الرسل وامانتهم و
تبليغهم وصدقهم مع ان العلم بذلك من جملة علم الكلام
وان جعل عطفا على الاحكام والمعنى العلم بارسال الرسل
كان التعريف قاصرا لعدم شموله للعلم بالنبوات وذلك
لان النبوات منها ما هو واجب كالصدق والامانة والتبليغ
والعصمة ومنها ما هو مستحيل وهو ضدها ومنها ما هو
جايز كالاعراض البشرية والعلم بهذه الامور من جملة علم
الكلام وقد يقال نختار الاول ونقول المراد بقوله العلم
باحكام الارسال الخ العلم بالاحكام التي تضمنها الارسال
من وجوب الصدق والامانة الخ واستحالة اضدادها
الخ تامل فان قلت على هذا يصير قوله وصدقها مستدركا
لا حاجة له لدخوله فيما قبله قلت صرح بقوله وصدقها
وان دخل فيما قبله لانه عطف خاص على عام لاجل قوله
في كل الخ واعلم انه سياتي ان عصمة الرسل دليلها الشرع
وكذلك التبليغ والامانة واما الصدق في الاخبار المتعلقة
بالاحكام الشرعية فدليله العقل على احد
الاقوال وح نذكر الصدق هنا وان كان داخلا في
الاحكام التي تضمنتها الرسالة انما هو على احد الاقوال
الاتية او يقال صرح به لاجل قوله في كل اخبارها اى
سواء كانت متعلقة بالاحكام او لا دفعا لما يتوهم ان
الصدق خاص بالاخبار المتعلقة بالاحكام الشرعية
ثم ان الصدق المتعلق بالاخبار الخارجية دليله الشرع

والمتعلق بالاحكام الشرعية دليله العقل وقوله وارسال
الرسل خص الرسل ولم يقل الانبيا اما بنا على انهما مترادفا
او لاجل بعض الصفات وهو التبليغ تامل وما يتوقف
لخ عطف على الاحكام اى والعلم بالاشيا التى يتوقف
عليها احكام الالوهية وما عطف عليها من احكام الارسال
فضمير عليه راجع لما وقوله من ذلك راجع لاحكام الالوهية
وما عطف عليه وقوله خاصا به حال من ما اى حالة
كون ذلك الشى الذى هو مصدوق ما خاصا بذلك
ثم ان المراد بالشى الذى هو مصدوق ما حدوث
العالم او امكانه حينئذ فالمعنى والعلم بثبوت حدوث
العالم او ثبوت امكانه اللذان يتوقف عليهما ثبوت
بعض احكام الالوهيه كثبوت القدرة والارادة لخ و
ثبوت بعض احكام الرسالة كثبوت صدق الرسل فى
الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية وخرج بهذه الحال
علم المنطق فانه وان توقف عليه شئ من احكام الالوهية
واحكام الرسالة الا انه ليس خاصا بذلك الشى الذى توقف
عليه بل يخدم فى جميع العلوم والحاصل ان علم التوحيد
هو العلم باحكام الالوهية واحكام ارسال الرسل
وما يتوقف عليه شئ منهما حال كون ذلك المتوقف
عليه خاصا بهما فيخرج علم المنطق فانه وان توقف
عليه بعض احكام الالوهية الا انه ليس خاصا بذلك
بل يخدم كل العلوم فى العلم بالحدوث او الامكان من فن
التوحيد لانه خاص به بخلاف علم المنطق فليس منه

ثم

ثم ان المراد باحكام الالوهية التى يتوقف العلم بثبوتها
على العلم بالحدوث او الامكان ما كان دليله عقليا
فخرج السمع والبصر والكلام فانهما لا يتوقف ثبوتهما
على العلم بحدوث العالم ولا على امكانه لان دليلهما
الشرع والمراد باحكام الرسالة التى يتوقف ثبوتها
على العلم بحدوث العالم او امكانه ثبوت الصدق فى
الاخبار الدالة على حكم شرعى فانه متوقف على المعجزة
المتوقفة على حدوث العالم فخرج ايضا ثبوت العصمة
للرسل والتبليغ والصدق فى الاخبار التى ليست دالة
على حكم شرعى فان دليلها الشرع وتقرير ادلتها
عطف على الاحكام اى والعلم بتقرير ادلتها اى ادلة
الاحكام لان هذه الادلة انما هى ادلة للاحكام اعنى
ثبوت القدرة والارادة الخ للرب بقوة الباء فى
للملابسة اى ملتبسا ذلك التقرير بقوة فاذا قلت
العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع
فهذا تقرير الدليل فاذا اوردت شبهة على الصغرى
او الكبرى وردها المقرر للدليل كان عنده قوة
والا فلا يقال للانسان انه يعرف علم الكلام الا اذا
كان فيه قوة على تقرير الادلة ورد الشبهة عنها و
قوله هى اى تلك القوة مظنة لرد الشبهات والشبهات
جمع شبهة اى ما يظن دليلا وليس بدليل كانت نقضا
اجماليا او تفصيليا او معارضة وحل الشكوك
اى كما اذا قال السنى العالم حادث وكل من هو كذلك لابد

له من صانع فيقول الفلسفي له لا يكون قديما وما المانع منه
فقد اوجب ذلك الفلسفي شركا وما قاله ليس بشبهة ولا
يقال للسني انه يعرف علم الكلام الا اذا كان له قدرة
يحل بها ذلك الشك   الشيخ ابن عرفة هو الامام
ابو عبد الله محمد بن عرفة   ومن ثم اي ومن اجل ان
علم الكلام عرف بما ذكر من التعريف المفيد انه لا يقال
للانسان عالم بعلم الكلام الا اذا كان له قدرة على رد
الشبهات قال غير واحد الخ   هو اي علم الكلام بالمعنى
المذكور   فرض كفاية اي لا فرض عين لانه لا يقدر عليه
كل احد   على كل قطر المراد بالقطر هنا المكان لا حقيقته
وقوله يشق اي بان كان بينه وبين الاخر مسافة يومان
مثلا   وحده ابن التلمساني ذكر تعريف ابن التلمساني
ولم يكتف بتعريف ابن عرفة لانه مشغوف بالاعتنا بكلامه
بثبوت الالوهية اي ثبوت احكام الالوهية اي
الاحكام التي تضمنتها الالوهية على ما تقدم كالقدرة
والمراد بالاحكام هنا المحكوم بها كالقدرة والارادة الخ
وقوله والرسالة اي والعلم بثبوت ما تضمنته الرسالة
كالعصمة والتبليغ والصدق والامانة   وما يتوقف
الخ اي والعلم بما يتوقف الخ اي والعلم بالامور التي يتوقف
عليها معرفة ما تضمنته الالوهية والرسالة فقوله
معرفتها اي معرفة ما تضمنتاه الالوهية والرسالة
وقوله من جواز الخ بيان لما والمراد بجواز العالم امكانه
وقوله وحدوثه الواو بمعنى او ولان لحدهما كاف فالاحكام

التي

التي تضمنتها الالوهية ما عدا السمع والبصر والكلام يتوقف
ثبوتها على العلم بالامكان او بالحدوث واما الثلاثة فلا
تثبت بها وكذلك الاحكام التي تضمنتها الرسالة فالعصمة
والتبليغ والصدق في الاخبار التي ليست دالة على حكم شرعي
لا يتوقف ثبوتها على العلم بحدوث العالم او امكانه لان
دليلها نقلي واما الصدق في الاخبار الدالة على حكم شرعي
فيتوقف ثبوته على العلم بحدوث العالم او امكانه لان ثبوت
صدقهم منها يتوقف على المعجزة وهي متوقفة على حدوث
العالم والحاصل ان بعض ما يتعلق بالرسول يتوقف ثبوته
على العلم بالحدوث او الامكان والبعض الاخر لا يتوقف
وكذا ما يتعلق بالاله له بعضه يتوقف ثبوته على العلم
بحدوث العالم وبعضه لا يتوقف ثبوته على ذلك
وابطال ما ينافي ذلك اي والعلم بابطال ما ينافي ذلك
اي ثبوت الاحكام التي تقتضيها الالوهية والرسالة والذي
ينافيها هي الشبه والشكوك فان قلت اي الابطال صفة
قائمة بالمبطل والعلم بذلك ليس من علم الكلام والجواب
ان في الكلام حذف والاصل والعلم بالادلة التي بها ابطال
ما ينافي ذلك فتامل   بفساد عكسه اي بفساد
جمعه اي رد بانه غير جامع   لخروج احكام المعاد
اي الاحكام المتعلقة بعود الاجسام لما كانت عليه و
ثبوت الفتنة عند خروج الروح والصراط والميزان الخ
بخلاف تعريف ابن عرفة فان احكام المعاد داخلة فيه
بقوله وصدقها في كل اخبارها فان من جملة اخبارها احكام

المعاد وقد يجاب بانها داخلة فى قوله والرسالة لان المراد
والعلم بثبوت ما تضمنته الرساله ولا شك انه شامل لجميع
ما ذكروه فلا فرق بين تعريف ابن عرفة وتعريف ابن التلمسانى
والا فيعترض على ابن عرفة بان تعريفه ليس شاملا للقدرة
والارادة فلو لا قلنا الاحكام التى تقتضيها الالوهية لما دخلت
تامل واما موضوعه فلان موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية اى الامر الذى تحمل عوارضه الذاتية
على جزئياته فى ذلك الفن وذلك لانك اذا اخذت جزئيا
من جزئيات الموضوع وحملت عليه شيا من مبادى الفن وهى
عوارض الموضوع حصلت مسالة من مسايل ذلك الفن
فما هيات الممكنات اعلم ان الممكن هو ما استوى
وجوده وعدمه اى ما كان كل منهما جايزا وان لم يكن موجودا
فى الخارج بالفعل بخلاف الحادث فانه ما وجد بعد عدم
فالاول اعم من الثانى ثم ان مراد الشارح بالممكنات المحدثات
اى الموجودات بعد عدم اعم من الجواهر والاعراض لان
الممكن الذى لم يوجد لا يبحث عن عوارضه الذاتية فى هذا
العلم وانما دلت الحوادث على وجوب وجود صانعها و
على صفاته وافعاله لافتقارها اليه لكونها اثره والاثر
يدل على موثره ثم اعلم ان افتقار العالم الى الصانع قيل
من جهة حدوثه وقيل من جهة امكانه وقيل من جهتهما
معا وقيل من جهة الحدوث بشرط الامكان وشارحنا
عبر بالممكنات لعله اشارة لاعتماد القول بانه من جهة
الامكان والحق انها كلها طرق موصلة للعلم بوجوب وجود
الصانع

الصانع وبصفاته وافعاله وقوله فماهيات الممكنات الاضافة
للبيان لان المضاف اعم من المضاف اليه من حيث دلالتها
لذاى لا من حيث كونها جواهر واعراض وقوله على وجوب وجوده
اى على ان وجوده واجب لا يقبل الانتفا وصفاته عطف
على وجود اى ومن حيث دلالتها على وجوب صفاته و
هذا لا ينافى ان هذه الصفات الواجبة منها ما هو وجودى
وهى المعانى ومنها ما هو ثبوتى اى له ثبوت فى نفسه
فقط وهو المعنوية ومنها ما هو عدم وهو السلوب
ولا يصح ان يكون عطفا على وجود هالان المعنى ح
ومن حيث دلالتها على وجوب وجود صفاته لان هذا
ح يكون قاصرا على صفات المعانى واما قوله وافعاله
عطفا على وجوب وح ففى الكلام حذف مضاف اى ومن
حيث دلالتها على جواز افعاله ولا يصح عطفه على وجود
لان الافعال لا تتصف بالوجوب وانت خبير بان جعل
قوله وصفاته عطفا على وجوده وجعل قوله وافعاله
عطفا على وجوب فيه تشتيت فالاولى جعل كل من صفاته
وافعاله عطفا على وجوب اى من حيث دلالتها على وجوب
وجود موجدها ومن حيث دلالتها على صفاته ومن حيث
دلالتها على افعاله وما ذكره الشارح من ان موضوع هذا العلم ماهيات
الممكنات احد اقوال وقيل موضوعه ذات الله وصفاته
وقيل الموجودات مطلقا وقيل المعلومات فتشمل المستحيل
لانه يبحث فى هذا الفن عن ما يعرض للمعلومات من وجوب
واستحالة وجواز وهذا مختار الاعاجم كالعضد والسعد

والسعيد وامّا تفسير الالفاظ لها اى التى جعلنا المقدمة
بسبب اشتمالها عليها مقدمة كتاب لفظ العالم فى
الاضافة للبيان وكذا نقول فيما بعد بفتح اللام اى
لانه ماخوذ من العلامة وهى الدلالة لانه دال على صانعه و
يصح الكسر بناء على اخذه من العلم لانه يعلم به الصانع اى يفيد
العلم به كل ما سوى الله ليس المراد الكل الجميعى والا
لافاد ان زيدا لا يقال له عالم وهو باطل بل المراد به الكل
المجموع اى الهيئة المجتمعة التى هى غير الله لكن فيه انه يلزم
ان النوع لا يقال له عالم وكذا كل جنس مع ان الحق ان العالم
كما يطلق على الهيئة المجتمعة يطلق ايض على كل نوع وكل
جنس وكل صنف هذا وقد حقق بعد المحققين من
الاعاجم ان العالم اسم للقدر المشترك بين الهيئة المجتمعة
وبين كل نوع وكل جنس وكل صنف والمراد بذلك القدر
المشترك المعنوى وعلى ما قبله من قبيل المشترك اللفظى
ثم بعد ذلك فما سوى الله صادق بالمستحيل كشريك
المولى وصادق بالموجود والمعدوم الجايز وصادق بالامور
الاعتبارية مع ان العالم اسم لما سوى الله من الموجودات
واما الابوة والاخوة ونحوها من الامور الاعتبارية فليست
من العالم وح فالواجب ان يزيد قوله من الموجودات
ثم ان هذه الزيادة مبنية على القول بنفى الاحوال واما
على القول بها فهى من العالم ح وح فالواجب ان يزاد
فى تعريف العالم من الثابتات بدلا من الموجودات فان
قلت ان ما سوى الله من الثابتات او الموجودات شامل

ما سوى الله وعلى هذا يكون العالم من قبيل المشترك

لصفات

لصفات الله فيقتضى انها من العالم وليس كذلك فكان
عليه ان يزيد وصفاته بعد قوله ما سوى الله كما فعل
بعضهم واجيب عن هذا بان المصراعى ان صفات المولى
ليست غيرا ولا عينا فلذا لم يحتج للزيادة لفظ الازل الاضافة
للبيان نفى الاولية اى انتفاوها فليس المراد حقيقة
المصدر بل الحاصل به اى ليس له اول فيه ان هذا
تفسير للازلى لا للازل اذ هو عدم الاولية فكان الاولى
ان يقول والازلى ما ليس الخ ثم ان الازلى يتصف به الموجود
كالبارى وصفاته والمعدوم اذ من افراد الازلى عدمنا
فى الازل وهو لم ينقطع وانما المنقطع عدمنا فيما لا يزال
بوجودنا وما قاله العكارى فى ان عدمنا فى الازل قطع
بوجودنا لا يصح وفى ش العقايد النسفية الازل عدم
الاولية او استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية
فى جانب الماضى ما لا يزال هو ضد الازل فهو ثبوت
الاولية وقوله ويعنون به الخ فيه ان هذا تفسير
للموصوف بما لا يزال اعنى الحوادث لانه تفسير لما لا يزال
فالاولى ان يقول ويعنون به ثبوت الاولية كما قاله
فى الذى قبله ويعنون به الموجود الخ هذا بناء
على القول بنفى الاحوال واما على القول بثبوتها فيجب
ان يراد بالموجود الثابت ويراد بقوله لا اول لوجوده
اى لثبوته فالعلم مثلا صفة قديمة لا اول لوجودها
واما العالمية فهى ثابتة قديمة لا اول لثبوتها تامل
ويسمونه ايض ازليا اى ويسمون الموجود الذى

لا اول لوجوده ازليا كما يسمونه القديم وفيه ان هذا
يفيد ان الازلى والقديم مترادفان مع ان الذى يفسر
القديم بالموجود الذى لا اول لوجوده يجعل الازلى اعم
لانفراده فى اعدامنا قبل وجودنا فانها ازلية لا قديمة
لانها ليست موجودة واما قدرة المولى مثلا فهى قديمة
وازلية واما من يقول بترادفهما فيفسر الازلى بالموجود
فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى
ويعنون به الموجود الذى لا انقضا لوجوده هذا على القول
بنفى الاحوال واما على القول بها فيفسر بانه الثابت الذى
لا انقضا لثبوته ومنها لفظ الحادث اعلم انه
اختلف فى الفاعل المختار هل يفعل الوجود والعدم او
الوجود فقط اى هل متعلق قدرته بالوجود والعدم
او بالوجود فقط والجمهور على الثانى وبيان ذلك انهم
يقولون العالم اما جواهر واما اعراض والاعراض لا تستمر
زمانين والجوهر مشروط بقاوه بقيام العرض به فاذا
اراد الله اعدام الجوهر قطع الاعراض عنه فيتلاشا فالاعراض
مثلا الزيت بالنسبة للسراج فشرط بقا السراج وجود
الزيت فاذا ذهب عدم السراج وخالفهم القاضى ابو
بكر الباقلانى فقال ان القدرة تتعلق بالايجاد والاعدام
سوا ايجاد الجوهر والعرض واعدامهما فالعرض يبقى زمانين
عنده وهو الصحيح لما يلزم على الاول من ترجيح احد
الامرين المتقابلين على الاخر من غير مرجح اذا علمت
هذا فقول الش الحادث هو الموجود بعد عدم يناسب
القول

القول الاول والمناسب للقول الثانى ان يقال الحادث
هو الواقع بعد ان لم يكن واعلم ايضا ان الحادث حقيقة
على القول الاول هو الموجود بعد عدم والحادث مجازا
هو المتجدد بعد عدم فالابوة التى توصف بها اذا ولد لك
ولد حادثة مجازا لا حقيقة وكذلك صفات الافعال حادثة
مجازا لانها متجددة بعد عدم لا موجودة بعد عدم فقول
الش ويعنون به ما وجد الخ تفسير للحادث حقيقة ولم
يتعرض للمجازى واما على القول بان الحادث هو الواقع
بعد ان لم يكن فهو شامل للاعدام والاحوال المتجددة
بعد عدم فهى حادثة حقيقة تامل ويعنون به
اى بالجوهر ما كان جرما الخ اى شى كان جرمه يشغل الخ
وفيه ان الجوهر نفسه جرم ولا جرم له الا ان يجعل
اضافة جرم للضمير بيانية وكان الاولى ان يقول و
يعنون به الجرم الذى يشغل فراغا والجرم فى الاصل ذو
الابعاد الثلاثة والمراد به هنا الذات فهو من اطلاق
الاخص وارادة الاعم والمراد بالفراغ الخلو بحيث يمنع
الاخر هذه حيثية توضيح لا تقييد ويصح كونها
للتعليل وهو بمعنى المتحيز اى فالمتحيز والجوهر
مترادفان مدلولهما واحد وهو الجوهر هو الذى اشغل
فراغا وقوله بمعنى المتحيز اى بذاته لا بالتبع والا فهو
العرض وهو لا يشغل فراغا كالانسان والحجر اى كما
صدق الانسان والحجر لان المتصف بالجرمية انما هو
افرادهما لا حقيقة كل اذ لا وجود للحقيقة فى الخارج

وحينئذ فلا تشغل فراغا وكذا قوله لا كالعلم واللون اى لا كما
صدق العلم واللون   لا يقبل الانقسام بوجه اى لا
طولا ولا عرضا ولا عمقا   فان كان يقبل الانقسام
اى طولا فقط او طولا وعرضا فقط او طولا وعرضا وعمقا
فهو الجسم عند اهل السنة هو ما تركب من جوهرين فردين
فاكثر فيشمل الخط والسطح والجسم بالمعنى المذكور عند
المعتزلة والاول عندهم ما قبل القسمة طولا فقط والثانى
ما قبلها طولا وعرضا فقط والثالث ما قبلها طولا
وعرضا وعمقا وهذا بنا على مذهب اهل السنة وقال
بعض المعتزلة اقل ما يتركب منه الجسم اجزا ثلاثة
واحد منها فوق الاثنين ليتحقق الطول والعرض و
العمق لان الجسم عندهم ذو الابعاد الثلاثة وان لم يقم
على زوايا قايمة وقيل لا بد من ثمانية اربعة فوق اربعة
ليتحقق الابعاد الثلاثة وهى الطول والعرض والعمق
والانقسام الى زوايا قايمة   وسمى كل واحد الخ اى
انه كما تسمى الهيئة الاجتماعية بالجسم كذلك كل جوهر
باعتبار ضمه الى الاخر يقال له جسم وذلك لان كل
جوهر من الجوهرين اللذين تركب منهما الهيئة
الاجتماعية عند التركيب يصدق عليه انه مولف
وكل مولف جسم ينتج ان كل جوهر جسم هذا وما ذكره
الش طريقة لامام الحرمين وخالفه الفخر والغزالى و
قالا الجسم هو الهيئة الاجتماعية من الجوهرين واما
كل جوهر ولو باعتبار انضمامه الى غيره فلا يقال له

جسم

جسم تامل   ما كانت ذاته لا تشغل فراغا اى شىء
ذاته لا تشغل الخ فالاولى ان يقول ويعنون به ما لا
يشغل فراغا لان العرض ليس ذاتا بل معنى وهذا صادق
بالذات العلية لانها لا تشغل فراغا وكذا صادق بصفات
البارى وبالمجردات على القول بها وهى ما ليس جوهرا
ولا عرضا وقوله ولا له قيام الخ لخروج المجردات والذات
العلية لانها قايمة بنفسها ولم يخرج الصفات القديمة
وقوله وانما يكون الخ من تتمة التعريف يخرج للصفات
القديمة وهى صفات البارى فلا تسمى عرضا لاختصاصه
بالصفات الوجودية الحادثة   قبل اتصافه بها اى
عند اعتباره مجردا عنها وقوله مع اتصافه بها اى عند
اعتبار اتصافه بها تامل   وهى الحركة هى كونان فى
مكانين فى انين والسكون كونان فى انين فى مكان
واحد كذا قيل ويلزم عليه ثبوت الواسطة بينهما
مثل الكون الاول فى الحيز الاول وقيل الحصول
الاول فى المكان الثانى وما عداه فى الحصولات كالحصول
الاول فى الحيز الاول فهو سكون واما الاجتماع فهو كون
الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق فهو كون
الجسمين بحيث يتخللهما ثالث ووجه حصر الاكوان فيما ذكر
هو ان الكون فى الاصطلاح هو حصول الجرم فى الحيز
المخصوص فاذا حصل فى الحيز المخصوص فاما ان يكون
حصوله فيه من غير سبقية حصول اخر فى ذلك الحيز

المخصوص فهي الحركة وعكسه السكون وان كان حصوله
في ذلك الحيز مع حصول آخر فان كان بحيث لا يمكن ان يتخللهما
ثالث فهو الاجتماع وان كان بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث
فهو الافتراق ثم اعلم ان الذي في شرح العقايد النسفية
ان الاكوان كلها اعراض اي امور موجودة وعلى ذلك
مشى الشارح والذي ذكره غيره ان الاجتماع والافتراق من
الامور الاعتبارية وان الحركة والسكون من الاعراض
الموجودة وحينئذ فيقال اي فرق بينهما مع ان كلا منهما
من الاكوان التي هي امور اعتبارية فتامل ما لا
يتصور الا ما واقعة على حكم والمراد به النسبة كثبوت
القدرة او المحكوم به كالقدرة والارادة لان كلا منهما
ومن ثبوتهما لا يتصور في العقل عدمه والك ان تقول
قوله ما اي شئ سوا كان ذاتا كذات الله او صفة
كالقدرة او معنى ككونه قادرا فان قلت ان الانسان
يقول قدرة الله عدمها مستحيل ومعلوم ان الحكم
بالاستحالة فرع عن تصور عدمها فالقدرة واجبة
وقد تصور العقل عدمها فقولكم الواجب لا يتصور
عدمه في العقل لا يصح واجيب بان المراد بالتصور
هنا التصديق ولا شك ان القدرة لا يصدق العقل
بعدمها وان كان يتصوره لاجل الحكم عليه بالاستحالة
واطلاق التصور على التصديق لا ضرر فيه لانه
يطلق على مقابل التصديق وعلى ما هو اعم اعني
مطلق

مطلق ادراك وفيه انه حيث كان كذلك فهو من استعمال
الكلي في بعض جزئياته واستعمال الكلي في الجزئي لا يقع
في التعاريف الا اذا كان هناك قرينة معينة لذلك
الجزئي سوا قلنا ان استعمال الكلي في الجزئي مجاز حيث اريد
بالكلي نفس ذلك الجزئي لان المجاز لا يقع في التعريف الا
بقرينة معينة او قلنا انه حقيقة مطلقا اي سواء
استعمل فيه من حيث تحقق الكلي في ذلك الجزئي او اريد
بالكلي نفس ذلك الجزئي لانه حينئذ من قبيل استعمال المشترك
المعنوي في فرد من افراده فلا بد فيه من قرينة معينة
ولا قرينة هنا فتامل ثم بعد ذلك فالتعريف غير جامع
لانه لا يصدق الا على الصفات الوجودية ولا يشمل
السلوب والمعنوية وشرط التعريف ان يكون جامعا
مانعا وانما كان لا يشمل السلوب والمعنوية لان
السلوب يتصور عدمها اي يصدق العقل بعدمها
لانها امور عدمية وكذا المعنوية يتصور عدمها
يعني انها ليست موجودة والجواب ان المراد بتصور
العدم المنفي المصاحب لتحقق النقيض ولا شك ان
قدم المولى لا يصدق العقل بعدمه مع تحقق نقيضه
وهو الحدوث وكذا تقول في المعنوية وليس المراد ان
الواجب امر لا يصدق العقل بعدمه فقط غير ملتفت
لنقيضه وحينئذ فانطبق التعريف على جميع الصفات
تامل وقوله عدمه بالرفع نايب فاعل يتصور او انه
يتصور بالبنا للفاعل وعدمه فاعل وعلى هذا فمعنى

المثنى به ومحمود به وهو مدلول الصيغة ومحمود عليه وهو الباعث
على الثنا واذا كان المحمود عليه لابد منه فى الحمد ولا يتاتى حمد
بدونه فالحمد دايما لا يكون الا مقيدا وحينئذ فكيف يتصل هناك
حمد مطلق حتى تقع المفاضلة بينه وبين المقيد ويمكن الجواب
عن هذا الاعتراض بان يقال ان مرادهم بالمطلق ما ليس الباعث
عليه نعمة كالحمد لاجل حسن الخط او الواقع فى مقابلة الذات
او الصفات فلا ينافى ان المحمود عليه لابد منه ومرادهم
بالمقيد المقيد بالنعمة اى ما كان الباعث عليه النعمة الصادرة
من المحمود فتامل ذلك هذا والعالم ماخوذ من العلامة
بمعنى الدليل لانه دليل على وجوده تعالى وعلى كمال قدرته
ففى ذكر المص هذا الوصف فى اوايل كتابه براعة استهلال
فهو يشير الى ان كتابه هذا يبحث عن الدليل الموصل للعلم
بوجوده تعالى قوله والصلاة الخ لما كان سيدنا محمد هو
الواسطة فى اتصال النعم الينا وكلها على يديه وبركته
وبيركته ناسب الدعا له قوله على سيدنا اى جميع المخلوقات
والسيد هو الذى يفزع اليه عند الشدايد والمولى هو
الناصر وقد مر قريبا نكتة تقديم السيد على المولى وحاصله
ان المولى هو الناصر والسيد هو الذى يفزع اليه عند الشدايد
ولا شك ان الفزع سابق على النصر وقوله محمد الاولى قراءته
بالرفع خبر المحذوف لاجل ان يكون اسمه عليه السلام عمدة
كذاته واما قراءته بالجر او بالنصب فهو وان كان صحيحا
من جهة العربية الا انه لا يليق باسمه عليه السلام ان يجعل
فضلة قوله خاتم بكسر التا اى متمم وبفتحها اى محسن

ومروج

ومروج ففيه استعارة تبعية لان الخاتم بالفتح وهو الطابع
الذى يكون فى الرسالة اى المكتوب يحسنه ويروجه فشبه
التحسين بالختم واستعير اسم المشبه به للمشبه واشتق من
الختم خاتم بمعنى محسن ومروج وقوله وامام المرسلين اى
المقدم عليهم اى لان النبى ارسل لجميع الخلق فى عالم الارواح
والمرسلون نواب عنه ولانهم يوم القيامة يكونون تحت
لوايه او امامهم فى الصلاة لانه صلى الله عليه وسلم صلى
بهم ليلة المعراج وعلى هذا فالمراد بكونه امامهم انه افضلهم
ومقدم عليهم وعبر اولا بالنبيين لان ختم النبوة يستلزم
ختم الرسالة ضرورة ان ختم الاعم يستلزم ختم الاخص لانتفا
الاخص عند انتفا الاعم وعبر ثانيا بالمرسلين لان الامامة
والتقدم على الرسول الاشرف يستدعى التقدم على غيره
من الانبيا وغيرهم من الملايكة والبشر بالطريق الاولى قوله
ورضى الله الخ انما دعا لهم لكونهم واسطة بيننا وبينه
صلى الله عليه وسلم فى توصيل الاحكام منه الينا وقد قال عليه السلام
من اسدى اليكم معروفا فكافوه فان لم تقدروا فادعوا له وغير
اسلوب التعبير هنا حيث عبر بالجملة الفعلية بخلاف ما
تقدم فقد عبر بالجملة الاسمية اشارة الى ان الرضا المطلوب
لهم لم يبلغ مبلغ الصلاة وكون النبى المطلوب له الصلاة له
اشرف منهم فعبر بالاسمية الاشرف من الفعلية لدلالتها
على الدوام والثبات فى جانب الصلاة المطلوبة للنبى لانه
اللايق بمناسبة المحمدية للمهدى له دون الرضى فقد عبر له
فى جانبه بالفعلية المفيدة للتجدد والحاصل ان

وقد

مالا يتصور ما لا يمكن لكن على هذا كان الواجب حذف
قوله في العقل لان الواجب لا يمكنه عدمه سواء
وجد عقل ام لا تامل اما بالضرورة اى وعدم
تصور العقل لعدمه اما ملتبس بالضرورة اى ببداهة
العقل فلا يتوقف على نظر واستدلال واما ملتبس
بالنظر الخ كالتحيز هو اخذ الجوهر قدرا من الفراغ
فهذا لا يصدق العقل بعدمه ببداهة العقل وقوله
للجوهر اى سواء كان جوهرا فردا او كان ذلك الجوهر
جسما وثبوت صفات ذاته اى سواء كانت صفات
معان او معنوية او كانت سلبية فعدم تصديق
العقل بعدمها لوجود الدليل العقلى الدال على ثبوتها
مالا يتصور في العقل وجوده ما قيل في تصور
فيما مر يقال هنا ثم ان هذا التعريف غير مانع لانه
صادق بالمعنوية اذ لا يصدق العقل بوجودها
ولا يمكن وجودها وكذا صادق بالسلبية فيفيد
انهما من افراد المستحيل مع انه ليس كذلك والجواب
ان المراد بالوجود التحقق ولا شك ان المعنوية
والسلبية يصدق العقل بتحققها لا بعدم تحققها
فتامل كوجود الضدين كالبياض والسواد
فان قلت انهم استدلوا على عدم اجتماع الضدين
بقولهم لو اجتمع الضدان لزم عليه اجتماع النقيضين
واللازم باطل بداهة فكذا الملزوم وبيان ذلك
انه لو اجتمع البياض والسواد لاجتمع سواد لا سواد

وبياض

وبياض لا بياض وهذا تناقض واذا كان قد استدلوا
على امتناع اجتماع الضدين بما ذكر كان استحالة اجتماع
الضدين نظرية لا ضرورية واجيب بان ما ذكر وقع منهم
على سبيل التنبيه لا على انه دليل والامور الضرورية
قد ينبه عليها فتامل كوجود الشريك الخ انما
كان وجود الشريك مستحيلا لانك تقول لو وجد اله
ثان فاما ان يتفقا على ايجاد الامر المعين او يختلفا فان
اتفقا وحصل بقدرتهما لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد
وان حصل بقدرة احدهما لزم عجز الاخر لان قدرته
غير عامة التعلق وما ثبت لاحد المثلين يثبت للاخر
وان اختلفا في ايجاده فاما ان يتم مرادهما او لا يتم لواحد
منهما او يتم مراد احدهما دون الاخر وكل باطل لانه
اذا لم يتم مرادهما لزم عجزهما فلا يوجد عالم وهو باطل
فما ادى اليه وهو عدم تمام مرادهما باطل وان تم
مرادهما لزم اجتماع النقيضين وهو باطل فما ادى اليه
من تمام مرادهما عند اختلافهما باطل وان تم مراد احدهما
دون الاخر لزم عجز الذى لم يتم مراده وعجز الذى لم يتم
مراده باطل للزوم عجز الاخر لان المفروض انه مماثل
له وما جرى على احد المثلين يجرى على الاخر واذا بطل
اللازم بطل الملزوم ما لا يلزم من تصور وجوده
الخ المراد بالتصور التصديق وقوله وعدمه اى ومن
تصور عدمه اى ما لا يلزم من التصديق بوجوده
ولا من التصديق بعدم وجوده محال واعترض بان

هذا لا يشمل عالمية زيد لانها لا تتصف بالوجود مع
انها من المراد لجايز واجيب بان هذا التعريف مبني
على نفي الاحوال او ان المراد بالوجود الثبوت وهذا
مجاز ولعله ارتكبه في التعريف لشهرته فتامل
كوجود زيد اى فان عدم لزوم المحال لتصور وجوده
ضروري وقوله كوجود زيد اى بالنظر له في حد
ذاته بقطع النظر عن تعلق علم الله به والا كان
واجبا ونحوه لا حاجة لهذا مع الكاف الا ان
يقال انها للتاكيد كوجود الجنة والنار اى فان
وجودها باعتبار تعلق علم الله به واجب لانه يلزم
من عدم وجودها محال وهو انقلاب العلم جهلا
كالثواب للمطيعين اى فان هذا جايز لكن لا يعلم هذا
الا بالدليل العقلي وهو ان فاعل هذه الاشيا فاعل
مختار وكل فاعل مختار له ان يثيب الطايع ويعذب
العاصي وله ان يثيب العاصي ويعذب الطايع فعقاب
الانبيا واثابة الكفار جايز عقلي وان كان كل منهما
لا يقع لان ثواب الطايع وعقاب الكافر واجب شرعي
يستحيل بحسب الشرع تخلف كل وكان الاولى للشارح ان يمثل
بعكس ما ذكره من المثال لايهام وجوب ذلك واعلم
ان الجايز مرادف للممكن عند المتكلمين بخلاف المناطقة
فان الامكان عندهم قسمان خاص وهو الامكان عند
المتكلمين وعام وهو اعم من ذلك لصدقه بالواجب
لتعلق علم الله بعدم وقوعه الاولى ان يقول

لعدم

لعدم تعلق العلم بوقوعه لان العلما قالوا علم الله
المشبه لعلمنا التصديقي تابع لتعلق الارادة وقد ورد
في الحديث فما شا الله كان وما لم يشا لم يكن فالمناسب
لكون تعلق العلم التصديقي تابعا لتعلق الارادة وقد
قيل ما لم يشا لم يكن ان يقال لعدم تعلق العلم الخ وتوهم
ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فمنظور فيه للعلم
الشبيه بالتصوري واما العلم التصديقي فهو تابع
لتعلق الارادة وهذا ظاهر بالنسبة للحادث فالانسان
يتعلق علمه اى ادراكه بالشي ثم تتعلق به ارادته ثم
يصدق به ويقاس الغايب على الشاهد فظهر من هذا
ان علمه تعالى المشابه لعلمنا التصديقي قد ينتفي كما
في الامور التي لم تتعلق بها الارادة واما علمه المشابه
لعلمنا التصوري فلا ينتفي اصلا لتعلقه بجميع اقسام
الحكم العقلي ومن المعلوم ان العلم بوجود الثواب للكافرين
وبوجود العقاب للطايعين علم تصديقي ولم تتعلق
به الارادة فلا يتعلق به العلم فكان المناسب للشارح
يقول لعدم تعلق علم الله بوقوعه كوجود الثواب
للكافرين اى فوجوده مع عدم تعلق العلم به محال
لانه لو وجد ذلك لكان بغير ارادته لان عدم تعلق
العلم به لعدم ارادته ووقوع شي بغير ارادته تعالى
محال المقدمة الثانية اعلم الخ المناسب لقوله
سابقا المقدمة الاولى في كذا ان يقول هنا المقدمة
الثانية في اضرب الاستدلال اعلم الخ الاستدلال

بالسبب لخ وهذه طريقة الفقها والاصوليين فيستدلون
بالعلة على المعلول فيقولون هذا الخمر شربه حرام لاسكاره
فقد استدل بالسبب وهو الاسكار على المسبب وهو
الحرمة لان السبب فى تعلق الخطاب باجتناب الخمر نفس
الاسكار وكالاستدلال بمس النار على احتراق الممسوس
فتقول هذا الثوب محترق لماسة النار له واذا اردت ان
تركب من ذلك قياسا منطقيا جعلت العلة حدا وسطا
وقلت الخمر مسكر وكل مسكر حرام او هذا الثوب مسته
النار وكل ما مسته النار فهو محترق وهذا الدليل يسمى
عند الاصوليين بقياس العلة ويسمى عند المناطقة
بالبرهان اللمى لان الحد الاوسط فيه يصلح جوابا
للسوال بلم فان قيل لم كان الخمر حراما فيقال لانه مسكر
كالاستدلال باحتراق الشى اى فنقول هذا الجسم
مسته النار لاحتراقه فان اردت ان تركب ذلك قياسا
منطقيا جعلت المسبب حدا وسطا فنقول هذا الجسم
محترق وكل محترق مسته النار ينتج هذا مسته النار و
هذا يقال له برهان انى لان الحد الاوسط فيه يفيد
انية النسبة اى تحققها ومنه الاستدلال بوجود
الاثر على الموثر وهذا شان اهل الكلام وذلك كقولك
العالم صنعة وكل صنعة لها صانع ينتج العالم له صانع
فالاثر كالعالم والموثر كالمولى فالمولى يقال له سبب
موثر الاستدلال باحد مسببى سبب لخ اى فاذا
كان مسببان لهما سبب واحد وانت تعرف احد المسببين

ويجهل

وتجهل الاخر فتستدل بالمسبب الذى تعرفه على الذى تجهله
مثلا مجاورة النار سبب فى الحرارة وفى الغليان فاذا
كنت عالما بالغليان دون الحرارة لبعدك من الما مثلا
فتقول كلما وجد الغليان وجدت المجاورة للنار وكلما
وجد مجاورة النار وجدت الحرارة ينتج كلما وجد الغليان
وجدت الحرارة فقد استدل باحد المسببين على وجود
المسبب الاخر وهذا الاستدلال راجع للقسمين الاولين لان
فيه استدلالا بسبب على مسبب وبالعكس وكذا يقال
ان الانسانية تستلزم الكتابة بالقوة والتعجب بالقوة
فتستدل باحدهما على الاخر فتقول كلما كان كاتبا بالقوة
كان انسانا وكلما كان انسانا كان متعجبا بالقوة ينتج
كلما كان كاتبا بالقوة كان متعجبا بالقوة فان غليانه
وحرارته لخ قد يقال ان الغليان مسبب عن الحرارة القوية
المسببة عن مجاورة النار وح فالاستدلال بالغليان
على وجود الحرارة من الاستدلال بالمسبب عن السبب و
قد يجاب بان هذا بحث فى المثال وهو لا يضر لان القصد
به ايضاح الكلام الرابع لخ اعلم اننا نتفق مع
المعتزلة على وجود ذات البارى وانها عالمة ونختلف
معهم فى وجود قيام العلم فنحن نقول بين العالمية وقيام
العلم التلازم العقلى فنستدل بالكون عالما على قيام العلم
به والمعتزلة يقولون ليس له صفة يقال لها العلم قائمة
به فان قلت ان هذا يرجع للاستدلال الثانى لانهم
يقولون ان بين المعانى والمعنوية تلازم والمعانى

علة فى المعنوية وحينئذ فالاستدلال بالمعنوية على المعانى
من قبيل الاستدلال بالمسبب على السبب فهو عين القسم
الثانى فاوجه جعله قسما رابعا والجواب ان من
جعلها اقساما اربعة يريد بالسبب الذى يستدل عليه
بالمسبب السبب المؤثر فى نفس الامر كالمولى بالنسبة
للعالم او فى الظاهر كالنار بالنسبة للاحراق ومراده
باحد المتلازمين ما ليس احدهما مؤثرا وذلك كالعلم
فانه لم يؤثر فى العالمية فصح كون الاقسام اربعة
واما من جعلها ثلاثة اقسام فقد نظر الى مجرد الملازمة
كان احدهما مؤثرا ام لا فالخلاف فى الحقيقة لفظى
ان يكون له سبب اى مؤثر فيه تعالى ابرزه من العدم
الى الوجود بل الله هو السبب فى ايجاد العالم والعالم
مسبب الا ان السبب لما كان خفيا لعدم الاطلاع
عليه والمسبب ظاهر لمشاهدتنا فاستدللنا بالمسبب
اعنى العالم على ذلك السبب فتامل ويعنى هذا الخ
اى وبالعلة التى قيلت فى الاول يبطل الثالث فيقال
فى بطلانه انه ليس هناك سبب اثر فى المولى سبحانه
وفى غيره حتى يستدل بذلك المسبب الاخر على المولى لانه
لوجوب وجوده يستحيل ان يكون له سبب مؤثر فيه
اذا عرفت هذا لما ذكر سابقا ان اول ما يجب على
كل من بلغ عاقلا النظر فيما يوصله لمعرفة صانعه شرع
الان فى بيان النظر الموصل لمعرفة وجود الصانع
فذكر لذلك طريقين طريق النظر بوجود المستدل خاصة

وطريق

وطريق النظر بوجود العالم جملة وعبر باذا للجزم
بوقوع الشرط ايها المقلد اجرى الكلام على المقلد
مع ان الكلام اولا فى المكلف حيث قال واعلم ان اول ما
يجب قبل كل شىء على من بلغ النظر فيما يوصل لمعرفة صانعه
وهو اعم لصدقه بالمقلد وغيره لان غير المقلد داخل
فى الخطاب بالطريق الاولى فلذا لم يصرح بذكره تامل
الناظر لنفسه اى بعين البصيرة التى هى عين فى
القلب كعين الراس بعين الرحمة الاضافة لادنى
ملابسة اى المقلد الحامل له على النظر لنفسه بعين
بصيرته الرحمة والشفقة عليها فاقرب شىء مبتدا
وقوله يخرجك صفة لشىء وقوله ان تنظر خبر وقوله فاقرب
شىء الاضافة للاستغراق اى فاقرب الاشيا لان اقرب
لا يضاف الا لمتعدد يخرجك عن التقليد اى فى عقيدة
الوجود لا انه يخرجه عن التقليد فى العقايد عموما كما هو
ظاهر العبارة وذلك نفسك اى وذلك الاقرب
نفسك وفيه ان النفس هى العلة فكيف تكون اقرب
الاشيا اليه مع ان الاقرب للشىء غيره واجيب بان المراد
بالنفس الهيكل المخصوص المركب من الروح والجسم
والمراد بالمقلد المخاطب فيما مر النفس المتفكرة وهى
الروح او يقال ان فى الكلام حذف والاصل ان تنظر فاقرب
الاشيا الى هدايتك وذلك اى اقرب الاشيا الى هدايتك
نفسك فان قلت ان الهيكل قريب فكيف يشير اليه
باشارة البعيد قلت انما اشير اليه باشارة البعيد

للاشارة الى ان الهيكل اذا اتصف بصفات الكمال حصل
لها العلو والارتفاع الى اعلا مكان لكن قد يقال انه حال
الخطاب والاشارة له لم يكن متصفا بصفات الكمال فتامل
وفى انفسكم هو خبر لمحذوف اى آيات وعلامات
دالة على وجود الصانع افلا تبصرون اى افلا تنظرون
فيها نظر متبصر والفا عاطفة على محذوف هو مدخول
همزة الاستفهام اى اعميتم فلا تبصرون او ان الهمزة
مقدمة من تاخير والاصل فالا تبصرون فتعلم الخ
هذا اشارة لدليل اقترانى اثبت به صفة الوجود للمولى
ذكر المص صغراه وهى ان تقول انا لم اكن ثم كنت وحذف
كبراه للعلم بها وهى وكل من لم يكن ثم كان لابد له من موجد
يوجده ينتج انا لابد لى من موجد يوجدنى وقد ذكر المص
النتيجة بقوله فتعلم ان لك الخ واشار المص بقوله فتعلم
على الضرورة اى بالضرورة اى ببداهة العقل الى ان الصغرى
ضرورية فلا يحتاج اثباتها لدليل لاستحالة الخ ظاهره
ان هذا دليل للنتيجة وفيه ان النتيجة لا يحتاج لاثباتها
بالدليل لان الذى يحتاج لاثباته بالدليل انما هو المقدمات
فاذا كانتا نظريتين او احداهما فيقام عليه الدليل
وان كانا ضروريتين فلا يحتاج لدليل والنتيجة اثباتها
تابع للمقدمات والدليل الذى ذكره هنا صغراه ضرورية
وكبراه قيل كذلك وقيل نظرية تحتاج للدليل وكان
الاولى للمص ان يقول لاستحالة ان يوجد لا الشيء ويجعل
ذلك دليلا للكبرى المطوية الا ان يقال ان هذا تعليل
لمحذوف

لمحذوف والاصل فتعلم ان لك موجدا اوجدك ولا بد ان
يكون غيرك لاستحالة الخ والا لامكن الخ اى والا
يستحيل ان توجد نفسك بل امكن ذلك فتقول لا يصح
لانه لا يمكنك ان توجد غيرك وايجاد الغير اهون عليك
ثم ان هذه الشرطية لما تضمنت دعوتان احداهما امكان
ايجاد الغير والاخرى ان ايجاد الغير اهون اتى المص ر
بسندها بعد فاتى بقوله لما واتى لك سندا للطرف
الاول وبقوله وانما قلنا الخ سندا للطرف الثانى لما
فى ايجادك نفسك من التهافت اى بخلاف ايجادك لغيرك
فانه لا تهافت فيه فلذا كان ايجاد الغير اهون من ايجاد
النفس من زيادة التهافت اى التنافى والتساقط
واضافة زيادة لما بعده للبيان وقوله والجمع بين الخ عطف
تفسير وهو تقدمك على نفسك اى من حيث الفاعلية
وقوله وتاخرك عنها اى من حيث المفعولية فالمراد التقدم
والتاخر فى الزمان اى واذا بطل كون الفاعل مفعولا
لنفسه بطل كون الشخص يوجد لنفسه كما اشار له
المص بقوله فاذا كانت ذاتك نفس فعلك الخ
نفس فعلك اى نفس مفعولك فاراد بالفعل الحاصل
بالمصدر المضمون ما سبق اى ما تضمنه ما
سبق من العبارات وقوله وهو الخ بيان لمضمون ما سبق
وفى الكلام حذف مضاف اى وهو ضعف القول بالتقليد
لان الضعف لا يتعلق بالتقليد نفسه وانما يتعلق
بالقول به والانسب جعل الاشارة راجعة لعدم كفاية

التقليد اى اذا علمت انه لا يكفى وان صاحبه لا ينجو من النار
لان هذا هو المعلوم مما تقدم للاستدلال اللام له
للتعليل اى وكيفية نظم القياس لاجل الاستدلال على وجود
الصانع بالنفس وقوله ان تقول خبر الكيفية وفيه ان
القول ليس هو كيفية النظم بل الكيفية نفس المقول الا ان
يقدر مضاف اى مقول ان تقول انا لم اكن الخ الحاصل
انه ذكر مقدمات ثلاثة كلها منتسبة لما قاله المتن الا ان
الاخيرة اخصرها والاولى اوضحها واما الثانية تتصف
بشئ منهما وقول الش كلها بمعنى واحد لا يسلم الا فى الثانية
والثالثة لان حادث بمعنى موجود بعد عدم واما الاولى
فيها سبق العدم على الوجود الا ان يقال ان المال واحد
وان اختلف المفهوم لان الاولى الملحوظ فيها اولا العدم
بخلاف الثانية والثالثة فالملحوظ فيهما اولا الوجود
فنتج هذا البرهان جعل ما ذكر برهانا واحدا له
نظرا للمعنى والاولى فى اللفظ والعنوان براهين ثلاثة
لان كل عاقل الخ هذا تنبيه لا دليل والا فالامور
الضرورية لا يحتاج لدليل وقوله فى ان هيئة اى وهى
هيكله المخصوص وبها اى بتلك الهيئة تحققت
الحقيقة الانسانية اى فى الخارج لان الحقيقة لا توجد خارجا
الا بجزئياتها ومن جملتها هذه الهيئة مثلا راجع
لقوله فى ان هيئته الخ اى لا يرتاب فى ان هيئته ولا فى ان
هيئة زيد ولا عمرو كان معدوما الخ كانت معدومة
الخ هذا يناسب القضية الاولى التى لوحظ العدم فيها انه

اولا فمنهم من يدعى الخ حاصله انه اختلف فى دلالة الحدوث
على الصانع هل هى ضرورية او نظرية كما اختلف فى الامكان
ايضا جعل دلالته عليه ضرورية او نظرية والمناسب لقول
الش الحاكمة بافتقار كل حادث الى محدث المبنى على الاستدلال
بالحدوث لا الامكان لا تفتقر الخ هذا فى قوة التفسير
على حذف اى منهم من يدعى انها ضرورية لان لزوم الموجد
للحادث بين بالمعنى الاخص فمتى تصور الطرفان جزم له
العقل باللزوم ولا يفتقر الى وسط وحينئذ فمتى صدق بانه
حادث صدق بان له موجدا اوجده غيره ولا يتاتى الايجاد
الا من فاعل موجود واما كونه قديما او لا قادرا او لا مريدا
او لا فيحتاج اخر يبرهن عليه حتى قال اى انتهى الامر
الى ان قال فى فطرة اى خلقة والمراد بالطبع السجية
واضافة فطرة لما بعده بيانية اى مركوزة فى فطرة هى
طبع الصبيان من حيث لا يدرك اى من مكان لا يدرك
فيه اى فى مكان لا يدرك الخ لا مصدقك هذا صادق
بانه يكذبك وبان يتحير والمراد الاول فكان على الشارح ان
يقول لا يصدقك بل يكذبك فان الحمار الذى هو
ابلد الحيوانات فى فطرة البهائم اى فى خلقه هى
البهائم ان حصول صوت الخ اى فتلك القضية
مركوزة فى غير العاقل وحينئذ فالكبرى القائلة وكل حادث
فله محدث معلومة للبهائم حصول صوت الخشبة
بدون الخشبة اى مع ان الخشبة فاعل الصوت كما اذا
وقعت الخشبة بنفسها من اعلى لاسفل فالصوت لها

وهى الفاعل فقوله بدون مخصص اى التى هى الفاعل
ومنهم من يقررها الخ المناسب لما تقدم ومنهم من يقول انما تقربه
من يقررها اى يثبتها بوسط اى بدليل فيقول
الاوضح ان يقال فى تقرير ذلك الدليل لو لم يكن للحادث
موجدا وجده غيره لكان حادثا بنفسه لكن التالى باطل
اذ لو حدث بنفسه لزم ترجيح احد الامرين المتساويين على
الاخر بلا مرجح لكن التالى باطل لما فيه من التنافى اى الجمع بين
المتنافيين اى وهو كون المساوى الذى هو غير راجح راجحا
فى الوقت المعين اى كيوم الجمعة والعقل لا يمتنع
الخ اى بل العقل يجوز وجوده يوم الخميس او السبت
باوقات اى اوقات ساعات قد تفنن فى التعبير حيث
عبر اولا باوقات وثانيا بساعات مع ان الاوقات هى
الساعات احد الامرين المراد بالامرين المتساويين الوجود
والعدم وقوله والامكان الخ اى والا نقل انه يفتقر بل قلنا
بعدم الافتقار لكان احد الامرين الخ المراد بهما الوجود فى الوقت
المعين وعدم الوجود فيه والمراد باحد الامرين الوجود
وقوله مساويا اى لغيره وهو العدم وقوله لذاته اى لاجل
ذاته لا لامر خارجى وقوله راجحا اى عن العدم لاجل ذاته
وقوله وهو محال ضرورة اى لما فيه من جمع بين متنافيين
وهو كون المساوى راجحا لذاته اما لو كان الشىء مساويا
لغيره لذاته وراجحا عليه لعارض فلا ضرر الا ترى
وجود الممكن الذى اراده الله مساو لعدمه وترجح الوجود
على العدم بارادة الفاعل فهذا كما يكون الشى ممكنا لذاته
واجبا

واجبا او مستحيلا لذاته فتعين الخ من هنا الى قوله
بمرجح هو ما انتجه الدليل المتقدم واما قوله منفصل عن
الحادث الخ فهو دعوة اخرى يأتى دليلها وكذلك كون ذلك
المرجح هو الفاعل المختار دعوة يأتى دليلها ومعنى كون
المولى منفصلا عن العالم انه ليس جزءا منه ولا قائما به
كالعرض وهذا اى ما ذكر من الاستدلال على الكبرى بهذا
الدليل بالنسبة للممكن الخ اعترض بان هذا ينافى ما تقدم
اذ ما تقدم مبنى على ان منشأ احتياج العالم الى الصانع
الحدوث وهذا يفيد انه الامكان والجواب ان المراد بقوله
فنقول ان الحادث اى الممكن فالمراد بالحدوث المشرب بالامكان
لقبوله اى الممكن اياه اى العدم بلا سبب وهذا بخلاف
الوجود فانه يقبله لسبب واعترض بان القبول امر ذاتى
نفسى للممكن لا انه لسبب وحينئذ فكان الاولى ان يحذف قوله
لقبوله لانه يوهم انه ليس ذاتيا للممكن والجواب ان المراد بالقبول
الحصول بالفعل اى ان العدم يحصل بدون سبب بخلاف الوجود
فلا بد من سبب فاظهر فى الاحتياج اى فالممكن من حيث
وجوده اشد ظهورا فى الاحتياج الى الصانع من نفسه عند
التساوى والحاصل ان الممكن من حيث وجوده اشد ظهورا
فى الاحتياج للصانع من نفسه عند التساوى فاذا كان
عند تساوى الوجود والعدم يحتاج وجوده لصانع
فاحتياج وجوده للصانع على القول بعدم التساوى من
باب اولى تأمل لئلا يلزم ترجيح الوجود المساوى
والصحيح ان العلم اى التصديق لكن اعترض بان

القول المقابل القايل انها ضرورية فاسد لان الذى يقابل
الصحيح انما هو الفاسد مع انه صحيح الا ان يقال اراد
بالصحيح الراجح فمقابله مرجوح   ظن قوم انه ضرورى
اعلم ان بعض افراد الضرورى قد يكون فيها خفا وذلك كما
نحن فيه فبعضهم نظر لذلك الخفا فقال انه نظرى ومن نظر
لحصوله بادنى تامل قال انه ضرورى فقول الش الا انه يحصل
الخ اى فمن نظر للقرب قال بالضرورية ومن نظر للافتقار الى
الدليل قال بالنظرية وقوله ظن قوم اى كالرازى ومن
وافقه ثم انه لما كان قول هولاء القوم صحيحا بالنظر لما
ذكر الا ان الرازى وقع منه مبالغات فى ضروريتها اخذ
الش فى الرد عليه بقوله واما مبالغته الخ وقوله بانه اى
العلم بها   ممنوع عمومه فى الكلام حذف والتقدير واما
مبالغة المص بانه فى فطرة النسيان فلا تصح لانه ممنوع
عمومه فى جميعهم ثم ان هذا يقتضى ان المص ادعى العموم
مع انه لم يدع العموم ولا يقول به غاية الامر ان عبارته
ظاهرة فى العموم ولكن ليست نصا فيه فمن الجايز ان
المص يريد الجنس وح فلا يرد عليه ذلك المنع تامل
وانه اراد فى فطرة اكثر مميزهم الخ التعبير بالكثرة
يقتضى ان المنع الاول متعلق بارادة كل المميزين لا كل
الصبيان وح فغير المميزين لا كلام فيهم اصلا لكن قول
الش بعد لكن لا نسلم الخ يقتضى ان الاولى حذف اكثر وان
المراد فممنوع عمومه لجميع الصبيان وان اراد مميزهم
فنسلم الخ تامل   حتى يلزم ما ذكر اى من ان العلم بها ضرورى

وقوله

وقوله الا الضرورى اى بل يحصل عندهم العلم النظرى ايضا
كيف ونحن الخ الاستفهام للاستبعاد اى كيف لا علم
لهم الا الضرورى والحال انا نرى ان الصبيان لا يتفكرون الخ
اى ومن الجايز ان يكون من ذلك علمهم بان كل فعل لا بد له من
فاعل موجود له والحاصل انا نسلم ان العلم بالكبرى مركوز
عند مميزى الصبيان لكن لا نسلم انه ضرورى وانه لا علم
عندهم الا الضرورى بل لا ينفكون عن العلوم النظرية وهذا
العلم اعنى العلم بالكبرى من جملتها وقد يقال ان المص لم ينف
عن الصبيان العلم النظرى اذ غاية ما قال ان العلم بالكبرى
ضرورى حتى عند الصبيان وكون الصبيان عندهم علوم
نظرية او لا فشى اخر فمن الجايز ان يجوزه فيهم ويقول ان
العلم بتلك المقدمة ليس منه فتامل   ويتمحض العقل
فيها اى عن الوهم بحيث لا يعارضه الوهم وليس المراد ان
العلم متمحض لا يحتاج الى مقدمات نظرية وح فقوله
ويتمحض العقل فيها يرجع لقوله التى لا يعارضها شبهة فتامل
واما المبالغة بانه اى العلم بتلك المقدمة مركوز الخ
والمبالغة مبتدا خبره محذوف تقديره واما المبالغة فلا
تتم لان من العجب الخ وحاصله ان تقرر ذلك الامر وهو معنى
الكلية الواقعة كبرى فى قولنا هذا صوت خشبة وكل
صوت خشبة مولم لاشتماله حصول صوتها بدونها
ينتج هذا الصوت مولم عند الحيوانات انما هو لتكررها
على خيالها لا لكونه ضروريا كما ادعاه المص   مركوز
ايضا فى فطرة البهايم ايضا مقدمة من تاخير والاصل مركوز

فى فطرة البهايم ايضا اى كما انه مركوز فى فطرة الصبيان
فمن اعجب ما نذكره الخ لكونه ظاهر البطلان وقوله فلو قدر الخ
علة لقوله فمن اعجب تدرك قضايا اى تصدق بقضايا
كلية كالقضايا الواقعة كبريات مثل قولنا فى هذا الدليل
وكل صوت خشبة مولم ومثل قولنا وكل حادث فله موجد
واراد بلوازمها النتيجة لكن انت خبير بان النتيجة ليست
لازمة للكبرى فقط بل لها مع الصغرى وح فيجب ان يقدر
فى كلامه بان يقال قوله ولوازمها اى مع الصغرى او يقال
ان الكلية مع القاعدة وهى التى تكون دليلا فحسن اضافة
النتيجة اليها على انه لا مشاحة فى التعبير بعد فهم المراد
فتامل لم ينفر من صوتها اى لكون القضية الكلية
القايلة كل صوت خشبة مولم لم يصدق بها لكون صوتها
غير متقرر فى خياله فلو كانت مركوزة فى قلبه لنفر من صوتها
ضرب بها او لم يضرب بها اصلا ورد بانا لا نسلم ان البهايم
لا تنفر من صوتها بل تنفر منه ولو لم يضرب بها قط كما هو
مشاهد فان الفار مثلا اذا كان صغيرا فى حجره ثم خرج
انه عند اول رؤيته للانسان يهرب منه لكونه مركوزا له
عنده ايلامه له وح فادراك معنى تلك الكلية ليس للتكرير
على الحس بل لكونه ضروريا وهذا يقتضى ان الحيوانات عندها
علم ضرورى مع انه لا علم لها ولا ادراك والذى عندها مجرد
الهام عند سماعها الاولى عند سماعه اى الصوت
لان المسموع الصوت لا نفس الخشبة تخييل من حسها
اى من الاحساس بصوتها اى تخييل من سماع صوتها الالم

قوله

لمفارقته اى الحس المولم وهو الخشبة والاولى ان يقول
لمفارقته اى الحس المولم وعدم التمييز اى تمييز الالم عن الحس
اى وعدم انفصال الالم عن سماع الصوت وقوله والانفكاك
اى وعدم الانفكاك وهذا تفسير لعدم التمييز اى ان الالم
لا يتميز عن الحس اى لا ينفك عنه فى خياله فمتى وجد الحس
فيه وجد الالم كما ان السليم المراد به الملدوغ واطلاق
السليم عليه تفاولا ينفر من الحبل المبرقش اى والحال
انه يعلم انه حبل لمقارنة الاذى اى لهذا الشكل عند
الملسوع فاضافة مقارنة للاذى من اضافة المصدر
لفاعله وهذا اى تخييل الالم الحاصل للحيوان من سماع صوت
الخشبة وتخييل الايذى للسليم من رؤية الحبل المبرقش له
من الخيالات ان قلت هذا من الوهميات لان المستقر
فى ذهنه الخشبة معنى جزى والمخزون فى الخيال انما هو الصور
لا المعانى قلت لا مشاحة فى ذلك لان حكم الوهم يسمى
تخييلا كما نقله السعد عن الشفا لا من التمييز العلمى
اى المنسوب للعلم والمناسب ان يقول لا من افراد العلم الا
ان يقال هو من نسبة الشى الى نفسه للمبالغة قال
معناه اى معنى ما ذكر من قوله واما مبالغة الفخر الخ
وهذه الطريقة اى طريقة من يقول ان الكبرى نظرية و
يستدل عليها بوسط كما تقدم الى سبب اى فاعل له
مختار وهو الله تعالى وفى هذا اشارة الى ان الله تعالى
يقال له سبب من يشوب اى يخلط الحدوث بالامكان
ان قلت ليس فيما تقدم ذكر الامكان والحدوث فى الاستدلال

فكيف يكون ما تقدم طريق من يثبت الحدوث بالامكان
قلت الاهم هو الحدوث وقد استدل به في قوله انا لم اكن
ثم كنت ثم انه في تحقيق الكبرى والاستدلال عليها اعتبر
الامكان حيث التفت لترجيح احد الامرين المتساويين
والحاصل ان الكبرى معنون عنها بالحدوث ولكن ما
الدليل عليها بالامكان فاثبتا به الحدوث بالامكان
من حيث دليلها والا فالصغرى والكبرى لم نذكر فيهما
الا مادة الحدوث ولم نذكر فيهما الامكان ولكن حققت
الكبرى هنا الامكان لما تقدم انه يقال في الدليل انا
حادث وكل حادث لا بد له من محدث لان الحادث اذا
حدث في وقت معين فالعقل لا يمنع صحة الخ ما تقدم
والصحة هي الامكان واذا علمت ان الامكان انما اخذ
محققا للكبرى ولم يوخذ لا شطرا ولا شرطا في الصغرى
ولا في الكبرى تعلم ان قول المحشي طريقة من يثبت الحدوث
بالامكان اي على جهة الشرطية او الشطرية لا يسلم
لان طريقته من ذكر ثبوت الحدوث بالامكان في الصغرى
والكبرى كما ستراه وعلى هذه الطريقة اي طريقة
من يستدل على افتقار الحادث ليس قوله وقد اختلف
الخ كالعلة لما قبله كذا قرر والظاهر ان هذا استئناف
كلام في منشا احتياج الحادث الاولى ان يقول
في منشا احتياج العالم لاجل ان يأتي على كل من الطرق
الاربعة الا ان يقال مراده بالحادث الذات بقطع النظر
عن التعبير عنها بهذا العنوان فقيل الامكان

فعلى

فعلى هذا نقول في كيفية الاستدلال العالم ممكن وكل ممكن
لا بد له من سبب يرجح وجوده على عدمه او الحدوث
وعلى هذا فنقول في كيفية الاستدلال العالم حادث وكل
حادث له صانع وقيل مجموعهما الخ وعلى هذا وكذا
على القول بعده نقول العالم ممكن حادث وكل ما هو كذلك
فله صانع فعلى القولين الاخيرين هيئة الدليلين
واحدة كما سيأتي للشارح ولا نقول على القول الاخر العالم
ممكن بشرط الحدوث وكل ما هو كذلك فله صانع
كلها طرق موصلة اي وليس احدها ارجح من الاخر الا
ان طريقة الامكان بمجردها مناسبة للخواص وطريقة
الحدوث بمجردها مناسبة للعوام لظهورها واما الطر
الاخرين فمناسبين لكل منهما اما ان تعتبر في
الذوات اي في الاجرام لانها لم تكن ثم كانت وقوله او في
الصفات اي الاعراض لانها لم تكن ثم كانت وقوله وكان
الاولى ان يقول اما ان تعتبر في الذوات او الاعراض او
فيهما فتكون الطرق الموصلة ثمانية الخ وعلى ما
قلناه تكون اثني عشر من ضرب ثلاثة في اربعة وان
اسقط الخ هذا توجه الى تعرض لبعض الاشياخ
سقط طريقان هما الاستدلال بالامكان بشرط الحدوث
في خصوص الاجرام وخصوص الاعراض قوله وكذا عدها
الفخر اي ومثل عدنا لها ستة باسقاط طريق الامكان
بشرط الحدوث عدها الفخر وكذا عدها الفخر في
الاربعين اي في كتابه المسمى بالاربعين مسالة

يقتين

الصلاة لما كانت اشرف من الرضا لكونها مطلوبة للنبي عم في جانبها
بالجملة الاسمية التي هي اشرف من الفعلية وايضا تجدد الرضا وقتا
بعد وقت مما يلايم مقام الصحابة واتى بالدعا في قالب الجملة
الخبرية للتفاول بحصول ذلك قوله اصحاب رسول الله اتى بالاسم
الظاهر وهو لفظ الجلالة مع ان المحل للضمير تلذذا باسمه تعالى
قوله اجمعين اتى بهذا اللفظ الدال على الاحاطة والشمول
وان كان الجمع المعرف دالا على العموم ردا على بعض الفرق من اهل
الزيغ الذين يقولون ان بعض الصحابة لا يستحق رضا وبعضهم
يستحق فيرتكب التفصيل في جانب الصحابة قبحه الله او دفعا
لما يتوهم من ان هذا العام مخصوص بالبعض قوله وعن التابعين
دعى لهم لكونهم واسطة بيننا وبين الصحابة في ايصال الاحكام
منهم الينا واعاد لفظ عن اشارة الى ان الرضا المطلوب لهم دون
المطلوب للصحابة قوله ومن تبعهم اى من تبع التابعين ثم ان
مقتضى النكتة التي قلناها في الاتيان بعن في قوله وعن
التابعين ان يقول هنا وعن من تبعهم الان يقال هذه
نكتة تلتمس بعد الوقوع والنزول قوله الى يوم الدين هذا
الاغيا راجع الى عموم من فالى متعلقة بمحذوف فكانه يقول
ومن تبعهم تبعا متجددا طايفة بعد طايفة وهكذا الى
يوم القيامة الدين وليس الاغيا راجعا لقوله ومن تبعهم
بحيث تكون الى متعلقة به لئلا يقتضى ان يكون الدعا
انما هو لمن وجد في زمنهم واستمر باقيا وتابعا لهم في
الاحسان الى يوم الدين لان المعنى حينئذ ومن تبعهم باحسان
تبعا مستمرا الى يوم الدين وهذا لا يصدق الا على الخضر

والياس

والياس على القول ببقايه هذا والمراد بيوم الدين يوم الجزا
وهو يوم القيامة لان الدين يطلق على الجزا وعلى الاحكام
الشرعية ويحتمل ان المراد بيوم الدين يوم الانقراض على اليوم
الذي فيه النفخة الاولى واعلم ان النفخة الاولى يموت بها الكفار
وقبلها تاتى ريح لينة تقبض بها ارواح المومنين اذا علمت
هذا فقول المص ومن تبعهم الى يوم الدين لا يتم لان اتيان
الطوايف التابعين في الاحسان لا تستمر الى يوم الدين
بالمعنيين والجواب انا نقدر في كلامه مضافا فالصحة
المعنى اى قرب يوم الدين وقوله باحسان الباء فيه للملابسة
والمراد بالاحسان اصل الايمان المنجى فيشمل العصاة وليس
المراد به الايمان الكامل ولا الاحسان بالمعنى المتعارف وهو
المشار له في الحديث ان تعبد الله الخ لان مقام الدعا ينبغى
فيه التعميم قوله اعلم هذا خطاب لكل مكلف او لكل مطلع
على هذا التاليف وان كان اصل الخطاب ان يكون لمعين و
المراد بالصدر القلب بمعنى النفس والمراد بشرحها توسيعها
اى تهيئتها وجعلها مستعدة لقبول المعانى والمعارف بازالة
الرعونات منها والرانات الناشية من ارتكاب المعاصى
وقدم الدعا للنفس على الطلوب لانه يطلب البداة
بالنفس في مقام الدعا قال تعالى حكاية عن سيدنا نوح رب
اغفر لى ولوالدى ولمن دخل بيتى مومنا الخ وعبر بالجملة
الفعلية المفيدة للتجدد لان تجدد الشرح مما يلايم حال
المدعو له وعبر بالماضى تفاولا بانه حصل واخبر عنه قوله
ويسر اى سهل وقوله لنيل اى لتحصيل الكمال وقوله في الدارين

لتركبهما من الاولين اى من الامكان فقط او الحدوث
فقط وفى العبارة تسامح لان المركب من الاولين في
حقيقة هو الاول من الاخيرين لا كل منهما لكنه اطلق
التركيب على مطلق الاجتماع تامل والفرق الخ لما كانت
هذه الطرق منها ما يتاخر فيه العلم بحدوث العالم عن العلم
بالصانع ومنها ما يتقدم فيه العلم بحدوث العالم على
العلم بالصانع اشار الشارح لذلك بقوله والفرق الخ
بين الامكان المجرد اى عن اعتبار الحدوث شرطا او شطرا
وقوله وبين غيره من الطرق اى الثلاثة وهى الاستدلال
بالحدوث فقط والاستدلال بالحدوث والامكان معا و
الاستدلال بالامكان بشرط الحدوث ان العلم بحدوث
العالم يتاخر فى مسلك طريق الامكان عن العلم بالصانع
وذلك لاننا اذا تاملنا وعلمنا ان العالم ممكن لافتقاره
وقلنا كل ممكن له صانع فغاية ما علم ان العالم له
صانع واما كون العالم حادثا ولا فشئ اخر اذ لا يلزم
من كون الشئ له صانع ان يكون حادثا الا ترى ان
اهل السنة من الاعاجم كالسعد والسيد وامثالهما
يقولون ان الذات العلية موثرة فى الصفات بطريق
التعليل ولكن لا يقال انها حادثة بمعنى انها موجودة
بعد عدم انا اذا حققنا اى اثبتنا بالدليل وقوله
لا ارجحية لاحدهما على الاخر بذاته اى بل الارجحية من
حيث تعلق العلم والارادة وقوله ويدل على ذلك اى على
عدم الارجحية المذكورة وفى بعض النسخ اذا حققنا

ان العالم

ان العالم ممكن بذاته ويدل على ذلك افتقاره اى ويدل
على امكانه افتقاره ويرد عليه انهم يستدلون بالامكان
على الافتقار لا العكس كما هو قضية كلامه وحينئذ فالاولى
حذف هذا وقد يجاب بانهما متلازمان فيصح الاستدلال
بكل منهما على الاخر وان كل ممكن بذاته من حيث هو
هذه حيثية اطلاق اى سواء كان موجودا او معدوما
والاولى حذف قوله بذاته اذ هذا يوهم ان هناك
ممكن بغير ذاته الا ان يقال انهما مقدمة من تاخير و
الاصل وكل ممكن من حيث هو قابل للوجود والعدم
بحسب ذاته اى بقطع النظر عن عارض تعلق العلم
والارادة بوجوده ثم بعد هذا فما قاله الشارح قضايا
ليست مركبة على صورة قياس بل قضايا متلازمة وكان
الاولى له ان يقول اما اذا حققنا ان العالم ممكن وكل ممكن
قابل للوجود والعدم فالعالم قابل للوجود والعدم
وكل ما هو كذلك فوجوده ليس من ذاته فالعالم وجوده
ليس من ذاته وكل ما هو كذلك فوجوده من غيره ينتج
لك العالم وجوده من غيره فثبت لك من هذا ان العالم
له صانع مغاير له وكونه واجب الوجود اولا وكونه
فاعلا مختارا او بطريق التعليل او بالطبع فشئ اخر
يحتاج لدليل فلذا اشار بعد بقوله ثم ذلك الغير الخ
الى دليل كونه واجب الوجود واشار بعد بقوله
فنقول صانع العالم الخ الى دليل كونه فاعلا بالاختيار
والا لافتقر الخ اى والا بان لم يكن واجب الوجود

لذاته بل وجوده من غيره لافتقاره الى من اوجد العالم ولابد
ان ينتهى الى واجب الوجود لانه اذا لم ينته الى واجب الوجود
للزم اما الدور ان رجع للاول او التسلسل اذا لم يصل
الى نهاية والدور والتسلسل محال فما ادى اليه وهو
عدم الانتهاء المذكور محال فكان نقيضه وهو الانتهاء واجبا
صانعا بالالزام الذاتى اى بحيث يكون الصانع
الذى هو المولى علة او طبيعة فى وجود العالم
فلا يكون العالم حادثا بل قديما اى لعدم عليته وطبيعته
واعلم ان قول الفلاسفة ان العالم قديم مرادهم الانواع و
اما الافراد فهى حادثة عندهم كما يقول اهل السنة
كما يقول الفلاسفة اراد بهم ما يشمل الطبايعيين
واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار هذا مقابل
للزوم الذاتى لا اللزوم مطلقا لان الصنع بالاختيار
يجامع اللزوم العرضى وهذا لتعلق ارادة المولى بايجاد
العالم فوجود العالم حينئذ لازم عرضى فيكون العالم
حادثا اى لان الفاعل بالاختيار لا يقارنه مفعوله
والا لما كان مختارا الذى نظرك الخ اى فكما ان نظر
السنى على وجود الصانع الامكان كذلك نظر الفلاسفة
على وجود الصانع الامكان فيطلقون على العالم انه ممكن
لكن يفسرون الممكن بما كان وجوده من غيره فيقولون
فى الاستدلال على وجود الصانع العالم ممكن بمعنى ان
وجوده من غيره لكونه علة فيه او مؤثرا فيه بطبيعته
وكل ما كان كذلك فله موجد اوجده ولا يقولون وكل

ماهو

[illegible]

ما هو كذلك فهو قابل للوجود والعدم لانهم يقولون بقدمه
والحاصل انهم يقولون بامكان العالم من جهة ان وجوده
من غيره ويقولون بقدمه من جهة اسناده لعلة قديمة
وهو يقارن علته واما السنى فيقول فى الاستدلال
على وجود الصانع العالم ممكن وكل ممكن قابل للوجود و
العدم وكل قابل للوجود والعدم فوجوده ليس من ذاته
وكل ما ليس وجوده من ذاته فوجوده من غيره فثبت بهذا
العلم بوجود الصانع كما ثبت بدليل الفلاسفة وان
لم يهتد هو اليه اى بضمير المنفصل لتاكيد عدم الاهتدا
والعالم يكن مهتديا لانه يقول بقدم الافلاك وقدم انواع
العالم اوجبه لذاته فى بعض النسخ اوجده لذاته
وهى احسن لانه عليها يكون قوله بعد لذاته ليس مستغنا
عنه بخلافه على نسخة اوجبه اى واذا كان اوجبه فيكون
علته فيه او اقتضاه بطبعه اى اوجده بذاته
لكن مع توقف على شروط وانتفا موانع وانما عبر اولا
باوجده وثانيا باقتضاه تفننا وجهات التاثير
منحصرة الخ اى من انحصار العام فى الخاص لان جهات
التاثير اعم من الثلاثة باعتبار العقل لان العقل يجوز
اكثر من ذلك وان كانت لا تخرج فى الواقع عن ثلاثة وجوه
فالحصر استقرائى لا عقلى وفى بعض النسخ وجهة التاثير
منحصرة الخ وعليها يكون الحصر من انحصار الكلى فى جزئياته
اما ان يصح من الترك اى والفعل وقوله او لا يصح
منه اى الترك والاول اى وهو المؤثر الذى يصح منه

الترك وقوله الثاني اي المؤثر الذي لايصح منه الترك وقوله
اما ان يتوقف افتقاره اي تاثيره وقوله والاول اي المؤثر
الذي لايصح منه الترك ويتوقف تاثيره على شرط وانتفا
مانع وقوله والثاني اي وهو المؤثر الذي لايصح منه الترك
ولا يتوقف تاثيره على شرط ولا على انتفا مانع والثاني
فقط العلة قد يقال ان قوله اولا الاخر يحتمل ان المراد انه لايتو
على شي اصلا او يتوقف على شي لكن ليس شرطا ولا انتفا مانع
وح فلا يصح قوله والثاني العلة لان العلة قاصرة على
الامر الاول ولهذا قلنا ان الحصر في الثلاثة استقرائي لا
عقلي خلافا لظاهر الش فان قلت ان حصر الفاعل في
الثلاثة لايصح وذلك لان من افراد الفاعل الفاعل بقوة
اودعت فيه وح فالاقسام اربعة لا ثلاثة والجواب ان
الفاعل بقوة عند من قال به وهم المعتزلة يقولا انه من
افراد الفاعل بالاختيار ويعترف بحدوث العالم فيقولون
ان العبد فاعل بالاختيار ويفعل فعل نفسه بقدرته التي
اوجدها الله فيه تامل كالعلة الكاف استقصائية
وقوله كطبيعة اي كالطبيعة وكان الاولى زيادتها لتعادل
ما قبلها لاستحالة الاختلاف الخ اي لان تاثيرهما
بالمناسبة الذاتية ومن كان تاثيره كذلك لايؤثر في
المختلفات لما يلزم عليه من الجمع بين الضدين
وفاعل العالم الخ هذه كبرى لقياس من الشكل الثاني
تضمن صغراه قيل لان ما يؤثر كذلك وحاصله ان
العلة والطبيعة لايخصصان مثلا عن مثل وفاعل

العالم قد خصص مثلا عن مثل ينتج ان العلة والطبيعة
ليسا صانعين للعالم واذا بطل كونهما صانعين للعالم
تعين ان يكون الصانع له مختارا لان جهات التاثير ثلاثة
واذا بطل اثنان منها تعين الثالث وقوله فتعين الخ
مفرع على النتيجة المحذوفة التي قد علمتها فنقول الخ اي
اذا علمت ما تقدم من القياس فنقول لك يتفرع عليه قياس
اخر صغراه اخذت مما تقدم وهي العالم موقع بالاختيار
ولكون هذه اخذت مما تقدم لم تحتج لدليل وقوله وكل
موقع بالاختيار حادث هذه الكبرى لكونها لم تعلم مما
تقدم وكانت في حد ذاتها نظرية ذكر لها دليلا بقوله
اذ اختيار وجوده الخ فنقول ح اي حين كان
الفاعل موجدا بالاختيار اذ الاختيار الخ هذا
دليل للكبرى ولما كان هذا الدليل نظريا اقام عليه
دليلا اشار له بقوله والا كان تحصيل حاصل وحاصله
قياس استثنائي وتقريره ان تقول لو لم يكن اختياره
الوجود يستلزم سبق العدم لكان اختياره تحصيل
حاصل في الوجود لكن تحصيل الحاصل باطل لانه محال
فبطل المقدم فصح نقيضه وهو ان اختيار الوجود
يستلزم سبق العدم وهو المدعى فقول الش والا كان
الخ هذه هي الاستثنائية وحذف الشرطية لظهورها
وقوله والا كان اي اختيار الوجود ذا تحصيل الحاصل
وقوله في الوجود ظرف للحاصل من ظرفية الموصوف
في الصفة اي والا كان اختيار الوجود صاحب تحصيل

للعالم المتصف بالوجود فالحاصل مصدوقه العالم فالعالم
اذا كان موجودا كان اختيار وجوده اختيارا لايجاد
شئ موجود وهذا عبث باطل   وثبوت بالنصب
عطفا على تحصيل اى وكان اختيار وجوده ذا ثبوت
تمكن اى تاثير فراده بالتمكن التاثير ولو حذف ثبوت
كان اظهر وقوله مما من بمعنى فى وما واقعة على وجود
اى وكان اختيار وجوده تاثيرا فى موجود ليس متصفا
بالعدم بل بالوجود واذا كان اختيار الوجود تاثيرا منه
فى موجود متصف بالوجود كان ذلك تحصيلا للحاصل
فهذا راجع لما قبله   كيف تاخر الخ وذلك لانك منه
تقول العالم ممكن وكل ممكن فله موجد ثم تبطل كون
ذلك الموجود علة او طبيعة فيثبت ان الله فاعل بالاختيار
وهذا يستلزم ان يكون العالم موقعا بالاختيار فتضم
لذلك كبرا قابلة وكل موقع بالاختيار حادث ينتج العالم
حادث فقد تاخر العلم بحدوث العالم فى هذه الطريقة
عن العلم بوجود الصانع بخلاف غيرها من الطرق لان
حدوث العالم اما دليل على وجود الصانع او جزء
دليل عليه او شرط فى دليله وعلى كل فالعلم به من
باب العلم بالدليل والعلم بالصانع من باب العلم
بالمدلول والعلم بالدليل سابق على العلم بالمدلول
يعنى غيرك الخ اى بالعناية لان كونه غيرا لم
يعلم من الدليل المتقدم بل من شئ اخر وذلك لان
الاستدلال بالنفس وانها لم تكن ثم كانت انما ينتج ان
لها

ان لها موجدا على سبيل الاطلاق وهل هو مغاير اولا
يحتاج لنظر ثان فتقول اذا تبين حدوثها وانها لم تكن
ثم كانت فوجودها حادث اما ان يحصل اتفاقا او يحصل
بموجد باطل حصولها اتفاقا لما يلزم عليه من اجتماع
التساوى والرجحان المتنافيين واذا لم يكن وجودها منه
النفس اتفاقا بل لموجد فهذا الموجد اما ان يكون
عينها او غيرها الاول باطل لما يلزم عليه من التهافت
كما تقرر فتعين الثانى وهذا نظر اخر فقول الشارح يعنى
غيرك لم يرد به انه من نتيجة ذلك البرهان وانما اراد
التنبيه على ان موجدك يجب ان يكون غيرك
بدليل ما بعده اى وهو قوله لاستحالة ان يوجد الانسان
نفسه   وهذا اى قوله ان لك موجدا الخ نتيجة
الدليل فالاشارة لصدر الكلام وكان الاولى للشارح ان
يقدم الاشارة قبل العناية   لاستحالة الخ علة لكون
الموجد لك غيرك فقوله بعد لزم ان يكون المرجح غيرك
المناسب ان يريد هنا ويقول لاستحالة ان توجد نفسك
لان ما قدمه من قوله يعنى انك الخ انما هو توطئة للعلة
لان قصده ضم المعلول للعلة والمعلول هو الذى لوحظ
بطريق العناية الاولى وغاية ما قاله بدليل ولم يذكر
ربط العلة بالمعلول   قدرة على اختراع مثله ان
قبل القدرة للعبد عرض لا بقاء لها فكيف يتعلق منه
بالشئ وبمثله قلت الكلام مفروض فيما لو كان له
قدرة يصح التاثير لها باقية على انه لو فرض ان الكلام

فى قدرته الزايلة لكان المعنى ان من يقدر على شى يقدر على
مثله ولا يلزم من ذلك اتحاد القدرة المتعلقة بالشخص
وبمثله لعموم الممكنات متساوية فى الامكان المصحح لتعلق
القدرة سيأتى ان للقدرة تعلقين صلاحى وتنجيزى ث
فالامكان المصحح لتعلق القدرة بالنسبة للصلاحى سبب
يلزم من وجوده وجود الصلاحى كما فى الممكن ومن عدمه
عدمه كما فى الواجب والمستحيل وبالنسبة للتنجيزى شرط
له يلزم من عدمه العدم كما فى الواجب والمستحيل ولا يلزم
من عدمه العدم من وجوده الوجود كما فى الممكن
فالقدرة الخ اى واذا كانت الممكنات متساوية فالقدرة
الخ والمقدم مثله اى واذا بطل المقدم وهو امكان
ايجاد الانسان نفسه ثبت نقيضه وهو استحالة ايجاد
الانسان نفسه وهو المطلوب فقد جرى فى هذا الدليل
على طريق الخلف وهو اثبات الشى بابطال نقيضه
على ايجاد جميعها اى الذى منه البعض الاخر يدرك
من نفسه العجز الخ يعنى فتنتفى القدرة عليه وكل ما انتفت القدرة
عليه يمتنع ايقاعه بالاختيار على دعوتين اى الاولى
مصرح بها والثانية ضمنية بين امرين متنافيين
اى لانه من حيث انه فاعل يقتضى تحققه فى الخارج
قبل ومن حيث كونه مفعولا يقتضى تحققه فى الخارج
بعد فال الامر الى انه متحقق فى الخارج قبل لا قبل ومتحقق
فى الخارج بعد لا بعد وهذا تناقض والفاعل قبل
فعله اى لان الفاعل يجب ان يكون قبل مفعوله

وحيـ

متساوية اى لان الممكنات لو فرضنا على كونها فالقدرة على الجزء الاخر الفرد الشخص قدرة على الجزء الاخر مثله فهو ٤

ويجب تاخره الخ الانسب بما قبله ان يقول ويجب تاخره لكونه
مفعولا لها والمفعول بعد فاعله وهو قوله متهافت
اى لكونه آل الامر الى انه قبل لا قبل وبعد لا بعد
ومنه اى التهافت والفراش بفتح الفاء طير صغير اذا
راى نارا سقط فيها فان قلت الخ هذا السوال ابطال
للمقدمة الصغرى السابقة فى المتن القايلة ان لم اكن ثم
كنت وابطال لكونها ضرورية وحاصله انا لا نسلم ان
العدم سابق على الوجود بل الذات الموجودة باقية
من قبل والمتغير انما هو الصورة المتواردة عليها مثلا
القمح يجعل دقيقا ثم خبزا ثم يصير عذرة فالذات باقية
والمتغير انما هو الصورة وكذا انا كنت ما فى صلب ابى وابى
كان ما فى صلب ابيه وهكذا فذات النطفة على حالها
موجودة من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها
وح فالصغرى القايلة انا لم اكن ثم كنت لا نسلم فضلا
عن كونها ضرورية وحاصل الجواب الذى اشار له المص
بقوله والجواب ان ذلك الخ انا نسلم ان المتغير انما هو
الصور واما الذات فهى موجودة من قبل لكن ليس
كلامنا فى تلك النطفة الموجودة من قبل بل كلامنا فى
الزايد على النطفة فذلك الزايد لم يكن ثم كان فقولنا
فى الصغرى ان لم اكن ثم كنت اى باعتبار ذلك الزايد
هلم بمعنى اقبل وليس المراد بها هنا الاتيان
والمجى الحسى بل الاستمرار على الشى والمداومة عليه و
جرا مصدر جره اذا سحبه وليس المراد بالجر الحسى بل

المراد هنا التعميم فكانه قيل واستمر على هذا الحكم استمرارا وهلم جرا
جرا منصوب على المفعولية المطلقة وعامله محذوف اى هلم
اى اقبل وجر جرا او على الحال اى اقبل فى حال كونك جارا
اى مستمرا فالعامل فى جرا هلم او على التمييز اى هلم من جهة
الاستمرار لا من جهة الانقطاع او على المصدرية لان هلم
فى معنى جروا فكانه قيل جروا على قياس قولهم جاء زيد
مشيا من ان مشيا بمعنى ماشيا او ان المعنى جاء زيد ومشى
مشيا والاول مذهب بصرى والثانى كوفى   غاية
الامر الخ اى والذى لم يكن ثم كان واتصف بالضرورة هو
التحول من صورة الى صورة لا التحول من عدم الى وجود
وفى قوله غاية الامر الخ اشارة الى ان المقرر للدليل
قد وهم فاستعمل الضرورة فى غير محلها وذلك لان فى المقام
طرفين طرف الانتقال من العدم للوجود والتحول من صورة
الى صورة ومن طور الى طور ومحل الضرورة الثانى لا الاول
كما وهم المستدل الخ اى الايراد لا يقال هذا السوال انما يتم
اذا كانت مادتى موجودة فى صلب ابى وما وجد من
صلب ابيه فهى مادتى ومادة ابى وهكذا وهذا باطل
والا لكان فى صلب الاب الاول نطف قبايل كثيرة واصناف
مختلفة اما اذا قلنا وما جاء ان مادتى هى الموجودة فى
صلب ابى وما وجد فى صلب ابيه انما هى مادة ابى ش
لا مادتى وهكذا فلا يتم هذا السوال ولا يوجد له لانا
نقول اذا لم توجد مادتى بعينها فى صلب جدى فقد
وجد اصلها الذى نشأت عنه وكامنة فيه وح فالسوال

متوجه

متوجه على كل حال   فقدتم لك البرهان اى من حيث ان
الصغرى قد علم صحتها من هذا الجواب وتقدم تصحيح
الكبرى   بهذا الزايد اى فالذى علم به وجود الصانع
انما هو حدوث الزايد وقد يقال ان الزايد لم يكن معدوما
بل نشأ من الاغذية فهو بحسب مادته موجود لا معدوم
وسيأتى دفعه   وسند المنع اى منع الضرورة واما
سند منع الصغرى فمسكوت عنه هذا ظاهره واذا تاملته
تجده سند المنع الصغرى ايضا لانه سند لمنع الصغرى من
اصلها   قولكم المناسب وقولكم لانه انتقال لمنع اخر
ولعل الخ هذا غير كلام المص لان المص جزم وقال
وهلم جرا وهذا ترجى والاولى عدم الجزم وقوله واذا الاح
لاحتمال اى المتناولة بقوله ولعل الامر الخ   بتبدل
الصور اى واما الهيولى فلم تتبدل والمتبدل انما هو الصور
اجاب بما حاصله الخ هذا الجواب غير جواب المتن
لان حاصل جواب المتن انا نسلم ان المتغير انما هو الصور
واما الذات فهى موجودة من قبل لكن كلامنا ليس فى
تلك النطفة الموجودة من قبل كلامنا فى الزايد عليها
فذلك الزايد لم يكن ثم كان فقولنا فى الصغرى انا لم
اكن ثم كنت باعتبار ذلك الزايد وحاصل هذا الجواب
الذى اجاب به الشارح ان ذاتى مركبة ومجتمعة من نطفة
وزايد وهو العظم واللحم والعروق والدم فهى لم
تكن ثم كانت بالنظر لجزيها فجواب المص نظر فيه ش
للزايد وهذا نظر فيه للهيئة فهذا مغاير لما قاله المص

فادعاه الش من ان حاصله لايتم لانه يقتضى ان المعنى
واحد بانعدام جزيها اى وهو الزايد واما النطفة
فهى موجودة ولا اول لها والذى وجد بعد عدم انما هو
الزايد فالحاصل ان الماهية مركبة من النطفة والزايد
وتنعدم بانعدام جزيها وهو الزايد واما النطفة فهى
موجودة لا اول لها احتمالا او قطعا والماهية المركبة
عطف مرادف على الكلى المجموعى او تفسير ومن المعلوم
ان جزاها الاكبرا ى واما النطفة فيحتمل وجودها من قبل
علمها فى الش او تقطع به كما فى المتن فصدق الخ الثانى
ان يقدم قوله الاتى واذا ثبت ان جزا من ذاتى الخ
لم يكن ثم كان فذاتى لم تكن ثم كانت فصدق قولنا الخ
لان الصدق متفرع على ثبوت ان ذاتى لم تكن ثم كانت
المتوقف على ثبوت ان جزا من ذاتى لم يكن ثم كان
فصدق قولنا اى فصدق مقولنا لان الموصوف
بالصدق هو المقول لا الحدث وقوله انا لم اكن ثم كنت
بدل من مقولنا وقوله فى الصغرى فى معنى من وهو بيان
للمقول اى فصدق مقولنا الذى هو الصغرى وذلك
المقول انا لم اكن ثم كنت ولك ان تقدر مضافا قبل قوله
قولنا والاصل فصدق مقول قولنا ويكون قوله انا لم
اكن الخ بيان للمضاف ويكون قوله فى الصغرى من
ظرفية العام فى الخاص قبل الذكر للبدل لان البدل
عام قبل الابدال منه وهو قوله انا لم اكن الخ
ونحوه اى كانت وهو من الكنايات اى العبارات

قوله

عبارة اى معبر به عن الهيكل المخصوص من روح و
بدن اى المركب من روح وبدن والبدن مركب من النطفة
والزايد عليها ثم ان ما ذكره هنا من انا ونحوه اشارة
للهيكل المركب مما ذكر طريقة المتكلمين ولا ينافى ما سبق
من ان اقرب الاشيا للانسان هويته اى روحه التى
يشير اليها بانا لا ما سبق حكاه المهندسيون وهم
يقولون انا يشار بها للروح فقط كما مر التنبيه عليه
فذاتى لم تكن الخ اى الهيئة المركبة لم تكن الخ
فلا ينافى ان جزيها وهو النطفة موجود فاحتاج
الى موجد لذاتى الاولى حذفه لانه نتيجة الدليل السابق
وهى قد علمت مما سبق وانما كلامنا الان فى الجواب
عن ايراد وارد على الصغرى الا ترى ان الشخص اذا
بحث فى الصغرى واجاب عنه المستدل فلا احتياج له
المستدل لاعادة النتيجة لكن داب المص التوحيد
فسبق قلمه لما فى ذهنه وان كان غير محتاج اليه
فصار الامر غاية الامر تطرق الخ اى لان النطفة سابقة
من قبل والحادث هو الزايد فيحتمل ان النطفة موجدة
للزايد كالنطفة مثلا الاولى حذف قوله مثلا
ويجعل الكاف استقصائية لان الجزء المفروض فى
المقام انه قديم هو النطفة ليس الا ولو قال وهو
النطفة لكان اولى اثرى فعل البعض الزايد
المناسب اثر فى البعض الزايد لان التاثير ليس فى
الفعل بل فى البعض اذ التاثير هو الفعل لانها

مغايرة لمجموع ذاتى اى لان الجزء يغاير الكل وكان المناسب
ان يقول لانها مغايرة للزايد لان الموضوع ان النطفة
يحتمل ان تكون موثرة فى الزايد لا فى المجموع برهان
بطلانه اى بطلان تاثير النطفة فى الزايد وقد يقال لا
حاجة لهذا لانه قد فهم مما سبق لان الذى الخ اى انما
ذكرنا بطلانه بعد ولم نذكر هنا لان الذى قصدناه د
بالكلام هنا ان لمنتج الخ فهو علة لمحذوف انما هو
احتياج الذات الى موجد اى وهذا صادق بان يكون ذ
ذلك الموجد للذات نفسها او غيرها وعلى انه غيرها
فيحتمل ان يكون جزءها وان يكون غير منفكا عنها
واما تحقيق ذلك الموجد اى للذات اى واما تحقيق جواب
ما هو ذلك الموجد للذات وتحقيق حدوث كل جزء الخ
انت خبير بان كل جزء صادق بالزايد وقد علم حدوثه
فلا حاجة لبيانه وانما الكلام فى حدوث النطفة فقط
فتامل على اذا اسناد ايجاد شى من الذات اى كاين
من الذات كالنطفة وقوله لبعضها اى كالزايد وهو
اى البرهان ما الزمناه الخ اذ لو كان الخ علة لقوله
سيدرج بطلانه وقوله للممكن المناسب ان يقول للزايد
واضافة خاصة لما بعده بيانية وهو باطل اى
لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو امكان ان النطفة
توجد الزايد فصار بطلانه تاثير النطفة فى الزايد
قد علم مما هنا فلا حاجة لما ياتى من البرهان على د
بطلانه فقوله وهو باطل فى قوة قضية استثنائية
صغرى

صغرى واما الشرطية القايلة اذ لو كان للنطفة تاثير د
فى الزايد لكانت الذات تؤثر فى غيرها فهى كبرى لان القياس
استثناى والمقدمة الاولى فيه كبرا والمقدمة الثانية
صغرى عكس القياس الاقترانى فان قيل الخ هذا شروع
فى منع الشرطية القايلة لو كان للنطفة تاثير فى الزايد
لامكن تاثير الذات فى ذات غيرها وحاصل المنع لا نسلم
الملازمة التى فى الشرطية لان النطفة تؤثر بشرط الاتصال
اى الكينونة فى الرحم واما اذا خرجت فلا تؤثر فحينئذ لا
يلزم من تاثير النطفة فى الزايد ان تكون الذات من حيث
اشتمالها على النطفة موثرة فى غيرها شرطا لا
تصال هذا محط المغايرة وقوله بالطبع لبيان الواقع
لان التاثير بشرط هو التاثير بالطبع عندهم وقوله
والكينونة تفسير للاتصال قلنا فيلزم الخ اى
قلنا لو صح ذلك للزم الخ وحاصل الجواب ان غالب
الذات انما يوجد بعد الانفصال من الرحم فيلزم على
كلامك ايها السايل من انها انما تؤثر بشرط الاتصال فى
الرحم ان لا يوجد غالب الذات وحاصل ما ذكره الش
قياس شرطى تقديره لو كان تاثيرها بشرط الاتصال
لانقطع التاثير بعد الانفصال لكن التالى باطل فكذا
المقدم وهو كون النطفة تؤثر بشرط الاتصال فسقط
ذلك الاعتراض وهو المنع المتوجه على الشرطية واعلم
ان الطبايعيين يرون ان النطفة تؤثر فى الزايد عليها
فى الرحم وبعد الانفصال عنه وان كان تاثيرها فى الرحم

عندهم مشروط باعتدال المزاج لانهم يقولون تؤثر في الرحم
خاصة كما يوهمه كلام المص وبهذا يظهر لك ان السوال و
الجواب غير محررين لا يرد على الطبايعيين وانما يرد عليهم
بالبرهان المتقدم وهو لو كان للنطفة تاثير في الذات لامكن
امكن للذات ان تؤثر في غيرها لكن التالي باطل ويقول
الش بعد على ان اختلاف الذات لخ   على ان اختلاف
الذات وتخصيص كل جزء اي ككون هذا العضو للشم لا
غير مع جواز ان يكون للابصار وكون هذا العضو
للابصار مع كونه صالحا لان يكون للسمع وكون هذا
العضو يدا لا رجلا مع انه صالح لكونه رجلا وهكذا
وهكذا فكل هذا دليل على ان الفاعل مختار وقوله وتخصيص
وتخصيص كل جزء اي من الذات عطف تفسير على ما قبله
يمنع ان يكون لعلة لخ الجار متعلق بقوله تاثير اي
يمنع ان يكون في الذات تاثير لعلة او لطبيعة لان معلول
العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة لا يختلف
كما مر   فتعين ان التاثير فيهما اي في الذات انما هو
بالاختيار اي والنطفة لا اختيار لها فلا تكون موثرة
والممكنات لخ هذا مرتبط بمحذوف والاصل و
الذات من الممكنات والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار
سوا في التاثير فيها بالاختيار فصح ان التاثير فيها
بالاختيار لخ   فظهر لك ان البرهان السابق انما
ينتج كون الذات بها موجدا وانما كونه ليس نفسها و
لا جزا من اجزايها فانما ظهر من قوله وهو غيرك لاستحا

لخ

لخ فكان الاولى للش ان يقول فظهر ان الموجد للذات ليس
نفسها والاجزا منها ويحذف ما عداه ويمكن الجواب عن
الش بان قوله يقتضي اي بالنظر لما تعلق به من الاطراف
كقوله واستحالة ان توجد نفسك لخ   يعني وسبب
ذلك لخ قصده بتلك العبارة تطبيق الجواب الكاين
في المتن على الجواب الكاين في الش فليس المحكوم عليه بالعدم
ثم الوجود بمجرد الزايد كما هو ظاهر كلام المتن بل المحكوم
عليه المجموع لكن هذا التطبيق لا يتم مع قول المتن بعد
فقد تم البرهان القاطع بهذا الزايد فانه يقتضي ان
المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود انما هو الزايد فقط لا
المجموع وعلى كل حال فالمال واحد وهو تسليم قدم النطفة
وحدوث الزايد   ثم اذا نظرت لخ لما كان حاصل
الجواب المتقدم ان المستدل لا على وجود الصانع بالزايد
على النطفة لانه لم يكن ثم كان المقام بعرض ان
يتوهم ان صانع ذلك الزايد هو النطفة كما يقول الطبايعيون
تعرض لدفع ذلك بقوله ثم اذا نظرت لخ وهذا هو الذي
وعد به بقوله سابقا لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه
وبقوله وسنزيد ذلك بيانا وثم في قوله ثم اذا نظرت
لخ للترتيب الاخباري والرتبي واراد بالنظر النظر بعين
البصيرة اي ثم اذا تاملت في هذا الزايد وقوله من
ذاتك يحتمل ان تكون من ابتدايية متعلقة بمحذوف
اي حالة كون ذلك الزايد ناشيا من ذاتك فيكون المراد
بالذات بالنطفة فقط لان الحق ان الزايد ناشي من النطفة

ويحتمل ان تكون من بمعنى اي في اي حالة كون ذلك الزايد منه
مظروفا في ذاتك وعلى هذا فالمراد بالذات الهيئة الاجتماعية
من الذات والنطفة ويكون من ظرفية الجزء في الكل ويحتمل ان
تكون من على حالها وهي متعلقة بمحذوف صفة للزايد اى
الكاين من ذاتك ويحتمل ان تكون اسما بمعنى بعض اى
هذا الزايد الذى هو بعض ذاتك وعلى هذين الاحتمالين
يكون المراد بالذات الهيئة الاجتماعية   لم يزل غا صفة
كاشفة للجرم اذ المجردات على القول بها لا تتصف بكونها
تملا فراغا وكذا الاعراض لا تتصف بذلك الابتداء ثم ان
الوصف الكاشف يفيد التصور وقوله بعد يجوز الخ
وصف للجرم ايض لكنه مفيد للحكم ومن المعلوم ان
ما افاد تصور الشى يتقدم على ما افاد الحكم عليه لان
الحكم على الشى فرع عن تصوره   من المقدار المخصوص
اى من كونه ثلاثة اذرع وقوله والصفة المخصوصة
اى ككونه ابيض مثلا   وان يكون على خلافهما اى
وان يكون على بعض مصدوق خلافهما اى وان يكون
جزئيا من جزئيات خلافهما فاذا فرض المقدار المخصوص
مثلا ذراعين فيجوز على الجرم ان يكون كذلك ويجوز
ان يكون جزئيا من جزئيات خلاف ذلك بان يكون
اربعة او خمسة او ستة على البدلية وانما اقتصر على هذين
الامرين اعنى القدر المخصوص والصفة المخصوصة من
الممكنات المتقابلات ستة اشار لها بعضهم بقوله
الممكنات المتقابلات   وجودنا والعدم والصفات

ازمنة امكنة جهات   ∴   كذا المقادير روى الثقات
لان ما ذكره كاف في المراد وهو تحقق الاختيار ثم ان ما
ذكره المص بقوله واذا نظرت الى هذا الزايد وجدته
يجوز ان يكون له متضمن لصغرى قياس قايلة الزايد
من ذاتك قد اختص بمقدار وصفة بدلا عن خلافهما
اى وكل ما هو كذلك فله صانع مختار ينتج الزايد من
ذاتك له صانع مختار وهذا مستلزم لقولك صانع
الزايد من ذاتك مختار فحذف الشم الكبرى للعلم بها و
ذكر ما يتضمن الصغرى ثم انك تاخذ لازم هذه النتيجة
وتجعله صغرى لكبرى قايلة لا شى من النطفة بمختار
فتقول صانع الزايد من ذاتك مختار ولا شى من النطفة
بمختار ينتج من الشكل الثانى صانع الزايد من ذاتك ليس
بنطفة وتنعكس تلك النتيجة الى قولك النطفة ليس
بصانع الزايد من ذاتك فعندنا قياسان الاول من الشكل
الاول فتوخذ نتيجته وتجعل صغرى لقياس من الشكل
الثانى وهذا هو المراد بالبرهان فى قول المص فيخرج لك
من هذا البرهان اى البرهان الثانى   فتعلم اى
فتصدق حال كونك قاطعا اى جازما ومن المعلوم
ان القطع لازم للعلم قدره فذكره بعده من ذكر اللازم
بعد الملزوم وقوله فتعلم ان لصانعك اى لصانع الزايد
منك لان الكلام فيك وهذا محصل نتيجة القياس
الاول التى جعلت صغرى للقياس الثانى وانت خبير بان
العلم بالنتيجة انما يترتب على العلم بمجموع الصغرى والكبرى

متعلق بالكمال وبنيل الكمال فى الدنيا بامتثال الاوامر واجتناب
النواهى وفى الاخرة بالفوز بالجنة وبالدرجات فيها وقوله امرى
اى حالى فان قلت كان المناسب ان يقول ويسر حصول الكمال
فى الدارين لى ولك وذلك لان المطلوب تيسيره هو نيل الكمال
وقد يجاب بانه اراد بالامر الاسباب المحصلة لنيل الكمال من ارادة
الطاعات والقدرة عليها وهى حال للشخص فان قلت ان هذه
الاسباب مطلوبة له لا حاصلة بالفعل والا لزم طلب تحصيل الحاصل
وهو عبث وحيث لم تكن حاصلة بالفعل فكيف يجعلها امرا له
ولغيره وقد يجاب بان جعلها امرا وحالا له ولغيره باعتبار
المآل فتامل قوله ان اول ما يجب هو معمول لقوله اعلم ان اول
الاشيا المتصفة بالوجوب اى بعد التكليف سواكانت واجبة
وجوب الاصول او وجوب الفروع وقوله كل شئ اى قبل تناوله
كل شئ من الاكل والشرب والصلاة وغير ذلك والحاصل ان
الانسان اذا بلغ عاقلا يجب عليه اشيا كثيرة كالنظر والمعرفة
والصوم والصلاة لكن اول ما يجب من تلك الواجبات الكثيرة
اعمال الفكر فى الادلة الموصلة لمعرفة المولى فيجب ذلك على
الانسان قبل تناوله لكل شئ من الاشيا وافاد المص بقوله
كل شئ ان وجوب هذا الامر فورى لا على التراخى قوله ان اول
ما يجب الخ فيفيد ان وجوب النظر وجوب الاصول فاذا
تركه الانسان كان كافرا وهو ما مشى عليه المص هنا وقيل
وجوب الفروع فيثاب عليه ويعاقب على تركه والمقلد ايمانه
صحيح قوله على من بلغ اى وعقل وقوله ان يعمل فكره ان
المراد بالفكر القوة المفكرة لا الفكر بمعنى ترتيب امور معلومة

للتادى

للتادى الى مجهول لان الفكر بهذا المعنى عمل فيحل المعنى اذ يعمل
عمله وهذا فاسد قوله فيما يوصله اى فى الدليل الذى يوصله
واعلم ان الدليل عند الاصوليين مفرد كالعالم ولا شك ان هذا
يحتاج لاعمال الفكر فيه بان ينظر فى جهة ذلك الدليل الموصلة
الى العلم بالصانع كالحدوث فترتب امورا حاصلة من ذلك
الدليل ومن جهته بان تحمل جهته عليه ثم تجعل تلك الجهة
موضوعا وتحمل عليه المطلوب بان يقال العالم حادث وكل
حادث لا بد له من صانع فانه ينتج العالم له صانع واما الدليل
المنطقى فهو المركب من مقدمتين على وجه مخصوص لكن ان
كانتا يقينيتين قيل له برهان والا فدليل واذا كان الدليل
عند المناطقة ما ذكر فمقتضاه انه لا يحتاج لاعمال فكر لانه
اذا كانت المقدمتان مركبتين فلا يتوقف على شئ يعمله الفكر
فيه وحينئذ يجب ان يقدر مضاف فى كلام المص بان يقال ان
يعمل فكره فى تحصيل الدليل الذى يوصله الخ لان الانسان اولا
يعمل فكره فياتى بالصغرى ثم يعمله فى الاتيان بالكبرى ثم فى الترتيب
وملاحظة اندراج الحد الاصغر فى الاكبر والحاصل انه ان
حمل الدليل فى قول المص فى الدليل الذى يوصله على الاصولى
فلا يحتاج لتقدير وان حملناه على المنطقى كما هو المتبادر فلا
بد من التقدير فتامل قوله القاطعة من القطع وهو الجزم
اى المقطوع بها اى بمقدماتها فهو مجاز مرسل علاقته التعلق
او ان التعلق او ان القاطعة باق على حاله واسناد القطع
اليها مجاز عقلى لان القطع والجزم لصاحبها لا لها ووصف
البراهين بالقاطعة كاشف قوله الساطعة اى المرتفعة والمراد

انظر

والمص لم يذكر الكبرى لا انه لما كانت ظاهرة فكانها مذكورة
فصح التفريع   ببعض ما جاز عليها من المقدار والصفة
المخصوصين وقوله فيخرج لك من هذا البرهان الخ البرهان
فاعل يخرج وقوله من هذا اى من ان لصانعك اختيارا
الذى هو نتيجة القياس الاول والمراد بالبرهان القاطع
القياس الثانى وخروج القياس الثانى من نتيجة الاول
من جهة ان لازم نتيجة الاول يجعل صغرى لمقدمة كبرى
معلومة الصدق كما مر فيحصل ذلك القياس الثانى
وح فالمعنى يخرج لك من هذا اى من نتيجة الاول مع الكبرى
المعلومة فان قلت ان القياس الثانى الذى هو اطلق عليه
المص البرهان القاطع هو للصغرى التى هى نتيجة الاول
مع الكبرى المذكورة وح فيتحد الخارج والمخروج منه
مع انه يجب تغايرهما وحاصل الجواب ان مراده بالمخرج
منه الصغرى التى هى نتيجة القياس الاول والكبرى
المستحضرة فى الذهن بقطع النظر عن تركيبهما واراد
بالبرهان الخارج المقدمتان باعتبار التركيب فقد
اختلفا ح بهذا الاعتبار   على ان النطفة الخ متعلق
بالبرهان وهذا فى الحقيقة محصل لنتيجة القياس
الثانى القايلة النطفة ليست بصانع للزايد من ذاتك
هى الموجبة لذاتك اى للزايد منها لان الكلام فيه
لعدم امكان الخ لا يخفى ما فى الكلام من المصادرة
وذلك لان قوله فيخرج لك من هذا البرهان الخ يقتضى
ان العلم بالنتيجة نشا من البرهان المتقدم فلا حاجة
للتعليل

للتعليل وهذا التعليل يقتضى عدم علمها مما تقدم
وقد يجاب بان قوله لعدم الخ علة لكبرى القياس الثانى
وهى ولا شى من النطفة بفاعل مختار لا للنتيجة لانه قد
علم القطع بها من القياس وان كان جعله للكبرى
غير متبادر من الكلام   وايض لا طبع لها اى لا تاثير
لها بالطبع فى وجود علة ذاتك وهذا دليل اخر لابطال
تاثير النطفة فى الزايد بالطبع على وجه الزام الخصم وان
كان يعلم مما تقدم نفى تاثيرها بالطبع لان ما تقدم يدل
على تاثيره مطلقا وحاصله ان النطفة لو كانت موثرة
بالطبع فى وجود ذاتك لكانت على شكل الكرة لكن التالى
باطل فبطل المقدم وقوله لاستوا الخ دليل الملازمة
لاستوا اجزا النطفة اى وحيث كانت اجزاوها
مستوية فى التاثير ليس جزا منها يوثر فى الراس وجزء
يوثر فى الرجل الخ يلزم ان يكون موثرها اى ما اثرت
فيه مستو غير مختلف ولا يكون مستويا الا اذا كان على
شكل الكرة لان الكرة الحقيقية مستوية المقادير من كل
وجه لكن اعترض بان الخصم لا يسلم استوا اجزا النطفة
فى التاثير بل يقول بعض اجزايها يوثر فى الراس مثلا
وبعضها فى غيرها   ولا فى نموها عطف على الوجود
اى لا تاثيرها بالطبع فى وجود ذاتك ولا فى نموها وانما
اتى بذلك لانه لما كان المقام بعرض توهم ان يقال ما فى
الذات من التخصيص مسلم انه من الفاعل المختار واما
النمو الذى هو معنى واحد ففاعله النطفة بطبعها

فاشار لدفع ذلك بقوله ولا فى نموها الخ والا لكنت
الخ هذا دليل استثنائى لابطال كون النطفة تؤثر مدة
بطبعها فى نمو الذات وحاصله انها لو كانت موثرة فى
نمو الذات الذى هو شئ واحد لكانت الذات دايما تنمو
وتزيد لكن التالى باطل لان الشخص يقف فى النمو على قدر
مخصوص ولا يزيد عليه وبيان الملازمة ان العلة النطفة
وهى دايمة بدوام الذات لانها جزوها والمعلول النمو و
المعلول يجب دوامه بدوام علته وانما اقتصر على ابطال
النطفة بالطبع دون العلة لانه لم يقل احد بتاثير النطفة
فى الزايد بالتعليل اذ لو اثرت فيه به لزم انه يوجد المعلول
بتمامه كالانسان مثلا بنفس وجوده وهذا باطل ضرورة
تقدم انحصار جهات التاثير الخ اى طرقه اعلم ان الانحصار
اما انحصار الكلى فى جزئياته او الكل فى اجزايه وهذا لا يصح
واحد منهما وذلك لان الاوجه الثلاثة هى بعينها جهات
التاثير لا انها اجزا للجهات ولا جزئيات للجهات فكان
الاولى ان يقول ان انحصار جهة التاثير الخ ويكون من
انحصار الكلى فى جزئياته حـ لان جهة التاثير كلى والاوجه
الثلاثة جزئيات لها الا ان يراد بالجهات الجنس اى جنس
الجهات وحـ يكون من انحصار الكلى فى الجزئيات وقد يقال ان
الانحصار كما يطلق بمعنى التحقق يطلق بمعنى اخر وهو
عدم الخروج ولا شك انه صحيح فى هذا المقام اى ان
جهات التاثير لا تخرج عن الاوجه الثلاثة وحـ فلا
اعتراض وبهذا نظير قولك انحصر حكم الامير فى بلده
اى لا يخرج

اى لا يخرج عنها والتاثير بالطبيعة والتاثير بالعلة
الاولى ان يقول والتاثير بالطبع والتاثير بالتعليل لان
الذى يقابل الاختيار التعليل والطبع واما العلة و
الطبيعة فانما يقابلان الموثر المختار فتامل ان كل
موثر الخ الاولى اسقاط كل والنظر للموثر فى حد ذاته بقطع
النظر عن الافراد لان المقسم الى الاقسام انما هو الموثر لا كل
واحد منها واعلم ان هذا الحصر استقرائى اى انه حصر للموثر
فى الواقع ليس عقليا وان كان ترددا بين النفى والاثبات
وذلك لان العقل يجوز ان يكون هناك موثر متوقف
على شئ لكن لا على ان ذلك المتوقف عليه شرط
لكتابته اى بالنسبة لكتابته فانه اثر فيها على كلام
المعتزلة ويقدر على تركها وقوله مثلا الاولى اسقاطها
لاغنا الكاف عنها وكذا يقال فيما بعد غير المرتعش اى
واما المرتعش فان حركته اضطرارية لم يوثر فيها باتفاق
ولا يقدر على تركها عند القدرى راجع لكل من
المثالين والحاصل ان اهل السنة والقدرية اتفقوا
على ان العبد فاعل مختار لكن السنى يقول انه فاعل
مختار كسبا لا خلقا ولا تاثيرا والقدرى يقول فاعل
خلقا وتاثيرا فالقدرى يوافق السنى فى كون التاثير
للفاعل المختار ويخالفه فى حدوثه لانهم يقولون به
بتعدده اولا اى اولا يصح منه الترك لا اثره وهذا
مقابل لقوله اما ان يصح منه الترك ويلزمه ان
يكون حيا الخ لما كان هذا نقول به المعتزلة اى بالعبارة

المتفق عليها فلا الم يقل ويلزمه القدرة والارادة الخ وقوله
ويلزمه اى عقلا كاللزوم بين الجوهر والعرض ويلزمه
ان يكون حيا الخ اعلم ان القدرة تابعة فى التعلق للارادة
والارادة تابعة للعلم والعلم متوقف على الحياة اذا علمت
ذلك فكان الاولى للشارح ان يقول ويلزمه ان يكون حيا
عالما مريدا قادرا ويكون حينئذ سالكا مسلك التدلى او
يقول ان يكون قادرا مريدا عالما حيا وعليه يكون حينئذ
سالكا مسلك الترقى والثانى اى وهو المؤثر الذى
لا يصح منه الترك لاثره وقوله اما ان يتوقف اقتضاؤه
اى تاثيره وقوله كما يقول الطبايعى فى احراق النار اى
فانه متوقف على المماسة لها وانتفا البلل مثلا
راجع للامرين قبله فانه قد يمنع منها مانع كان حينئذ
المناسب ان يقول منهما الا ان يقال ان لفظ مثلا لما
كان مدخلا لافراد اخر عبر بقوله منها ثم ان المناسب
ان يقول فانه قد لا يوجد معها الشرط فى النفع او يوجد
ويمنع منها مانع وقوله او لا اى او لا يتوقف على شىء
اصلا لا على شرط ولا على انتفا مانع ولا على غير ذلك هذا
هو المراد وان كان ظاهره ان المعنى او لا يتوقف على شرط
ولا على انتفا مانع اى بان يتوقف على غيرها او لا يتوقف
على شىء اصلا الكاينين فى اليد المناسب الكاين
لان العطف باو وقوله عند حركته اى عند حركة اليد
والمناسب عند حركتها الا ان كل عضو متعدد فى الشخص
كاليد والرجل الاحسن فيه التانيث كما يقول الفيلسوفى

القيليسوفى

الفيلسوفى اى واما السنى فيقول ان كلا من الحركتين وان
كان بينهما لزوم عقلى فعل للرب بخلاف الفيلسوفى فانه
يقول ان حركة اليد اثرت فى حركة الخاتم والاول
اى وهو المؤثر الذى لا يصح منه الترك ويتوقف تاثيره
على وجود شرط وانتفا مانع وقوله والثانى اى وهو المؤثر
الذى لا يصح منه الترك ولا يتوقف تاثيره على شىء فيما
يلشا عنها اى وهو الزايد اذ الحياة الخ هذا تنبيه لا
استدلال لان الضروريات لا يقام عليها الادلة وهذا
التنبيه متضمن لقياس من الشكل الثانى وهو المؤثر بالاختيار
يلزمه القدرة والارادة والعلم والنطفة لا يلزمها شى من
ذلك ينتج لا شى من المؤثر بالاختيار بنطفة وينعكس الى
لا شى من النطفة بفاعل مختار وايضا لو اثرت النطفة
اى فى الزايد وقوله بهذه الذات اى وهى الزايد وذلك لان
هذا الزايد وغيره من الذوات من جملة الممكنات والممكنات
كلها مستوية بالنسبة للفاعل المختار فلا يخص تاثيره
بممكن دون ممكن ولكانت هذه الذات الكاملة اى
الهيئة المجتمعة المركبة من النطفة والزايد عليها احرى
الخ وحاصل هذا دليل استثناى على بطلان كون النطفة
تؤثر فى الزايد بالاختيار وتقريره ان تقول لو كانت النطفة
تؤثر بالاختيار فى الزايد لكانت الذات الكاملة اى الهيئة
المجتمعة من الزايد ومن النطفة احرى فى التاثير فى ايجاد
الذوات لكن التالى باطل فبطل المقدم والدليل على
الملازمة اشتمال الذات الكاملة على النطفة المدعى لها

القدرة على التاثير ووجه الاحروية ان الذات الكاملة
مشتملة على صفات التاثير كالقدره والارادة والحياة
فقوله ولكانت هذه الذات هذه الشرطية والاستثنائية
مطوية وقوله لاشتمالها الخ تعليل للملازمة لكن التعليل
الاول لايتم لان من قال ان النطفة تؤثر يقول بشرط اتصالها
بالمؤثر فيه والذوات الكاملة ليست متصلة بغيرها من
الذوات حتى يكون تاثيرها فيه احرى من تاثير النطفة
وحدها فتامل وغير ذلك اى كاليد وفيه ان اليد
ليست وصفا وح فالتعبير عنها بغير ذلك فيه تسمح
فالاولى حذف قوله وغير ذلك لان المراد افادة وجه
الاحروية فى التاثير وهو انما يتوقف على مصححات الفعل
وهى الحياة والعلم والقدرة والارادة فقط وح فلا وجه
لتلك الزيادة ولايقال ان من جملتها اليد لانا نقول انها
ليست من الاوصاف المصححة للفعل الذى كلا منا فيها
فاحرى ما هو اضعف منها اى وهو النطفة
واما تاثيرها بالطبع عطف على قوله اما تاثيرها فيما نشا
عنها بالاختيار اى واما تاثيرها فى الزايد بالطبع اى
وهو الذى قال به بعضهم واما تاثيرها فيه بالعلة او
الاختيار فلم يقل به احد وانما تكلم الشارح عليه استيفا
لاطراف البحث وفى معناه العلة اى وفى معنى التاثير
بالطبع العلة وفيه ان العلة ليست فى معنى التاثير
بالطبع بل التاثير بالطبع مباين للعلة واجيب
بان فى الكلام حذف مضاف اى وفى معناه التاثير
بالعلة

بالعلة ثم انه كان المناسب ان يقول وفى معناه تاثيرها
بالتعليل لان الكلام فى ابطال تاثيرها بالطبع وفى ابطال
تاثيرها بالتعليل فتامل لاختصاص هذه الذات
ارادبها الزايد اى لاختصاص هذا الزايد بمقدار مخصوص
وصفة مخصوصة مع جواز عروض ما يقابلهما عليها
ونسبتها اعنى النطفة الى ساير المقادير والصفات نسبة
واحدة اى فلايكون مؤثرها اى ما اثرت فيه الا على حالة
واحدة بان يكون كرة ولايكون غيرها ثم اعلم ان فى كلام
الشارح تقديم وتاخير وحذف واصل الدليل لاختصاص
هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ولايكون
ذلك الاختصاص الا من فاعل الذات مختار دون النطفة
لان نسبتها الى ساير المقادير والصفات نسبة واحدة
فلايكون ما اثرت فيه الا على حالة واحدة ولايجوز عليه
غيرها وايضا فكل الخ هذا دليل ثان لابطال كون
النطفة مؤثرة بالطبع او بالتعليل والذات مراده
بها الزايد على النطفة وقوله مماثل اى بالنسبة لحقيقتها
وقوله قد اختص بعضها اى بعض تلك الجواهر من
اختلافات التى لاتحصى اولى ان نزيد بعد ذلك وكل قد
اختص بمكان مخصوص لاجل ان يناسبه قوله بعد وكل
يجوز الخ وكل اى والحال ان كل واحد من هذه يجوز
ان يكون فى مكان صاحبه بان تكون العين موضع
الفم الخ وان يكون على خلاف ما هو عليه اى على
خلاف الحالة التى هو عليها كان يقوم بالعين الشم والذوق

البصر وهذا لا يسلمه الخصم لكون ما عليه المطبوع واجبا
عنده وغيره ممتنع وما قاله المص فرع الجواز والحاصل
ان الخصم يقول ان النطفة ذات اجزا متعددة وكل جزء
قام به امر اوجب له صدور ما نشا عنه يمنعون كون
النطفة ذات اجزا مستوية بل مختلفة وكل جزء قام به امر
اوجب له صدور ما نشا عنه فهذا الدليل وما مثله لا يرد
عليهم وانما الذى يرد عليهم دليل الوحدانية الاتى
والطبيعة يستحيل الخ هذا تعليل المحذوف اى وفاعل
ذلك لا يكون الا المختار لا النطفة بالطبع ولا بالتعليل
لان الطبيعة والعلة يستحيل ان يخصصا مثلا عن مثل
وحـ ولا تكون النطفة موثرة فى الزايد بالطبع ولا منه
بالتعليل ثم بعد هذا كله فالمناسب فى سوق الدليل
ان يقول وايضا كل من اجزا الزايد جواهر متماثلة قد اختص
بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر الى غير ذلك و
المحال انه يجوز ان كلا يجوز ان يكون فى مكان صاحبه
وان يكون على خلاف الحالة التى هو عليها وفاعل ذلك لا يكون
الا المختار الا النطفة بالتعليل او الطبع لان العلة
والطبيعة يستحيل ان يخصصا مثلا عن مثل وحذف
قوله النطفة التى ذكرها فى اول الدليل لان الكلام فى
نفى كون النطفة موثرة فى الزايد بالطبع او التعليل
ادعى المص دعوتين على الترتيب اى ثانيتهما
مرتبة على الاولى منهما واشار الى الثانية للاولى منهما
بقوله فتعلم ان لصانعك اختيارا واشار الى الثانية

بقوله

بقوله بعد ذلك على النطفة التى نشات عنها الخ
للعلم بها اى لما تقرر من ان حذف احدى المقدمتين يجوز
للعلم به ان تقول ان ذاتك اى الزايد على النطفة
لان الكلام فى بيان ان النطفة لم تكن موثرة فى الزايد
وقوله قد اختصت بجايز بدلا عن جايز اى كاختصاصها
بالطول المخصوص بدلا عن غيره باعتبار مجموعها اى
باعتبار الهيئة الاجتماعية من الزايد وقوله وباعتبار اجزايها
اى اجزا الزايد فالزايد فى حد ذاته له اجزا فان اعتبرتها
مجتمعة كانت اجزا لذلك هيئة اجتماعية وان اعتبرتها
منفردة كانت اجزا لذلك الزايد فهى باعتبار مجموعها قد
اجتمعت بجايز بدلا عن جايز من كونها ذات مقدار ووصف
وزمان ومكان مخصوص دون مقابل ذلك وكذلك باعتبار
اجزايها قد اختصت بجايز بدلا عن مقابله من اختصاص
كل جزء منها بما اختص به من سمع وبصر وشم وذوق الخ
فينتج ذاتك فاعلها الخ اى الزايد على النطفة فاعله
الخ فالمراد بالذات الزايد فالطول مخصوص وعرض
مخصوص اعلم ان الطول هو البعد المفروض اولا واما
المفروض ثانيا فهو العرض ثم ان المفروض اولا قد يكون
اكثر من المفروض ثانيا وقد ينعكس الامر والطول
اكثر الخ اى ومن كون الطول اكثر الخ مع جواز ان
يكون على خلاف ذلك اى بان يكون العرض اكثر من
الطول لما علمت ولا اشكال الخ هذا كالتعليل لما
قبله اى وانما حكمنا بجواز خلاف ما هو عليه لانه لا اشكال

لحرو الاشكال جمع شكل وهو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد
او الحدود بالجسم ككونه دايرة او مثلثا او مربعا فكل جسم
فهو قابل لان يتشكل بكل من هذه الاشكال بدلا عن
مقابله فلا يختص ببعضها الا بمخصص مختار ثم بعد هذا
كله فنقول ان الدليل لا يتم الا اذا كان الخصم يسلمه وما
ذكره الشارح من دليل الصغرى فلا يسلمه الخصم اعني الطبايعي
القايل ان النطفة تؤثر في الزايد بطبعها وذلك لانه
يقول بوجوب ما تقتضيه الطبيعة فكون الذات على
الهيئة المخصوصة امر اقتضته الطبيعة فهو واجب
فيكون غيرها ممتنعا وح فلا تكون اختصت بجايز
بدلا عن جايز وح فلا يتم قوله في الصغرى ذاتك
اختصت بجايز بدلا عن جايز لا تسلم وكذا قوله في دليلها
مع جواز ان يكون على خلاف ذلك وكذا قوله والاشكال
الهندسية كلها في حقه جايزة لا يتم ذلك لكن سيأتي
برهان الوحدانية ابطال كلام الخصم وكذا ايض
قد اختص اي مجموع الذات ببعض الاعراض من الالوان
والاصوات لا يقال ان الصوت وبعض الالوان مخصوص
ببعض الاجزا فيكون من القسم الثاني اعني ما يعرض
للذات باعتبار اجزايها لا من الاول او من الثاني والاخوح
واما باعتبار اجزايها ان قلنا ان اما لمجرد التاكيد
من غير تفصيل فلا اشكال في عدم ذكر مقابل لها لانها
لا تحتاج له وان جعلت للتاكيد مع التفصيل ففيه
انه لا بد لها من مقابل ولم يذكر الا ان يقال ان مقابلها
محذوف

محذوف ويوخذ المقابل للمفصل من مضمون الكلام
السابق واصل الكلام اما باعتبار المجموع فكذا واما
باعتبار اجزايها اي اجزا الذات بمعنى الزايد على النطفة
وقوله مع استوايها اي في الجزئية وقوله بان كان يدا
متعلق باختص الى غير ذلك من الاختلافات اي بان
كان بعضها رجلا وبعضها بطنا وبعضها فخذا وبعضها
دبرا مع جواز غير ذلك في الجميع اي بان تكون الرجل
موضع العين والعرض القايم بالعين قايم باليد وهكذا
لكن هذا الدليل ايض لا يتم لان الخصم لا يسلمه وذلك لانه
لا يسلم جواز غير ذلك لانه يقول كون العين على الحالة
التي هي عليها امر واجب عنده لا جايز فلان تاثير
العلة والطبيعة اتيانه بالعلة لزيادة الفايدة والا
فالخصم المردود عليه انما يقول ان النطفة تؤثر في الزايد
بطريق التعليل لما كان بالمناسبة الذاتية اي ملتبسا
بالمناسبة الذاتية كالمناسبة بين الحار المؤثر للتسخين
والاحراق وبين البارد المؤثر للرطوبة فعندهم المؤثر اذا
كان حارا فلا يؤثر الا في الاحراق والتسخين وان كان
باردا فلا يؤثر الا في البرودة فيستحيل المناسب
اسقاط الفا والتعبير بالماضي لان جواب لما لا يكون
الا ماضيا لما فيها من معنى الشرط وهي ظرف لما مضى
من الزمان وانما استحال ما ذكره لانه اذا كان التاثير
بالمناسبة الذاتية فيستحيل ان تؤثر النطفة في شيئين
فاذا كانت النطفة فيها مناسبة ذاتية للتاثير في اليد

مثلا فلا يصح ان تؤثر فى الرجل او فى الراس لان المناسبة
الذاتية التى فيها انما تقتضى تاثيرها فى العين فلا يصح
ان تؤثر فى غيرها واذا كان فيها مناسبة ذاتية للتاثير
فى السواد مثلا استحال ان تبيض او تصفر لان صفتها
ان تسود فاذا ابيضت فارقتها صفتها التى هى التسويد
وهو محال اذا علمت ذلك فقول الشارح فيستحيل ان يناسب
الضدين الاولى ان يزيد او يناسب الخلافين لان العين
والراس خلافين لا ضدين وان تخصص مثلا الخ
فيه انه اذا كان تاثير الطبيعة وما معه بالمناسبة الذاتية
فالحال التى عليها الذات امر واجب لانه هو التى اقتضته
المناسبة الذاتية وح فلا يعقل مثلا ان تخصص احدها
فالاولى اسقاط ذلك فتامل وهى المقصودة بالذات
اى واما الاولى فهى وان كانت مقصودة فى الجملة لكن لا لذاتها
بل لغيرها ولذا قال والاول وسيلة ان صانع ذلك
اى صانع الزايد وفى معناها هذا زيادة فايدة
لانه لا نزاع فى ذلك والاولى ان يقول وفى معناه اى
وفى معنى نفى النطفة نفى ان يكون الصانع طبيعة
الخ الا ان يقدر فى الكلام مضاف اى وفى معنى نفيها
نفى ان يكون الصانع طبيعة اى انه متى صح تعلق النفى
بها صح تعلقه بكل علة وبكل طبيعة على العموم اى
اعم من ان يكون الفاعل نطفة او غيرها على العموم
وفى معناها كل طبيعة او علة اى وفى معنى النطفة
التى وقع النفى عليها وقوله بفاعل حى لا شئ

ماسبق

ثم دليل للصغرى والتفصيل
السابقة اعنى ثم

ما سبق وذلك لان القياس السابق اعنى قوله اما تاثيرها
فيما نشا عنها الخ واما تاثيرها بالطبع وفى معناه العلة الخ
فهو دليل الكبرى وايضا لا طبع لها اى لا تاثير لها
بالطبع فى وجود ذاك والمراد بالذات الزايد على النطفة
وقوله والا كنت اى والا لكان الزايد منك على شكل
الكرة لكن التالى باطل فبطل المقدم والحاصل ان قول
المص وايضا الخ دليل استثنائى اتى به المص لالزام
الطبايعيين القايلين ان النطفة تؤثر بطبعها فى وجود
الزايد فطبعها لكان الزايد على شكل الكرة لكن التالى باطل
بالمشاهدة فبطل المقدم هذا الزام اى هذا الدليل
المقصود به بيان الزام الخصم اعنى الطبايعيين وليس
المقصود به تحقيق دعوانا وهو ان النطفة ليست مؤثرة
فى وجود الزايد اصلا ان الطبيعة المتساوية من كل
وجه اى بان تكون لا حرارة فيها ولا برودة ولا رطوبة
ولا يبوسة اى والنطفة كذلك فتثبت الملازمة فى الشرطية
وقد قال الشارح لا نسلم انهم يقولون فى النطفة انها
متساوية من كل وجه حتى يلزمهم هذا الالزام اذ هم لم يقولوا
ان كل طبيعة متساوية من كل وجه حتى تكون النطفة متساوية
من كل وجه الا ترى انهم يقولون ان عالم الكون والفساد
اعنى ما تحت فلك القمر ليس فيه شئ متساوى من كل وجه
لان المتساوى من كل وجه انما يكون فى البسايط كالعقول
والافلاك وما تحت فلك القمر من الحيوانات والنباتات
والمعادن مركبات من العناصر الاربعة فلا تكون

متساوية من كل وجه وحينئذ فلا تصح الملازمة التي قالها الشارح وانما
سمي ما تحت فلك القمر بعالم الكون والفساد لان المكونات
التي هناك يلحقها البلا والفنا   تقتضي شكلا الخ اى
تقتضي ان يكون المؤثر فيه شكلا الخ اى تقتضي ان يكون
المؤثر فيه شكلا متساويا الخ وهو الكرى الخ اى والشكل
المتساوى من كل وجه هو الشكل الكرى الكاين فى المركبات لا فى
البسايط وقوله الكاين فى المركبات وصف للشكل الكرى
وصف كاشف لا مخصص لان الشكل الكورى انما يكون
فى المركبات فان قلت هذا ينافى ما مر من ان المتساوى
من كل وجه انما يكون فى البسايط كالافلاك والعقول
قلت لا تنافى لان المراد بالبسايط فيما مر التى لم تتركب
من العناصر الاربعة وان كانت مركبة من جواهر فردة
ولا شك ان الافلاك كذلك والمراد هنا بالمركبات يعنى
من الجواهر على مذهب اهل السنة وهذا لا ينافى انها
بسيطة بمعنى انها لم تتركب من العناصر والحاصل ان البسيط
قد يطلق على ما ليس مركبا من العناصر وان كان مركبا
من جواهر فرده متعددة فى الماهية ويقابله المركب بمعنى
ما تركب من العناصر وقد يطلق المركب على ما كان مركبا
من الجواهر الفردة ويقابله البسيط وهو الغير المركب
من الجواهر فلا تنافى   ولذلك اى ولاجل قولهم ان
الطبيعة المتساوية الخ واعلم انهم يقولون ان المولى سبحانه
وتعالى لما كان واحدا من كل وجه وواجب الوجود فلا
يصدر عنه بطريق التعليل الا واحد وهو العقل الاول

وهذا

وهذا العقل متصف بامرين كونه واجب الوجود لغيره
ولهذا اثر فى العقل الثانى وكونه ممكن لذاته ولهذا اثر
فى الفلك الاعظم وهذا العقل الثانى ايضا متصف بامرين
بكونه واجب الوجود لغيره ولهذا اثر فى العقل الثالث
وكونه ممكن لذاته ولهذا اثر فى الفلك الثامن ثم ان
هذا العقل الثالث متصف بامرين كونه واجب لغيره
ومن هذا اثر فى العقل الرابع وكونه ممكنا لذاته ومن
هذا اثر فى الفلك السابع ثم ان هذا العقل الرابع كذلك
متصف بامرين من حيث كونه واجبا لغيره اثر فى
العقل الخامس ومن حيث كونه ممكنا اثر فى الفلك
السادس القايم به العقل الخامس ثم ان العقل الخامس
متصف بامرين كذلك فمن حيث كونه واجب الوجود
لغيره اثر فى العقل السادس ومن حيث كونه ممكنا لغيره
اثر فى فلكه القايم به وهو الفلك الخامس ثم ان هذا
العقل السادس من حيث كونه واجبا لغيره اثر فى العقل
السابع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر فى فلكه القايم
به وهو الفلك الرابع ثم ان هذا العقل السابع كذلك
من حيث كونه واجبا ما لغيره اثر فى العقل الثامن ومن
حيث كونه ممكنا اثر فى فلكه القايم به وهو الفلك الثالث
ثم ان هذا العقل الثامن من حيث كونه واجبا لغيره اثر
فى العقل التاسع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر فى فلكه
وهو الفلك الثانى ثم ان العقل التاسع من حيث كونه
واجبا لغيره اثر فى العقل العاشر وهو العقل الفياض

ومن حيث كونه ممكنا لذاته اثر فى فلكه القايم به وهو الفلك الاول اعنى سما الدنيا فالعقل الفياض قايم بسما الدنيا وهو المفيض على جميع ماتحت فلك القمر الكون و الفساد اى انه هو الموثر فيه بطريق التعليل او الطبع اذا علمت ذلك فنقول الخ ولذلك زعموا ان جوهر الفلك اى ان ذات الفلك وقوله لما كان طبيعة لابد فيه من جزئ اى لما كان المقتضى له والموثر فيه وهو العقل وقوله طبيعة واحدة اى متساوية من كل الوجوه وقوله كان اى جوهر الفلك كريا واذا انتفى الطبع لها اى واذا انتفى الطبع للنطفة اى واذا انتفى كون النطفة موثرة بالطبع فى الذات بمعنى الزايد فاحرى انتفا كونها موثرة فيها بطريق التعليل وانما كان احرى لان تاثير الطبيعة يصح تاخيره وتاثير العلة لايصح فيه التاخير بل بنفس وجودها يوجد معلولها دفعة واحدة فتاثير الطبيعة اسهل من تاثير العلة واذا انتفى الاسهل والاوسع فمن باب اولى نفى ما هو اشد واضيق هذا مبالغة فى الرد الا فى اسقاط قوله مبالغة ويقول هذا رد لما يتوهم ان يقال ما فى الزايد من التخصيص مسلم انه من الفاعل المختار واما ما فيه من النمو الذى هو معنى واحد ففاعله النطفة بطبعها الخ وذلك لان المردود وهو ما يتوهم ان يقال لم يذكر رده قبل ثم رده هنا ثانيا حتى يكون رده هنا مبالغة فى الرد وقد يجاب بان المراد ان هذا رد على وجه مبالغ فيه اى انه رد قوى لايقبل ردا ولا خدشا لكن سابقه

ما فيه

ما فيه قد خصص بعض النطفة الاولى ان يقول البعض الزايد لان الكلام فيه بل ولا للطبيعة ولا للعلة فى شى من ذلك هذا توسعة فى الدايرة وزيادة على المطلوب لان النزاع مع الخصم فى تاثير النطفة فى الزايد وعدم تاثيرها فيه لما ذكر قبل اى للدليل المتقدم عن قرب وهو صانع الذات فاعل مختار ولا شى من النطفة ولا من الطبيعة ولا من العلة بفاعل مختار ينتج صانع الذات ليس بنطفة ولا طبيعة ولا علة والما طبعها اى عن اى وانما تاثيرها اى النطفة بطريق الطبع فى نمو الخ والنمو معنى واحد اى لا معانى متعددة فيه اى النمو اختلاف مطبوعها فيه انه لم يقل احد بان لاختلاف المطبوع لازم لتاثير النطفة فالاولى ان يقول فلم يلزم من تاثير النطفة فيه بطريق الطبع عدم لاختلاف المطبوع اى واذا كان لا يلزم ذلك فلا يتم الرد الذى قلتموه اولا وهو لو كانت النطفة موثرة فى وجود الزايد لما اختلف مطبوعها لكن التالى باطل فبطل المقدم او يقول فلم يلزم من تاثير النطفة فيه الرد بالاختلاف والحاصل انهم ادعوا ان النطفة موثرة بالطبع فى الجز الزايد اى فى وجوده فهى موثرة فى وجود اليد والرجل الى غير ذلك فاورد عليهم انها لو كانت موثرة فيما ذكر بطريق الطبع لما اختلف مطبوعها لكن التالى باطل فبطل المقدم فربما يتوهم متوهم ويقول هذا الرد انما جا من جعل النطفة موثرة فى وجود الاجزا وانا لا اقول كذلك بل اقول ان النطفة

لاتوثر في كون هذا العضو يدا وهذا رجلا الخ لان الموثر
لذلك انما يكون فاعلا مختارا والنطفة ليست كذلك لانهم
هي موثرة في نمو تلك الاجزا بطريق الطبع ومن المعلوم
انه لايلزم من تاثيرها في النمو عدم اختلاف المطبوع
لان النمو شي واحد وحينئذ فلا يتوجه على الرد الموجه على
من قال انها توثر في وجود الاجزا وجه الرد الخ حاصله
ان هذا التوهم لايتم وذلك لان وقوف الزايد على مقدار
مخصوص في النمو وانقطاعه عن ما فوق ذلك مع جوازه
يمنع ان يكون النمو اثرا لها بطريق الطبيعة اذ لو كان اثرا
لها يلزم ان لا تقف الذات على حد بل دايما وابدا تنمو لوجوب
دوام المعلول بدوام علته واللازم باطل فكذا الملزوم هذا
حاصل الرد ولكن هذا الرد لايتم الا لو كان الخصم يسلم ان
وقوف الذات على المقدار من النمو واجب لانه هو الذي
اقتضته الطبيعة بالمناسبة الذاتية وما عداه فهو
ممنوع وحينئذ فلا يحسن الرد عليهم بما ذكر فضلا عن كون
ذلك الرد قويا فما ادعاه الشيخ من ان هذا الرد قوي لايمكن
خدشه فقد علمت ما فيه على ان تقريرها موثرة
في النمو لايدفع اعلم ان المناسب لمقام المناظرة ان يقدم
هذا الرد على الرد الاول بحيث يقول ووجه الرد ان قولك
ايها المتوهم انه لايلزم من تاثيرها في النمو عدم اختلاف
المطبوع فلا يتوجه على الرد بعدم الاختلاف لا يسلم بل
كذلك يرد عليك مثل ما ورد على من قال ان النطفة موثرة
في وجود الاجزا فتاثيرها في النمو لا يدفع لزوم عدم اختلاف
مطبوعها

مطبوعها لان النمو الذي في اليد مثلا مخالف للنمو الذي في الرجل
فلو كانت توثر في النمو للزم ان لا يختلف مطبوعها لكن التالي
باطل فبطل المقدم ولين سلمنا ان تاثيرها في النمو يدفع لزوم
عدم اختلاف مطبوعها فوقوف الذات على مقدار مخصوص
في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون
النمو ايضا اثرا لها بطريق الطبيعة اذ لو كان اثرا لها للزم
ان لا تقف الذات في نموها على قدر مخصوص بل دايما تنمو
لكن التالي باطل فبطل المقدم وانما كان هذا الانسب
لان الرد الاول بالمنع وشانهم يصدرون به وايضا الرد
الاول موافق للرد الذي مر على من قال انها توثر في وجود
الاجزا الذي ادعى هذا المتوهم انه لا يرد عليه واصابع
الرجل اي المتعددة المحل فقد حذف من الثاني لدلالة الاول
وبعضها بالعكس اي وترى بعض الاعضا ملتبسا
بعكس ذلك اي ان نموها في العرض اكثر من نموها في الطول
من صفات الخ ظاهره ان اختلاف النمو له صفات
مع ان اختلاف النمو شي واحد الا ان يقال اضافة صفة
للاختلاف للبيان وفي الكلام حذف والاصل الى غير
ذلك من اختلاف النمو اي من الاجزا صاحبة النمو المختلف
فتامل وكل على ابلغ ما يكون اي فاليد مثلا يناسبها
الطول الذي هي عليه لتعاطيها الافعال الخ افيرضى
عاقل وفيه تعريض بهم حيث جعلهم غير عقلا هذا
الصنع اي المصنوع وقوله والشكل الخ عطف تفسير لما قبله
لشي من العالم اي لشي عاقل من العالم منفردا او مجتمعا

الاستفهام هنا انكاري بمعنى النفي اي لا يرضى عاقل ع

لازم الارتفاع وهو الظهور اى الظاهرة التى لاخفا فيها ثم ان
الدليل والبرهان فى هذا المقام متساويان لان الموصل للعلم
بالمولى انما هو البرهان وان كان الدليل اعم من البرهان فى
ذاته بقطع النظر عن المقام قوله الا ان يكون حصل له العلم
بذلك اى بمعبوده فليشتغل الخ اى الا ان يكون حصل له
العلم بمعبوده قبل البلوغ فلا يجب عليه ان يشغل فكره
بعد ذلك فيما يوصله للعلم به بل يشتغل الخ وقضية
كلامه انه متى حصل له العلم بمعبوده خلص من عهدة الطلب
مع انه لا يخلص منها الا بالعلم وبالتصديق به الذى هو كلام
نفسانى يرجع لقول النفس امنت وصدقت فكان ينبغى
للمص ان يقول فيما يوصله الى العلم بمعبوده والتصديق
به ولعل المص سكت عن ذكر التصديق لكون الشان
ان من علم حصل له التصديق وان كان لا على جهة التلازم
تامل قوله بالاهم فالاهم اى فليشتغل بالاهم بالنسبة لذلك
المكلف والمراد بالاهم بالنسبة له ما ضاق وقته فاذا بلغ
فى وقت الصلاة فالاهم فى حقه تعلم ما يتعلق بها من طهارة
حدث وخبث وشروط وواجبات الخ واذا بلغ فى وقت
الصوم فالاهم فى حقه تعلم ما يتعلق به وهكذا وقوله
بالاهم فالاهم اى فالاهم وهكذا الآن لا اهم الذى يشتغل
به ليس الا ان فقط ففى الكلام حذف تامل قوله الكلام على

ليس الا ان

الحمدلة الخ جواب عما يقال انت ايها المص قد اجبت السايل
الذى سالك شرح هذا المتن ومن المعلوم ان الحمد والصلاة
على النبى من الفاظ المتن وكذا الترضى على الصحابة والاتباع

وحم فكان عليك ان تتعرض لبيان معنى الصلاة ولبيان
معنى الحمد لغة واصطلاحا ولبيان النسبة بين الحمدين و
بينهما وبين الشكر ولبيان معنى الاتباع والصحابة وحاصل
الجواب انه لما كان الكلام على ما ذكر شهير كان ذكره لا فايدة
فيه الا الطول والطول عبث وكل عبث لا يليق بها قل اذا علمت
هذا فقول الش الكلام على الحمد والصلاة الخ كان عليه ان يزيد
والترضى ومعنى الاتباع الا ان يقال فى الكلام حذف والاصل
والصلاة وما عطف عليها من الترضى ومتعلقه قوله فلا نطيل
به اى فلا نذكره حتى نطيل بذكره وانما لم يقل فلا نطنب بذكره
لان الاطناب له فايدة وهذا لا فايدة له وقوله شهيرا اى
مشهور قوله ولا يخفى الخ جواب عما يقال ان تصدير الكتب
بهذا الدعا غير معهود للمصنفين فلاى شى اتيت به ايها
المص وحاصل الجواب انه انما ابتكر الاتيان به لمناسبة
حسن الدعا بشرح الصدر للمقام ووجه تلك المناسبة ان
هذا الفن يبحث عن احوال ذات الله واحوال الاله وغير الوقه
للصدر فيضيق عن تحملها لان الوهم ينازع فيها ويريد ان
يثبت لله ما هو مالوف له من التجسمات والتشكلات
والتغيرات ونحو ذلك فدعا بشرح الصدر لاجل ان يتحمل
ما يثبت لله تعالى قوله حسن مناسبة الخ فيه ان المناسبة
لا تكون الا حسنة فلا حاجة لاحدهما فكان عليه ان
يقول حسن الدعا ويحذف مناسبة او يقول ولا يخفى مناسبة
الخ ويحذف حسن واجيب بان الاضافة من قبيل اضافة
الصفة للموصوف اى المناسبة الحسنة والوصف كاشف

راجع لقوله لشيء من العالم وقوله منفردا اى عن الغير وقوله
او مجتمعا اى مع الغير فضلا منصوب على المصدرية
بفعل محذوف اى فضل فضلا بمعنى بقى واعلم ان هذه
الكلمة يؤتى بها بين شيئين اولهما يعد من المستبعدات
وثانيهما من المتعسرات ولابد ان يسبقها النفى تحقيقا كما
فى قولك فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار او تقديرا
كما هنا والمقصود منها استبعاد الاول الذى هو مدخول
النفى بمعنى عده بعيدا بحسب الوقوع واستحالة الطرف
الثانى الذى هو مدخول فضلا بمعنى عده مستحيلا من
جهة الوقوع الى الخصوصية موات الاضافة للبيان
والمراد بالخصوصية الحقيقة اى الى حقيقة هى موات والمراد
بالموات هنا ما لا يتصف بحياة وانما وصفه بقوله لا يسمع
ولا يبصر مع انه لا يناسب هنا اذ المناسب هنا انما هو
قوله ولا يغنى عنك شيئا لمحاكاة الآية كلا والله لن
كلا كلمة ردع وزجر اى ارتدعوا وانزجروا ايها الخصوم
عن مقالتكم ان النطفة تؤثر والله انما يليق لخ وانما عبر
بقوله انما يليق ولم يعبر بقوله انما يجب مع انه هو الانسب
بالفاعل المختار لمجاراة الخصوم نظرا الى ان تاثير النطفة
هو اللائق عندهم بطريق النظر احسن الخالقين المراد
بالخالقين المقدرين والمحددين للامور مثل الخياطين
والنجارين وهكذا او اراد بالخالقين اى المخرجين للاشيا
من العدم للوجود بحسب الفرض والتقدير اى انه لو فرض
ان هناك احد خالق غير الله فالله احسنهم وهوس

عطف

وهوس عطف مرادف ومراده بالتقديرات مسايل مقررة
ثم ان الهوس فى الاصل نوع من الجنون فجعل الشيخ مسايلهم
التى قرروها نوعا من الجنون باعتبار ان شانها انها
انما تصدر من المجانين بمج ذكره اى ذكر ذلك الهوس
الذى هو المسايل المقررة ثم ان المج هو الطرح من الفم ثم
قد شبه تلك المسايل بشىء مستقبح الطعم على طريق الاستعارة
بالكناية واثبات المج تخييل وتسويد الصحف اى بمج
تسويد الصحف به وفيه اشارة الى ان رسمها فى الورق
قبيح لشبهه بالشىء الذى يمج لقبح طعمه واراد بالصحف
الكاغد الخالى من الكتابة من سلب العقل اى من
سلب كمال العقل اذ لو كانوا لا عقل عندهم لما اخذوا بذلك
اصلا وقوله والايمان اى وسلب الايمان فهم قوم كفار
والبله اى الغافلين الذين يرتكبون الامور التى فيها
الفساد والضرر من غير ان ينتبهوا لفساده بحسن
المعرفة اى بالمعرفة الحسنة اى الكاملة لانها تتفاوت و
انما قدم المعرفة لانها اس لما بعدها بالشرف الخواتم
يحتمل ان المراد به الموت على اصل الايمان وان كان يحصل
دخول للنار ويحتمل ان المراد به الموت على الايمان الكامل
من البدع ظاهرا اى بان لا يجرى على السنتنا
ما يغضب الله وباطنا بان لا يقوم بقلوبنا شىء من
الشبه المخالفة لما تقوله اهل السنة والعصمة
الكبرى عطف مرادف والمراد بكون النبى عصمة انه من
تمسك بسنته وسنة الراشدين بعده صار النبى له

عاصما اى حافظا من النفس ومن الشيطان والمراد ان النبى
يصير له سببا فى الحفظ والا فالحافظ حقيقة هو الله
والمراد بسنته الراشدين ماجاء عنه من الاحكام صريحا
والمراد بسنة الراشدين ما استنبطوه من الاحكام وح
فالعطف مغاير   من اله وصحبه من بالنظر للآل
بيانية مشوبة بتبعيض وبالنظر للصحبة للبيان هذا
اذا مشينا على القول بان الصحابة كلهم راشدون اى
مجتهدون واما ان قلنا ان بعضهم كان مجتهدا دون
البعض فمن بالنظر للصحابة للبيان المشوبة بتبعيض
ايض فتامل   ومن هنا الخ حاصله انه فيما مر تكلم
على حدوث الزايد على النطفة واما حدوث النطفة
وباقى العالم فلم يعلم مما مر حدوثه فاشار هنا الى بيان
حدوثه بقوله ومن هنا الخ اى ومن اجل ان الزايد على
النطفة حادث وان الفاعل له ليس النطفة ولا طبيعة
من الطبايع ولا علة من العلل بل الفاعل المؤثر فيه انما
هو الفاعل المختار وقوله ايض اى كما علم من غير ما هنا هذا
ظاهر فظاهره ان العلم بحدوث النطفة والعلم بحدوث
باقى العالم علم مما مر كما علم ذلك من هنا مع ان ذلك لم يعلم
الا من هنا وح فكان الواجب تاخير قوله ايض بعد قوله
تعلم بحيث يقول ومن هنا تعلم ايض ان النطفة اى كما
علمت ان الزايد حادث تعلم ان النطفة الخ تامل
وساير العالم اى باقيه اى ما عدا النطفة الخ تامل
وساير العالم اى باقيه اى ما عدا النطفة والزايد وقوله

لم يكن

لم يكن ثم كان المناسب لما مر من التثنية ان يقول لم
يكونا ثم كانا الا انه يقال انه افرد باعتبار المذكور اختصارا
او باعتبار ان النطفة وباقى العالم امر زايد على الزايد
على النطفة وكذا تقول فى قوله اذ كل مثلك اى كل
ما مر من النطفة وساير العالم مماثل لك اى مماثل للزايد
منك   اذ كل مثلك هذا دليل على استفادة العلم
بحدوث النطفة وباقى العالم مما مر وحاصله ان تقول
النطفة وباقى العالم مماثلة لك وكل من كان مثلك
يجب له سبق العدم ينتج النطفة وباقى العالم يجب له
سبق العدم والمص قد ذكر الصغرى وحذف الكبرى
للعلم بها وقوله جرم يعمر الخ هذا توضيح لجهة المثلية
وقوله يعمر فراغا اى يحل فى فراغ وصف كاشف للجرم
وهو مفيد للتصور ولهذا قدمه على قوله يمكن لانه
وصف مفيد للحكم الذى هو من قبيل التصديق واشار
بقوله يمكن وجوده وعدمه الى كل من ذلك والنطفة
وساير العالم يجوز عليه المتقابلات الست وهى الوجود
والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة
والجهات واقتصر على ثلاثة منها ولم يات بها وقضية
كلامه ان الاشتراك فى الامور المذكورة يقتضى المثلية
وفيه شى لان المثلية تقتضى الاشتراك فى جميع
الاوصاف الذاتية وهى ليست محققة لان حقيقة الانسان
مخالفة لحقيقة الفرس الا ان يقال انه جرى على مذهب
المتكلمين القايلين ان الاجسام كلها متماثلة فى الحقيقة

اى متحدة فيهما وانما الاختلاف بالعوارض فعندهم الاجسام
كلها مركبة وبسيطها كثيفها ولطيفها نورانيها وظلمانيها
متماثلة فى الحقيقة لحقيقة كل جسم الجواهر المفردة المركبة
منها وهى متماثلة غير مختلفة فى الحقيقة حتى ان جرم
المماثل لجرم النار وبرودة الماء ورطوبة التراب ويبوسة
الحجر امور عارضة لها فيجوز على كل جسم منها ما يجوز
على الاخر كالبرد على النار والحرق على الماء وذهبت الفلاسفة
الى ان الاجسام مختلفة بسبب اختلاف حقايقها وعلى
ذلك جرت المناطقة فيقولون حقيقة الانسان مغايرة
لحقيقة الفرس ويجعلون فصول الانواع مقومة لها و
مقسمة للاجناس التى فوقها وبغيرها اى وبغير
ماهو عليه وانث الضمير باعتبار معنى ما او راعى
لفظها القال وبغيره اى وبغير ما هو عليه
فيحتاج كما احتجت لخ فيه ان هذا اعنى احتياج النطفة
وباقى العالم الى مخصص ليس مقصودا حتى يوتى به
نتيجة لما قبله اذ ليس كلامنا فى ذلك وانما المقصود
والمدعى ان النطفة وساير العالم يجب له سبق العدم لخ
وح فكان الصواب حذف هذه الجملة اعنى قوله
فيحتاج كما احتجت الى مخصص يخصصه بما هو عليه
ويأتى به لها بقوله وقد وجب لذاتك سبق العدم
فكذلك يجب للنطفة ولساير العالم سبق العدم ثم
يستدل على ذلك بقوله لوجود استوا المثلين بحيث
انه يقول والصافه بما هو عليه من المقادير والصفات

المخصوصه

[illegible] وحرارة النار

المخصوصة وقد وجب لذاتك سبق العدم فيجب ح
سبق العدم لساير العالم لوجود استوا المثلين لخ
والحاصل ان الواجب حذف الجملة المتقدمة وتقديم
قوله وقد وجب لذاتك سبق العدم لخ وتاخير قوله
لوجوب استوا لخ فتامل وقد وجب لذاتك اى
للزايد منها وقوله فكذا يجب لساير لخ العالم اى ما عدا
الزايد وقوله المماثل لك اى المماثل للزايد منك
اذ لو جاز لخ هذا دليل اخر منتج المطلوب بطريق اللزوم
بخلاف الذى قبله فانه ينتج صراحة وحيث كان هذا
دليلا على اثبات المطلوب فكان الاولى ان يأتى به على
اسلوب يفيد ذلك بحيث يقول وايضا لو جاز لخ و
حاصل ذلك الدليل ان نقول لو جاز ان يكون بعض
العالم قديما للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة
واجبة لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو جواز كون
بعض العالم اعنى النطفة وبقية العالم قديما واذا بطل
جواز كونه قديما تعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا
سبق العدم له وهو المطلوب فقول المص اذ لو جاز ان يكون
بعض العالم قديما هذا مقدم الشرطية وقوله للزم
ان يختص لخ هذا هو تاليها واما قوله والعدم لا يكون
الا واجب للقديم هذا دليل الملازمة وسطه بين المقدم
والتالى وكان الاولى تاخيره الا انه قدمه للاهتمام
به وقوله لما يأتى اى للدليل الاتى اى ان ما ذكر من
القدم لا يكون الا واجبا للقديم لا جايزا له يدل عليه

ما باقى نقوله وهو محال اشارة للاستثنائية وقوله
لما يلزم عليه الخ دليل الاستثنائية المذكورة اذ
لو جاز ان يكون بعض العالم قديما مراده ببعض العالم
النطفة وباقى العالم غير الزايد ومقابله اعنى النطفة
وباقى العالم ومراده بالاحد مقابل ذلك الزايد وقوله
عن مثل المراد به ذلك الزايد وقوله وهو ان يكون
مثلا اى للزايد اى لانه هو الموضوع وقوله غير مثل
اى للزايد اى لانه هو الموضوع من جهة كونه قديما
بالنظر فى ذاته اى بالنظر فى الزايد منك وقوله
وبين ساير الممكنات اى باقيها واراد به ما عدا الزايد
اعنى النطفة والمعبر عنه فيما مر بساير العالم وانعقاد
التماثل بين ما ذكر مبنى على مذهب المتكلمين من ان
حقايق جميع الممكنات متماثلة لا تختلف الا بالعوارض
خلافا للحكما القايلين انها متباينة لتخالفها بالذاتيات
البرهان القاطع فاعل لقوله خرج والمراد جنس
البرهان المتحقق فى متعدد لان الذى خرج لك براهين
كما ذكر المص لا برهان واحد وقوله القاطع اى المقطوع
به وقوله على حدوث العالم مراده بالعالم ما يشمل الزايد
على النطفة والنطفة وباقى العالم علوه وسفليه
من اطلاق المصدر على اسم الفاعل اى العالى منه و
السافل واراد بالعالى منه السموات وما فوقها و
اراد بالسافل منه ما تحت فلك القمر اعنى عالم الكون
والفساد واتى بهذا التعميم ردا على الفلاسفة الذين
يقولون

يقولون ان العالم العلوى قديم بالزمان باعتبار ذاته
وان السفلى قديم باعتبار نوعه عرشيه وكرسيه
هذا تعميم فى العالم العلوى وانظر هل لهذا التعميم من
نكتة اصله وفرعه اراد بالاصل النطفة بالنسبة
للحيوان والما بالنظر للنبات واراد بالفرع الزايد على
ما ذكر بالنسبة للحيوان والنبات كعجزك اى كعجز
الزايد منك وان الجميع اى من النطفة وساير العالم
وقوله كافتقارك اى كافتقار الزايد منك وان
من شى الخ الباء فى قوله بحمده للملابسة ومفعول يسبح
محذوف اى وان من شى الا يسبح الله حالة كونه ملتبسا
بحمده والثنا عليه وهذا دليل على افتقار الجميع بناء
على ان المراد بالتسبيح الدلالة وانه بلسان المقال فى
قوله الا يسبح بحمده اى الا وهو دال على انه مفتقر
الى فاعل مختار لما اشتمل عليه من الصنع البديع الذى
لا يكون الا عن فاعل مختار حاصله انه اى والحال
والشان بعد ما استبان لك اى بعد ما بان
وظهر لك ظهورا واضحا فالسين والتاء زايدتان للتاكيد
من الذات اذا اريد بالذات ما يشمل النطفة فقط
فهى للبيان وقوله على النطفة متعلق بالزايد وقوله
بالضرورة متعلق باستبان وقوله وان النطفة الخ
عطف على حدوث وكذا قوله وان فاعل الذات الخ
مما يقدر من الطبايع كان الاولى ان يزيد والعلل الا ان
يقال انه اراد بالطبايع ما يشمل العلل وعبر بيقدر

يعني بعرض اشارة الى انه غير واقعي   لا اثر لها في شيء
من الذات اى الزايد وقوله وان فاعل الذات يعني الزايد
على النطفة   انعطف اى رجع   بذلك الزايد اى
بحدوث ذلك الزايد   وساير العالم اى وباقي العالم
والمراد به ما عدا النطفة والزايد عليها   فان احتياج
الجميع عطف على حدوث اى استدل على حدوث الخ و
على ان الخ والمراد بالجميع النطفة وباقي العالم   ولا
اثر لبعض فيه اى ولا تاثير لبعض ما ذكر من النطفة و
باقي العالم في بعض قطعا   والعالم كله مراده به ما
عدا الزايد   اذ هذا الزايد اجرام متحيزة الخ لا يخفى
مخالفة هذا الظاهر المتن لان المتن قد التفت في
الدليل للاجرام فقط وقوله متحيزة وصف كاشف كما
ان قوله قايمة بها كذلك كاشف   والمثلان يجب
الخ لاجل هذا يقال في تعريف المثلين هما الامران المتساويان
في كل ما يجب ويجوز ويستحيل ثم ان الاولى تاخير قوله
والمثلان الخ بعد قوله وقد وجب ليكون علة له وح
تكون في غنية عن قوله لمماثلته اياه وهذا اشارة
للدليل المفيد للمطلوب بالصراحة وقوله اذ لو اختلف
الخ اشارة للدليل الثاني المفيد للمطلوب باللزوم وح
فكان الاولى ان يقول وايضا لو اختلف الخ   بان يكون
بعضه قديما اعني مقابل الزايد وقوله وبعضه حادثا
وهو الزايد وقوله لكان مختلفا الخ اى لكن التالي باطل
لانه لو اختلف العالم فيما يجب لزم ان يكون بعضه مثلا

غير

غير مثل وهذا تهافت واذا بطل التالي بطل المقدم وهو
جواز كون بعض العالم قديما واذا بطل ذلك تعين
حدوثه ويلزم من كونه حادثا سبق العدم له وهو المطلوب
ثم ان هذا التالي الذي ذكره الشارح مخالف للتالي الذي ذكره
في المتن لانه قال للزم ان يختص احد المثلين الخ فنبه
اشارة الى جواز جعل كل منهما تاليا   لا يكون الا واجبا
للقديم اى ان القديم يجب له القدم لا انه جايز له وقوله
وبرهانه اى وبرهان ما ذكر من ان القدم لا يكون الا
واجبا للقديم لا جايزا له ما ياتي اى في فصل البقا و
الحاصل انه اثبت الملازمة بقضية ثم اقام دليلا على
تلك القضية التي اثبت بها الملازمة   لجاز عليه
سبق العدم اى لكن التالي وهو جواز سبق العدم
على القديم باطل اذ لو جاز سبق العدم عليه لاحتاج
الى مخصص يخصصه بالوجود بدلا عن العدم المجوز
لكن احتياج القديم الى مخصص باطل اذ لو احتاج الى
مخصص لكان حادثا لكن التالي وهو حدوث القديم
باطل لان الحدوث نقيض القدم المفروض فلو كان
القديم حادثا لكان الشي قديما وغير قديم وهذا تهافت
بدلا عن العدم المجوز اى فيكون حادثا وقوله
وهو اى الحدوث للد نقيض العدم ففي كلامه حذف
والمراد بنقيض القدم المساوي لنقيضه   وهذا
معنى الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله وبيان الملازمة
الخ   منه اى قوله والقدم لا يكون الا واجبا وقوله

معترض بين الشرط اى وهو قوله لو جاز ان يكون بعض
العالم قديما وقوله وجوابه اى وهو قوله للزم ان يخص
احد المثلين عن مثله بصفة واجبة   لبيان تلازمهما
فيه ان بيان الملازمة يقتضى تاخيره لا اعتراضه وح
فالاولى ان يقول اهتماما ببيان الملازمة فتامل
بيان لبطلان التالى اى وهو قوله فيما مر وهو
محال الذى جعلناه استثنائية للقياس   وهو اى
التالى اعنى قوله للزم ان يخصص الخ وقوله جواب الشرط
اعنى لو   ليس لها وجود زايد على الذات اى ليس لها
تحقق زايد على تحقق الذات وذلك كصفة الوجود فانه
صفة للمولى لا تعقل الذات بدونها وقيل انه صفة
حال اى انها صفة ثابتة فى الخارج لكنها لم تصل الى
مرتبة الوجود وهو مراد من يقول ان الوجود غير الموجود
والاول قول من يقول ان الوجود عين الموجود واعلم انه
على كل من القولين اعنى سوا قلنا ان الوجود حال
او غير حال فهو صفة نفسية فتفسير الش للصفات
النفسية انما ياتى على قول من يقول بنفى الاحوال وان
الوجود عين الموجود واما على مقابله فالصفة النفسية
هى ما لا تحقق الذات بدونها وان كان لكل من الذات
والصفة تحقق فى نفسه ولكن لا انفكاك لاحدهما
عن الاخر   الا صفة نفسية اى كالناطقية له
للانسان والناهقية للحمار والتحيز للجرم وقوله
او لازما لها كقبول صفة العلم والكتابة فانه لازم له
للناطقية

للناطقية وكالحدوث والافتقار اللازمين للتحيز وكعدم
قبول العلم والكتابة اللازمين للناهقية   والاختصاص
الخ اختصاص مبتدا وقوله يوجب خبر واما قوله وهو اى
حكم الواجب لا يكون فهذا معترض قصد به بيان النسبة
التى بين المبتدا والخبر فان قيل ان اختصاص احدهما بحكم
واجب هو وصف نفسى فدليل على عدم التماثل واما
اختصاصه بحكم لازم لصفة نفسية فلا يدل على عدم له
التماثل لان اختصاصه باللازم للوصف النفسى لا يدل
على اختصاصه بالوصف النفسى ضرورة ان وجود اللازم
لا يدل على وجود الملزوم قلت ان اختصاص احد الامرين
باللازم دليل على انتفا ملزومه الذى هو الوصف النفسى
فيه فلا يشتركان فى جميع صفاته النفسية فلا يكون مثلا
له   وهو تهافت اى والتهافت باطل فما ادى
اليه من حدوث القديم باطل فما ادى اليه من الاحتياج له
لمخصص باطل فما ادى اليه من جواز عدم القديم باطل
وثبت ان عدمه واجب وهو المطلوب   اصله وفرعه
اى الاصل منه والفرع منه وليس المراد الاصل له
ما نشا عنه غيره وذلك كالما   من غير تاثير الخ بيان
لقوله بحسب مجرى العادة   وبالفرع الناشى اى
كالنبات فقول الش كالما للنبات لف ونشر مرتب
ونحو ذلك اى كالنطفة للحيوان واشار الش بقوله بحسب
مجرد العادة الى ان نشاة النبات عن الما والحيوان عن
النطفة ليست بتاثير الما فى النبات والنطفة فى الحيوان

على وجه العلة او الطبع لا يخصصان مثلا عن مثل
اى لا يخصصان مثلا بشى بدلا عن مقابله وذلك لان
تاثيرهما بالمناسبة الذاتية فالشى الواحد لا يناسب الامرين
المتقابلين لاجتماع المتنافيين والعالم كله متماثل
اراد به ما عدا الزايد وهذا اشارة الى قياس من الشكل
الثانى تقريره ان نقول العلة والطبيعة لا يخصصان
مثلا عن مثل وصانع العالم قد خصص مثلا عن مثل ينتج
العلة والطبيعة ليسا صانعين للعالم واذا انتفى كونهما
صانعين للعالم تعين ان صانعه فاعل مختار لانحصار
الصانع المؤثر فى الثلاثة والعالم كله متماثل هذا
جرى على ما قال اهل السنة من ان الاجرام حقايقها
كلها متماثلة واختلافها انما هو بالصفات فحقيقة
الانسان والفرس متماثلة والاختلاف انما هو بالصفات
العارضة واما الحكما فيقولون ان الاجرام متباينة
الحقايق لاختلافها بالذات واذا علمت ان كلام الشارح
مبنى على ما قاله اهل السنة فلا يتم فى الرد على الخصم
قد اختص كل جزء منه الخ فقد اختص بعضها بقوة
السمع وبعضها بقوة البصر وبعضها بقوة الشم الخ
وقد سبق تقرير ذلك اى الدليل المذكور عند قوله ثم اذا
نظرت الخ وحاصله ان هذا الدليل الذى قلناه انما هو
على حدوث النطفة وساير العالم ما عدا الزايد واما
حدوث الزايد فله دليل اخر قد تقدم عند قول المص
ثم اذا نظرت الخ فقول الشارح وقد سبق تقرير ذلك اى
تقرير

تقرير نظير ذلك الدليل المذكور هنا وقوله فى فاعل ذاتك
اى فى اختيار الفاعل لذاتك اى فى اختيار الفاعل الزايد
من ذاتك او مراده بالذات الزايد والحال واحد
جواب عما يقال هلا ذكرت هذا الدليل هنا كما ذكرته فيما
تقدم ولهذا المعنى اى ولكون الحال واحدا استغنى
وهو مندرج الخ اى ذكر هذا الدليل الدال على حدوث
النطفة وباقى العالم هنا مندرج فى التنبيه بقوله
كافتقارك وذلك لان معناه ان النطفة وساير العالم صح
مفتقر للفاعل المختار كما انك مفتقر له وح فيكون الدليل
الدال على حدوثك وافتقارك للفاعل المختار دالا على
حدوث النطفة وساير العالم وافتقارهما للفاعل المختار
لانهما مماثلين لك فان قلت ان قوله وهو مندرج الخ ينافى
ما قبله لان ما قبله يقتضى ان الدليل على افتقار الزايد
لم يكن مذكورا هنا وهذا يدل على انه مذكور هنا وهذا
يدل على انه مذكور هنا واجيب بان قوله وهو اى الدليل
مندرج فى التنبيه اى فيكون مذكورا هنا ضمنا لا صراحة
وقوله اولا وقد سبق تقرير ذلك اى صراحة وقوله والحال
واحد اى فلم يحتج لاعادته صراحة فلا ينافى انه مذكور
ضمنا وقوله ولهذا استغنى عن ذكره اى صراحة فتامل
وان جميعه عاجز اعلم ان المص تكلم فى المتن اولا
على عجز الجميع ثم تكلم بعد ذلك على افتقاره وهنا فى الشرح
قد عكس ذلك ولا نكتة لذلك العكس فلعله وقع
ذلك منه سهوا يعنى ومن هذا المعنى اى ومن اجل

هذا المعنى اى وهو ان لجميع عاجز صانع العالم المراد
بالعالم النطفة وبقية العالم فالمراد به ما عدا الزايد بدليل
قوله كعجزك لجميعه اى لجميع العالم بالمعنى المتقدم
فلا يكون فاعله جرما اى لان الجرم من جملة بقية العالم
الذى عمه العجز والا العجز كعجزك اى وان لم نقل انه لا يكون
فاعله جرما بل قلنا انه يكون جرما فلا يصح اذ لو كان
فاعله جرما لعجز كعجز العالم لكن انت خبير ان هذا معلوم
مما قبله اعنى قوله لعموم العجز وايضا هذا يقتضى ان الجرم
خارج عن العالم مع انه بعض العاجز فكلامه يقتضى ان
بعض العالم ليس من العالم وهذا باطل فالاولى اسقاط قوله
والا لعجز لعجزه هذا وقد يقال ان غاية ما استفيد مما هنا
عجز ما عدا الزايد واما الزايد فلم نعلم عجزه فيمكن ان يكون
للصانع هذا الزايد والجواب ان عجز هذا الزايد معلوم
بالمشاهدة وحينئذ فلا يحتاج لدليل لما وجب الحدوث
لما اراد بالعالم هنا ما يشمل الزايد والنطفة وغيرهما
ووجب عجز جميعه هذا الكلام يدل على ان الاية
فى المتن لها تعلق بالعجز والحدوث والمتبادر منه انها
متعلقة بالافتقار للفاعل المختار وكانت الدلالة
على ذلك اى ما ذكر من حدوثه وعموم عجزه فطرته
اى خلقته تنبى اى تدل على انه مفتقر افتقارا
عظيما وقوله غاية الكمال هذه الجملة فى محل جر صفة
لمبدع ويثنى عطف مرادف ليبنى لان الابنا
والثنا بمعنى واحد وصفاته الكاملة اراد بها

مايتوقف

ما يتوقف عليها الفعل او بلسان المقال الاولى حذفه
اذ كل جزء من اجزا العالم وكل صفة من صفاته انما تنبى عن
ذاته العلية وصفاته الكاملة والافتقار اليهما بلسان
الحال انتهى ويعترف بالعجز عن الادراك اى لكنه ذاته
يعنى ان هذا الصنيع يدل على عظم هذا الصانع وانه لا يدرك
كنهه ويعترف بالشكر فيه ان هذا الشكل الغريب
انما يوجب الشكر بالفعل لا الاعتراف به وهذا فى الحقيقة
يرجع للانبا المتقدم من جميع ما يتخيل متعلق بمثال
وفى العبارة تصور لان الله تعالى كما انه ليس له مثال
فى الخيال كذلك ليس له مثال فى الواقع وقد يقال انه يلزم
من عدم المثال فى الخيال عدم المثال فى الواقع فلا تصور
وقيل ان التسبيح فى الاية على ظاهره اى من كونه
بلسان المقال بان تقول سبحان الله وتعالى والحاصل
ان الشارح اولا على ان التسبيح ليس على ظاهره بل بمعنى
الدلالة على ذاته تعالى والافتقار اليها وهو قول الواحدى
ومن تبعه وقيل ان التسبيح على ظاهره وعليه فقيل وقوله
وان من شى اى فيه روح فهو عام مخصوص وهو قول
المهدوى وقيل عام فى جميع الموجودات ما فيه روح وما
لا روح فيه وهو قول التحقيق وعليه مشى الشارح هنا حيث
قال وقيل التسبيح فى الاية على ظاهره فى جميع الموجودات
اذ لا يشترط الخ جواب عن ما يقال ان التسبيح
بلسان المقال نطق وصدور النطق مما فيه حياة ظاهر
دون ما ليست فيه كالاحجار وغيرها من الجمادات وذلك

لان الحياة شرط في النطق ويلزم من فقد الشرط فقد المشروط
وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الاحجار وغيرها من الجمادات
خالية من الحياة اذ لا مانع من قيام الحياة والعلم وباقي
الصفات التي يتوقف عليها الفعل بها اذ لا يشترط الخ
وغيرهما من الصفات اي التي يتوقف عليها الفعل
بنية مخصوصة اي وهو الجسم الذي فيه روح بل هذه
الصفات يصح وجودها في اي جسم كان ثم ان هذا القول
وهو ان المراد بالتسبيح في الاية بلسان المقال في جميع الموجودات
هو المعول عليه عندهم وذلك لان الحياة صفة تقتضي
الحس والحركة وليست تابعة لاعتدال المزاج ولا مختصة
بالبدن المولف من العناصر الاربعة ولا بذي الروح الحيواني
فيجوز ان يخلقها الله في الجمادات والبسائط هذا مذهب
اهل السنة وذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا
الاشتراط برهانكم السابق الخ اراد به ما تقدم من
الاستدلال على وجود الصانع بحدوث اجزاء العالم وقد
ذكر الشارح فيما سبق له طرقا ثلاثة فاما ان يقال انا لم اكن
ثم كنت وكل من كان كذلك فله موجد اوجده او يقال
انا حادث وكل حادث لابد له من موجد اوجده ينتج
لابد لي من موجد اوجدني اذا علمت هذا فقوله برهانكم
السابق اي جنس برهانكم المتحقق في متعدد
انما ينتجان الحدوث الخ اما انتاج البرهان الاني حدوث
جميع الاجرام والاعراض فبالصراحة واما انتاج البرهان
السابق لحدوث جميع الاجرام فباللزوم لانه انما ينتج

صراحة

صراحة ان ذاتي لابد لها من موجد وهذا مستلزم حدوثها
وجميع الاجرام مماثلة لذاتي فما ثبت لذاتي من الحدوث يثبت
لها فتأمل لجميع الجواهر والاعراض اي فقط وهو
حدوث كل ما سواه تعالى اعم من ان يكون جواهر او اعراض
او غيرهما كالمجردات والاتي بعده اي وهو قوله ايضا
لو نظرت الخ وهو حدوث كل ما سوى الله اعترض بان
الكلية اخص من الجزئية لتحقق الجزئية حيث تحققت الكلية
وعند عدم تحققها كما هو مشهور وحينئذ فقول الشارح والمطلوب
اعم من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله لا يناسب هذا
المشهور لانه جعل الكلية اعم والجواب بان المراد بالاعم
الاكثر افرادا فان المطلوب حدوث ثلاثة اشياء اجرام و
اعراض ومجردات وما تقدم لوحظ فيه خصوص الاولين
فقط واما قولهم الجزئية اعم فباعتبار انهم يقولون
لا مفهوم للجزء والملاحظ في جزئيتنا المتقدمة الخصوص
ولذلك قدرنا بعدها فقط لم ينهض فيه دليلكم
اي مجموع دليلكم السابق اذ لا يتاتى ان يقال فيه انه
لم يكن ثم كان ولا انه موجود بعد عدم ولا انه حادث لما
يأتي من ان مثبته الزائد يقول بقدمه لتقدم علته
مذهب المتكلمين الخ هذا الجواب لا يظهر الا لو كان الخصم
من المتكلمين ولهم في ابطال الزائد اي في ابطال وجود
الزائد على الاجرام والاعراض وهو ما ليس بمتحيز ولا قائما
به وهو الجوهر المجرد طرق والحاصل ان المتكلمين ينكرون
ان يكون لهذا القسم وجود واثبته الفلاسفة وجعلوا

منه العقول والنفوس الفلكية والبشرية ووافقهم بعض المتكلمين
على النفوس البشرية وجمهور المتكلمين على بطلان ذلك
لابتنائه على مقدمات فلسفية فاسدة مثل كون الصانع
موجبا وواحدا من كل وجه وكون الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد ونفي الجزء الذي لا يتجزأ وغير ذلك وعلى تسليم
وجود هذا القسم مع بطلان اصله المذكور فهو حادث لانه
اثر الفاعل المختار لما تقدم من بطلان العلة والطبيعة
واسناد كل ممكن للواجب المختار وكل ما هو اثر المختار لا يكون
الا حادثا واما الفلاسفة فانهم وان اعترفوا بامكان هذه
الاشيا لذواتها لكنهم قالوا انها قديمة بقدم علتها وقد
ابطلنا ذلك من اشهرها اي من اقواها وليس المراد
بالاشهر ما هو مشهور فان قلت هذا ينافي قوله او لاكلها
ضعيفة قلت لا منافاة لان الضعيف مقول بالتشكيك
قالوا الخ هذا بيان لطريق التقسيم وان كانت
دايرة الخ لان مقتضى ذلك ان يكون التقسيم عقليا والامر
بخلاف ذلك ليس نفس حقيقة اي لانه سلب فيستحيل
ان يكون نفس حقيقة الذات او حقيقة الصفات الوجودية
نعم هو من السلوب التي تصدق على الباري او هو يقال
ليس بمتحيز ولا قايما بمتحيز لكن صدقه على الله لا ينافي
صدقه على غير الله فلم تنحصر القسمة الا لو انتهت الى
ما لا يصح ان يصدق على غير الله ومن جملة الطرق
التي استدل بها على نفي ذلك الزايد انه لو كان هناك
زايد اخر غير الاجرام والاعراض لشارك الباري في اخص
اوصافه

وهو التنزه عن الاجسام والمقادير والاشكال لكن التالي
باطل فبطل المقدم وهو وجود قسم ورد بان الاوصاف
النفسية لا تكون سلبية لانها من الاحوال وهذا التنزه
سلبي فلا ضرر في المشاركة فيه انما الضرر في المشاركة في
الصفات النفسية واما من يثبت المجردات فيقول ان النفس
الناطقة من صفاتها كثرة التفكر ولا تضعف قوتها فهي
مخالفة للاجسام لان من صفات الاجسام ضعفها بالعمل
فقد اختلفا بالصفات والتخالف في اللوازم يوجب التخالف
في الملزومات وحينئذ فهي ليست جرما ولا عرضا فقد وجد قسم
غير جسم ولا عرض وهو غير الله ورد بان الحجر المغناطيس
مثلا جسم وقد اختص باوصاف كجذب الحديد ولا يلزم من
ذلك انه غير جسم اي فهذه الصفات اتفاقية
ليس نفس حقيقة ولا نفس حقيقة صفاته اي وانما هو
وصف سلبي صادق عليهما وحينئذ فللخصم ان يمنع تخصيص
ذلك الوصف السلبي بذاته تعالى ذلك وصفاته الوجودية
بان يقول لا نسلم ان ما ليس بمتحيز ولا قايما به مخصصا
بذاته تعالى وصفاته لجواز ان يكون متصفا الهما
في ذلك الوصف امر ثالث وحينئذ فالقسمة لا تفيد المطلوب
من ابطال الزايد والذي اختاره بعض محققي المتاخرين
وهو العلامة تقي الدين المقترح في وجود هذا
الزايد اي فلم يجزم بوجوده ولا بعدم وجوده فالتردد
في الوجود بالفعل وعدم الوجود بالفعل لا في الجواز
وعدمه اذ هو جايز لا مانع منه وانما لم يجزم بوجوده

قوله لقبول المعارف اى العلوم جمع المعارف ولم يقل المعرفة للاشارة
الى ان العلم الحادث يتعدد بتعدد المعلومات فالعلم بوجود الله
غير العلم بقدمه مثلا قوله وفهمها عطف على قبول اى تهيئته
لفهم المعارف فان قلت ان الفهم هو الادراك والعلوم ادراكات
فيحصل المعنى تهيئته لادراك الادراكات ولا معنى له واجيب بان
الضمير راجع للمعارف اعنى العلوم بمعنى المعلومات فحاصله ان
شرح الصدر جعله مستعدا لقبول المعارف وانطباع المعلومات
فيه بالفعل فقد اطلق المعارف بمعنى واعاد عليها الضمير
بمعنى اخر فهو استخدام قوله الذى هو تهيئته اى وليس المراد
بالشرح حقيقته الذى هو التوسيع الحسى قوله وازالة عطف
على التهيئة من عطف السبب على المسبب ثم ان الاولى له
ان يقول وازالة ضيقه عن حمل ذلك وحرجه بتذكير الضمير
لانه عايد على الصدر الا ان يقال انه نظر لكون الصدر
لطيفة ربانية وقوله عن حمل ذلك اى القبول والفهم والمراد
بحمله الاتصاف به وعبر عنه بالحمل اشارة الى ثقل ذلك عليه
لما علمت سابقا ان هذه الاحوال غير مالوفة له تامل ثم ان
الاولى حذف قوله وحرجه لانه اخص من الضيق لانه شدة
الضيق ونفى الاعم يستلزم نفى الاخص ولعله انما ذكره
لان الحاصل المطلوب ذلك الخاص والمراد هنا بالضيق
الرعونات البشرية والرانات الظلمانية المانعة من ادراك
المعارف فتامل قوله وانا لم اقيده الخ الغرض من هذا الكلام
الاعتذار عن نفسه حيث لم يقيد كما قيد غيره من اكابر
العلماء وليس قصده الاعتراض على صاحب الارشاد و

غيره

غيره من المتقيدين قوله كما وقع فى الارشاد الخ راجع للمنفى والارشاد
كتاب لامام الحرمين فى الاصولين الفقهية والدينية وشرحه
تقى الدين المقترح وعبارة الارشاد اعلم انه يجب على البالغ
شرعا ان يعرف الخ فقال المقترح فى شرحه يحتمل ان يرجع فيه
الشرع الى الوجوب ويكون فى الكلام تقديم وتاخير كانه قال
يجب شرعا على كل من بلغ ويحتمل ان يرجع لما قبله فعلى الاحتمال
الاول كما قال المقترح يثبت ما قاله المص قوله لعدم اختصاص
القيد بهذا الواجب الانسب بهذا الحكم بل الاحكام كلها الخ اى
سواء كانت ايجابا او ندبا او تحريما او كراهة انما ثبتت والباء داخلة
على المقصور عليه اى ان هذا القيد ليس مختصا بهذا الواجب
بل يتعداه لغيره قوله انما تثبت عند اهل السنة بالشرع
المراد بالشرع النبى والباء بمعنى من والمراد بالثبوت المعرفة
اى انما تعلم عند اهل السنة من النبى عليه السلام او ان المراد
بالشرع الالفاظ اى انما تستفاد من الشرع اى من الالفاظ
التى وردت عن النبى كالقران وغيره ولا يصح ان يراد بالشرع
الاحكام والا لزم على ذلك ثبوت الشى بنفسه لاختلال المعنى
ح بل الاحكام انما تثبت عند اهل السنة بالاحكام ولا معنى
لهذا قوله وحكمت المعتزلة فيها اى فى الاحكام سايرها العقل
اى جعلت العقل حاكما بها اى مدركا لتلك الاحكام فهم يقولون
ان الاحكام ادركها العقل بنفسه ولم يتوقف فى ادراكه
اياها على الشرع فحل هذا الشى وحرمة هذا واباحة هذا
الخ ادركها العقل والشرع انما اكد ذلك الا انهم يسندون
هذه التكاليف للعقل وينكرون الشريعة قوله فى محل اى

اوبعد وجوده لان ادلة وجوده لم تتم وكذا ادلة عدمه
فان قلت الخ هذا مما يدل على ان التردد فى الوقوع
بالفعل وعدمه لا فى الجواز وعدمه   على هذا الراى يعنى
راى التوقف وحاصله اننا اذا لم نجزم بوجوده ولا بعدم
وجوده وقلنا بجواز وجوده فبم تنفون قدمه اذا قدر
وفرض وجوده   قلت نختار نافيه اى فى نفى قدمه الجا
اى الاستناد للسمع حاصله ان الدليل على نفى قدمه السمع
وهو قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شئ معه
اى كان الله فى الازل ولا شئ معه فى الازل غيره ولا
شك ان هذا شامل للاجرام وللاعراض وللزايد عليهما
على فرض وجوده واذا كانت هذه الثلاثة لم تكن فى الازل
ثم كانت بعد ذلك كانت حادثة ضرورة كونها مسبوقة
بعدم لان الدليل على نفى قدمه الدليل العقلى   كان
الله الخ هذا حديث نقله شيخ الاسلام زكريا رحمه فهو
بدل من السماع   وحدوث هذا الزايد الخ جواب عما
يقال ان صحة السمع تتوقف على حدوث الاجرام والزايد
فكيف يستدل على حدوث الاجرام بالسمع وما هذا الا
دور وتوضيحه ان صحة السماع متوقفة على المعجزة الدالة
على ان الرسول صادق فيما اخبر به والمعجزة متوقفة
على وجود البارى موصوفا بالصفات المصححة للفعل
والعلم بوجود البارى موصوفا بتلك الصفات متوقف
على حدوث العالم من جواهر واعراض وزايد عليهما لدلالة
حدوث العالم على وجود البارى وصفاته المذكورة

فصار

فصار صحة السماع متوقفة على حدوث الجواهر والاعراض
والزايد فاذا استدل على حدوث الزايد بالسماع كان دورا
لتوقف صحة السماع على حدوث الزايد وتوقف حدوث
الزايد على السماع وحاصل الجواب ان الذى متوقف عليه
صحة السماع انما هو حدوث بعض العالم لا جميعه فاقل
شئ من الجواهر والاعراض مشهود وتحقق حدوثه دل
على وجود الصانع موصوفا بالصفات المصححة للفعل
وثبتت الرسالة بذلك ونفى الزايد وساير الاجرام و
الاعراض مستغنى عنه فيصح الاستدلال على حدوثه
بالسمع وقد علم من هذا ان الاستدلال على حدوث بعض
العالم بالسمع جايز على حدوث جميعه لا يجوز للدور المذكور
ومن المتكلمين الخ هذا مقابل لقوله قلت نختار نا
الجا للسمع   وكل ممكن حادث اى وكل موجود له
ممكن حادث او كل ممكن موجود حادث ففى الكلام حذف
الموصوف او الصفة لان بعض الممكن ليس بحادث و
هو المعدوم   قلت وهو ضعيف الخ حاصله انه يلزم
من وجود الدليل وجود المدلول ولا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول فان العالم دليل على وجود الله ولا يلزم
من عدم العالم عدم المدلول فاذا علمت هذا فقوله فى
المستدل فلا يجب الخ لا يسلم اذ لا يلزم من كونه لا يتوقف
على وجوده وجود العالم ان لا يكون واجبا لجواز ان
لا يتوقف العالم على وجوده ومع ذلك هو واجب
الوجود فالحاصل انه يلزم من توقف وجود العالم على

وجود شيء ان يكون ذلك الشيء واجب الوجود ولا يلزم
من عدم التوقف عدم وجوب وجوده وهو اى الدليل
لا يلزم عكسه المراد بالعكس التلازم فى الانتفا اى لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول بل قد يعدم الدليل ويوجد
المدلول وانما يلزم طرده هو التلازم فى الثبوت فيلزم
من وجود الدليل وجود المدلول وقد كان جل وعلا
لخ الواو للتعليل اى لانه قد كان جل لخ وهو لا يلزم
عكسه لخ هذا مبنى على ان الدليل ليس هو بمعنى الوجود
والعلة والا لزم اطراده وانعكاسه وليس هو ايضا بمعنى
ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر والا لزم ايضا اطراده
وانعكاسه بل مبنى على ان المراد به الامارة والعلامة
على الشيء وهو الذى اذا تحقق فى نفسه الا تحقق المدلول
ولا يلزم من عدم تحققه تحقق المدلول فالعالم دليل
على وجود المولى ومعنى كونه دليلا انا لو نظرنا فيه
لعلمنا المدلول فالعالم لم ينظر فيه من حيث كونه علة
والا كان مطردا منعكسا ولم ينظر فيه لحيثية كونه
يعلم به شيء اخر والا لزم اطراده وانعكاسه لانه
اذا انتفى العلم به انتفى العلم بالمدلول وبالعكس بل نظر
له فى حد ذاته ومعنى كونه حـ دليلا انا لو نظرنا فيه
لعلمنا المدلول فلا يرد ما عساه ان يقال لا وجه لتسميته
دليلا بهذا الاعتبار فتامل وايضا لو نظرت لخ
هذا اشارة الى طريقة ثانية فى الاستدلال على حدوث
العالم وقوله لو نظرت اى ببصيرتك وقوله الى تغير

صفات

صفات العالم اراد بالعالم مجرد الذوات بدليل اضافة
الصفات اليه فهو مجاز مرسل من باب تسمية الشيء
باسم بعضه قبولا وحصولا تمييز محول عن المضاف
والمراد القبول فى البعض والحصول فى البعض اى لو نظرت
الى تغير صفات العالم من جهة القبول ومن جهة الحصول
فالتغير بالقبول كما فى البياض القايم بالشخص فانه قابل
للتغير بغيره كالسواد والتغير بالحصول كما فى الحركات
ومن لوازم الحصول والقبول لدلك ذلك على حدوثها
لخ هذا متضمن لقياس من الشكل الاول صورته صفات العالم
متغيرة من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود وكل ما كان
كذلك فهو حادث وقوله لما ياتى من استحالة تغير القديم د
دليل لكبرى القياس وحذف دليل الصغرى لظهورها
ثم ان هذا الدليل انما انتج حدوث الصفات فقط وحم
فنقول الاجرام ملازمة للصفات الحادثة وكل ما لازم
الحادث حادث ينتج الاجرام حادثة وهذا هو المشار
له بقول المص ودلك حدوثها على حدوث موصوفها
اى الموصوف بها وهو الاجرام وقوله لاستحالة دليل
للكبرى كما سياتى ايضاحه فى الشر والفرق لخ
جواب عن سوال وارد على ما يفهم من التعبير باخر فانه
يفيد المغايرة فكانه قيل ما الفرق بين الدليلين د
بل نظر فى جميعه نظرا واحدا محصل هذا الفرق
ان هذا الدليل المستدل به نظر للعالم بنظر واحد
واما الاول فالمستدل به نظر بنظرين فقد نظر اولا

فى النفس خصوصا وانها لم تكن ثم كانت فهى حادثة ثم
نظر ثانيا فى ساير العالم وانه مماثل للنفس المحكوم
عليها بانها حادثة فيجب الحدوث لجميعه وفى هذا
الفرق نظر بل هذا الدليل كذلك المستدل به نظر للعالم
ايضا بنظرين فانه نظر اولا فى صفاته ثم فى اجرامه
وهو ذات الانسان المراد ذات الناظر والمراد
بذات الناظر الزايد على النطفة فالمستدل نظر فى نفسه
فوجد نفسه حادثا وانه غير خالق وانما قلنا المراد
بذات الانسان ذات الناظر لما مر صورته هكذا ان
الدليل انا لم اكن ثم كنت الخ بحدوثها اى الذات
اعنى ذات الناظر والمراد بها الزايد ودلته على وجود
فاعل مختار اى لتلك الذات وقوله ليس اى ذلك الفاعل
المختار نفس الذات ولا اجزامنها على ساير العالم اى
وهو النطفة وبقية العالم ماعدا الزايد العطف
اى ذلك المستدل بذلك الزايد على ساير العالم
فاثبت حدوثه اى العالم يعنى النطفة وبقية العالم
ماعدى الزايد وقوله بحدوثها اى الذات بمعنى الزايد
على النطفة وتحقق ان صانعه اى صانع ساير
العالم وهو ماعدا الزايد الشامل للنطفة وغيرها
وهذا معطوف على اثبت وقوله لا يمكن ان تكون ذاته
اى ذات ساير العالم ويحتمل ان الضمير فى صانعه
عايد على الزايد والمراد بقوله ولا شيا من العالم على
هذا ماعدا الزايد ولا شيا من العالم اى الشامل
للزايد

للزايد والنطفة وغيرها فا بين اى الناظر من
جميع الامور اى سواكان وجودا او عدما او غيرهما له
من نفسه اى من نفع نفسه لنفسه وغيره وقوله من
جملة العالم اى وليس من نفع بقية العالم لنفسها ولغيرها
الى من ليس كمثله الخ وهذا تحلية وما بعده تخلية
بالمعجمة وهى موخرة عن التحلية فتامل وتقرير
الدليل الخ هذا الدليل الذى قرره فيه اثبات الحدوث
للصفات اما كون صفات العالم الخ هذا دليل الصغرى
وقوله العالم المراد به الاجرام فقط بقرينة اضافة الصفات
اليه اما كون صفات العالم الخ هذا هو الدليل المشار
اليه اولا فى المتن للدلالة على حدوث الاعراض ودليل
التغير الخ اى ودليل صغرى هذا القياس الثانى المستدل به
على صغرى القياس الاول فانها تشاهد طارية الخ
فيه ان الخصم يخالف ويقول ان الحركات كانت كامنة ثم ظهرت
وحينئذ فمشاهدة الطرو فيها ممنوع فاذا لا ينهض الدليل
واجيب بان القول بالكمون لما كان واهيا لما يلزم عليه
من اجتماع الضدين لم يلتفت اليه ومعدومة بعد
وجوده حال من فاعل تشاهد فى حال كونها معدومة
بعد وجود وحاصل الجواب انه اراد بالمشاهدة بالنسبة
للمعدوم ادراكه فتامل والعقول فيما لا يشاهد عطف
على قوله لمشاهدة بعضها واعترض بان التغير اما ان
يكون بالحصول او بالعقول والاول دليله المشاهدة كما
تقدم والثانى لا يصح ان يكون دليله العقول لما يلزم له

عليه من الاتحاد بين الدليل والمدلول وهو باطل لان الشي
لا يدل على نفسه الا ان يراد بالقبول فى جانب الدليل الامكان
العقلى وفى المستدل عليه القبول الاستعدادى وهو القريب
من الحصول بالفعل مثلا سكون الارض قابل للتغير
بالاستعداد بدليل امكانه عقلا اذ تحركها جايز لا يلزم
عليه محال وكذا يقال فى الالوان فهى قابلة للتغير بالاستعداد
لامكانه عقلا يجوز ان تتحرك الخ اى فتحرك الارض ممكن
امكانا استعداديا الا ترى الى تزلزلها وهذا اى ما ذكر
من ان صفات العالم كلها متغيرة اما بالحصول او بالقبول
اذا قلنا ببقا الاعراض واما اذا قلنا باستحالة بقايها
والتفتنا للدليل الدال على استحالة بقايها كانت كلها
متغيرة بالحصول وحاصل ذلك الدليل ان تقول ان البقا
صفة وجودية فلو كان العرض يبقى زمانين للزم عليه
قيام البقا بالعرض وهو باطل لما يلزم عليه من قيام العرض
بالعرض لكن الحق ان البقا صفة سلبية ولا ضرر فى اتصاف
العرض بالصفة السلبية واما كون التغير الخ هذا
بيان لكبرى القياس الثانى المستدل به على الصغرى من
القياس الاول الذى اثبت به حدوث الاجرام مطلقا
اى سوا كان من عدم الى وجود او من وجود الى عدم
لانه اى التغير وقوله كان وجوده اى المتغير وقد
فرض اى وقد فرضه الخصم قديما والحاصل ان الخصم يقول
انه لا مانع من كون الصفات متغيرة وهى مع ذلك
قديمة وح فلا يتم قولكم وكل ما كان متغيرا كان حادثا

وحاصل

وحاصل الرد عليه اننا اذا قلنا انها قديمة وكانت متغيرة
من عدم الى وجود كان وجودها طاريا بعد العدم والوجود
الطارى بعد العدم هو عين الحدوث فلزم ح من تغيرها
من العدم الى الوجود حدوثها والفرض انها قديمة فصارت
ح حادثة قديمة وهذا خلف بالضم اى قول ردى لتناقضه
فقال سكت الفا ونطق خلفا بمعنى سكت عن الف كلمة
وتكلم بالخطا قال الجوهرى ويصح قراته بالفتح اى مرمى
خلف الظهر اى وراه لبطلانه لما فيه من الجمع بين متنافيين
واذا كان التغير وقوله كان وجوده اى المتغير
فيلزم ان يكون وجوده وقع لمقتضى اى واذا كان كذلك
اى المتغير كان حادثا وهذا هو المقصود فالواجب ذكره
والحاصل ان الحدوث على هذا التقدير انما علم بوسائط
بخلافه على التقدير الاول فان الحدوث قد علم من غير
واسطة فان قلت الخ حاصله اننا نسلم ان المتغير
اذا كان تغيره من وجود الى عدم يكون وجوده جايزا
وان وجوده وقع بمقتضى لكن لا نسلم لزوم حدوثه
لجواز ان يكون المقتضى له علة او طبيعة قديمة فيكون
قديما بقدم علته او طبيعته بمعنى انه لا اول له وان كان
يطرا عليه العدم فهذا السوال وارد على التقدير الثانى
وهو قوله وان كان التغير من وجود الى عدم الخ
من حيث ذاته اى من حيث ان ذاته اثر فيها التغير
قلنا قد سبق الخ هذا جواب بالمنع وحاصله انا لا
نسلم جواز كون المقتضى علة او طبيعة لما سبق من البرهان

ان العلة والطبيعة لا اثر لها اصلا فى شى من الكائنات
ولهذا اى ولاجل انه سبق ما ذكر وقوله فى الاصل
اى فى المتن وانى اتم بهذا دفعا لما يتوهم من غفلته عنه
فى المتن وايض فتقريره هذا جواب بالتسليم وحاصله
انا نسلم جواز كون المقتضى للتغير علة او طبيعة لكن
لو كان الامر كذلك ما طرا العدم على المقتضى بالفتح لان
طرو العدم على المقتضى مع وجود علته او طبيعته محال
لما يلزم عليه من نفى المسبب مع وجود السبب لكن التالى
وهو عدم طرو العدم على المقتضى باطل لان الفرض
ان ذلك المتغير متغير من وجود الى عدم واذا بطل التالى
بطل المقدم وهو كون العلة او الطبيعة مقتضيات
للمتغير واذا بطل اقتضاؤهما له ثبت ان المقتضى له
الفاعل المختار وبالضرورة ان اثر الفاعل المختار حادث
فتقول اتم وايض فتقدير عدم الخ مراده بالتقدير الوقوع
لانه هو المحال لا الفرض اى وايض لو وقوع عدم القديم
اى الذى هو المقتضى بالفتح فاندفع ما يقال الاولى حذف
تقدير لانه يقتضى ان التقدير المذكور محال وليس كذلك
بل المحال انما هو عدم القديم من نفى المسبب اراد
بالمسبب المعلول والمطبوع واراد بالسبب العلة والطبيعة
فان قدر الخ حاصله ان الخصم يقول ان المحالية التى
قلتوها انما جاءت من نفى المقتضى بالفتح مع بقاء العلة
او الطبيعة ونحن نفرض انتفاء ذلك السبب وهو العلة
كما انتفى المقتضى وح فنفى المسبب لنفى السبب و

حاصل

وحاصل الرد عليهم انا ننقل الكلام الى نفى ذلك السبب
فنقول نفيه اما ان يكون مع وجود علته او طبيعته
او مع عدمها فان كان الاول لزم انتفاء المسبب مع وجود
السبب وان كان الثانى فيقال فى تلك العلة او الطبيعة
المنفية ايض ما ذكر وهكذا ويتسلسل الامر والتسلسل
باطل فما ادى اليه وهو انتفاء المقتضى لانتفاء سببه
باطل وان قدر انتفى الخ حاصله ان للخصم ان يقول
ان المقتضى بالفتح عدم وجود علته ولكن السبب فى انتفائه
طرو ضد لذلك المقتضى فلما طرا ذلك الضد عدم اذ
لا يجتمع الضدان وحاصل الرد عليه ان هذا الضد
الطارى ان طرا قبل عدم المقتضى القديم لزم اجتماع
الضدين وان طرا بعد عدمه لزم انعدامه لا لسبب
وكل باطل وما ادى الى الباطل وهو كون المقتضى بالفتح
انعدم مع وجود علته باطل فقد ظهر لك ان انعدام
المقتضى مع وجود علته او مع عدمها كل باطل وح
فليس المقتضى لذلك المقتضى اعنى المتغير الذى تغير
من وجود الى عدم علة ولا طبيعة وتعين انه الفاعل
المختار وبالضرورة ان كل اثر للفاعل المختار حادث
وايض الخ هذا ابطال ثان لقوله الخصم بجواز ان
يكون المقتضى انعدم مع وجود طبيعته او علته لطرو
ضد لذلك المقتضى وحاصله انه لو كان كما قال للزم
ترجيح المرجوح وذلك لان القديم السابق وجوده
قد ترجح عن ضده بالوجود لانه مرجوح لكن ترجيح

او لان نقيض المقتضى بالفتح تبع لما هو القديم الموجود

المرجوح باطل لما فيه من التناقض فبطل المقدم فثبت التالى
اذ منع القديم مصدر مضاف لفاعله وقوله لتجدد مفعوله
واللام فيه زايدة اى لان منع القديم السابق وجوده لـ
تجدد وجود هذا الضد اولا وكذلك قوله من منع الضد
الطارى لوجود المتقدم اعنى يمكن ان يمنع الضد الطارى وجود
القديم   تخرج لك من هذا البرهان يعنى دليل الصغرى لـ
فهو ما اشرنا اليه فى المتن وحاصله ان الموصوف
بالصفات الحادثة لو كان قديما لكان فى الازل قبل حدوثها
عاريا عن تلك الصفات وعرو الموصوف عن صفته محال
للتلازم بينهما   وهذه الاستحالة اى استحالة عرو
الموصوف عن صفته   فى اكوان العالم اى التى هى
من جملة صفاته والاكوان اربعة وهى الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق لكن الحق ان الاجتماع والافتراق
من الامور النسبية لا من الصفات الوجودية
لانه لا يمكن الخ هذا تنبيه لا دليل لانا لامور الضرورية
لا يستدل عليها لئلا يلزم تحصيل الحاصل وانما ينبه
عليها ازالة لما فى بعضها من الخفا على بعض الاذهان
لانه لا يمكن ان يتقرر فى العقل جرم الخ اى لان الجرم
وهو ما يملا فراغا سواء كان بسيطا كالجوهر الفرد او كان
مركبا كالجسم دائما اما ان يكون متحركا او ساكنا واما
ان يكون مجتمعا مع غيره او مفترقا من غيره لانه ان
كان استقراره مسبوقا بحصوله فى حيز اخر فهو الحركة
وان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فالسكون ومن ثم

يقال

يقال الحركة هى الحصول الاول فى الحيز الثانى والسكون
الحصول الثانى فى الحيز الاول واما الاجتماع فهو اتصال
الشئ بغيره بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق هو انفصال
الشئ من غيره بحيث يتخللهما ثالث واورد على الشارح الجوهر
الفرد لو خلقه الله تعالى ولم يخلق معه جوهرا اخر فحصوله
فى زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق
لانه لم يجتمع بشئ ولم يفترق من شئ فقد انتفت الاكوان كلها
عنه فقول الشارح لانه لا يمكن ان يتقرر الخ لا يتم واجيب بان كونه
زمن حدوثه سكون لمماثلته للحصول الثانى فى ذلك
الحيز وهو سكون اتفاقا واللبث امر زايد على السكون
غير مشروط فيه وقال الاستاذ انه سكون فى حكم الحركة
من حيث ان كلا ليس مسبوقا بحصول اخر فى ذلك الحيز
انتهى وانت خبير بان هذا الجواب يصحح قول الشارح لانه
لا يمكن ان يتقرر فى العقل جرم ليس بمتحرك ولا ساكن
دون قوله ولا مجتمع ولا مفترق لما علمت من جواز ذلك
ولذا قيل الحق ان الاجتماع والافتراق امران نسبيان
يجوز عرو الجرم عنهما وليسا من الصفات الوجودية
وهى اى الاكوان من حيث استحالة عرو الاجرام عنها
تلغى او واستحالة عرو الاجرام عن الاكوان تكفى فى
الاستدلال على حدوثه اى العالم اى بدون التفات
للبياض او السواد وغيرهما من الصفات   فنقول
اى فى الاستدلال على ادلة بالاكوان   العالم ملازم الخ
مراده بالعالم خصوص الاجرام بدليل قوله ملازم

للاكوان فالعالم حادث قد علم بهذا الدليل حدوث الاجرام
حدوث من مجرد الاكوان بدون التفات للبياض والسواد
عما عداها اى عن ما عدا الاكوان وقوله من اجناس بيان لما عداها
من اجناس الاعراض اى لان مذهب
اهل الحق ان كل جرم لا يخلوا عن جنس من اجناس الاعراض فان
كان العرض له ضد فلا يخلوا عنه او عن ضده وان لم يكن له
ضد فلا يخلوا عنه او عن مثله خلا فا لمن جوز خلوه عن جميع
الاعراض الاكوان وغيرها وفى كلام الشارح اشارة الى ان المستحيل
خلو الجرم عنه انما هو الاجناس لانها الملازمة للجرم
لا الاشخاص لان الجرم قد يخلوا عن بعض الجزئيات فخلوه
عن الاشخاص جائز بل يجب فى كل ما اتصف بضده واما
الخلو عن ذلك الجنس بحيث لا يتصف مثلا بذلك العرض
ولا بضده فلا يجوز وهذا فيما يقبله الجرم والا فالجرم
مثلا لا يتصف بالعلم ولا بالجهل وذلك اى وطريق
ذلك الاستدلال المذكور اعنى الاستدلال باستحالة
العرو عن الاكوان على استحالة العرو عن اجناس الاعراض
نفسى اى ثابت لذلك الموصوف لنفسه وذاته
لا لامر خارج فقوله لذاته تفسير لقوله نفسى
لا يختلف اى ذلك القبول فى تلك الصفات بحيث يثبت
فى بعضها دون بعض وهذه الجملة وصف كاشف لقوله
نفسى واعلم ان القبول وان كان امرا اعتباريا الا ان
له تقررا وثبوتا فى نفسه بحسب نفس الامر لئلا
يلزم التسلسل هذا سند لقوله ولا طارئا على الذات

وحاصل

وحاصله انه لو كان القبول طارئا على الذات لتوقف اتصاف
الذات به على ان تتصف بقبول اخر لان الطارى على الشى
لا يحصل له الا بعد قبوله له وهذا القبول الثانى طارى
ايضا فيتوقف اتصاف الذات به على قبول اخر وهلم جرا
فلو جاز الخ تفريع على قوله نفسى ومراده ببعضها
غير الاكوان باطل على الضرورة اى وانكار الضرورى
لا سبيل اليه وح فلا يلتفت لمن ادعى جواز العرو عن الاعراض
من الاكوان وغيرها من المبتدعة كما سبق لانه انكار للضرورى
واذا عرفت الخ المقصد من هذا اثبات حدوث العالم
بملازمته لجميع الصفات بعد ان اثبت حدوثه اولا
بملازمته لخصوص الاكوان هذا اى مضمون البحث
السابق من قوله اما كون صفات العالم حادثة الى هنا
بيان ما يتعلق بالدليل اى من جهة برهان مقدمتيه
لانه اولا ذكر الدليل بقوله العالم صفاته كلها حادثة
وكل ما كان كذلك فهو حادث ثم بين الصغرى بقياس
من الشكل الاول ثم بعد ذلك بين الكبرى كذلك
واردنا به بعضه اى فهو مجاز مرسل ويصح ان
يكون على حذف مضاف اى لو نظرت الى تغير صفات
اجرام العالم فيكون من مجاز الحذف تنبيه الخ ذكر
الشارح فى هذا التنبيه اربعة مطالب من المطالب السبعة
الذى يتوقف عليها صحة الدليل المذكور المستدل به على
حدوث العالم وحاصل ما فى المقام ان الدليل المذكور
مبنى على اربعة مطالب الاول اثبات زايد على الاجرام تتصف

به الثاني اثبات حدوث ذلك الزايد الثالث اثبات كون
الاجرام لا تنفك عن ذلك الزايد الرابع ابطال حوادث
لا اول لها ثم ان الثاني منها وهو حدوث الزايد يتوقف
على اربعة الاول ابطال قيام ذلك الزايد بنفسه الثاني
ابطال انتقاله الثالث ابطال كمونه وظهوره الرابع استحالة
عدم القديم فمجموع الاصول الذي يتوقف عليها حدوث
العالم سبعة احدها اثبات زايد على الاجرام تتصف به
الاجرام لاجل ان يحكم عليه بلازمته للاجسام اذ الشيء
لا يلازم نفسه ثانيها ابطال انتقال ذلك الزايد ثالثها
ابطال قيام ذلك الزايد بنفسه ورابعها ابطال كمون ذلك
الزايد تارة وظهوره اخرى وخامسها اثبات استحالة عدم
القديم وسادسها اثبات ان الاجرام لا تنفك عن هذا
الزايد وسابعها ابطال حوادث لا اول لها وقد نظمها
بعضهم بقوله زيد مقام ما انتقل ما كمنا
ما انفك لا عدم قديم لا حنا والش ذكر في هذا التنبيه
الاربعة الاول وقد تضمن كلامه قبل التنبيه الكلام على
اثنين منها وهو الخامس والسادس والسابع سياتي
في قول المص وتقديرها حوادث الخ وذكر المص في ش الوسطى
عن بعضهم ان هذه الامور السبعة هي التي استعيرت
لها الظلمات في قوله تعالى او كظلمات في بحر لجي وذكر عن
بعضهم ايضا ان من اتقنها وحررها فهو من الراسخين
في العلم وان معرفتها ينجو المكلف ان شا الله تعالى
من ابواب جهنم السبعة واعلم ان لخمسة الاول يتوقف

صحة

صحة صغرى الدليل عليها والسادس والسابع يتوقف
عليهما تصحيح الكبرى خلافا مما قاله العكاري من ان الكبرى
تصحيحها انما يتوقف على السابع فقط وان الصغرى يتوقف
تصحيحها على الستة الاول وبيان كون الصغرى تتوقف على
الخمسة الاول ان اصل القياس العالم صفاته حادثة وكل من
صفاته حادثة فهو حادث فيقول الفلسفي لا نسلم ان لذوات
العالم صفات زايدة على وجودها حتى يستدل بحدوثها
على حدوثها سلمنا ان لذوات العالم صفات لكن لا نسلم
انها حادثة وما المانع من ان تكون دايمة الوجود اما
في موصوفها لكن تارة تكمن فيه عند ظهور حكم ضدها
وتارة تظهر بظهور حكمها واما بالانتقال من محل الى محل
اخر او بالانتقال من قيامها بمحل الى القيام بنفسها و
بالعكس فلا تنعدم اصلا سلمنا اثبات زايد على الاجرام
وانه لا يقوم بنفسه ولا ينتقل ولا كامن ولكن ما المانع
من ان يكون قديما لا اول له وينعدم وقد ذكر الش دفع
الاربعة الاول هنا واما دفع هذا الاخير فحاصله ان نقول
لو لحق القديم العدم لكان وجوده جايزا بدليل قبوله
للعدم وكل جايز لا يقع لنفسه بل لا بد له من مقتضي فيكون
حادثا والفرض انه قديم هذا خلف وهذا قد مر في الش و
الحاصل ان صحة الصغرى موقوفة على ثبوت الزايد وجوده
وثبوت حدوثه يتوقف على الامور الاربعة المذكورة وبيان
كون الكبرى تتوقف على المطلبين الاخرين ان الفلسفي
يقول نحن نسلم الصغرى لكن لا نسلم هذه الكبرى القايلة

وكل من صفاته حادثة فهو حادث اذ لا يتم ذلك الا لو كانت
تلك الاجرام ملازمة للصفات الحادثة وما المانع من ان تكون
تلك الاجرام ليست ملازمة لها بل منتقلة عن هذا الزايد و
دفعه ان الدليل على الملازمة استحالة عرو الموصوف عن
صفته وهذا الدفع هو حاصل قول الش فيما مر واما دليل
الكبرى الخ فاذا دفع هذا بقول الفلسفى سلمنا ان تلك
الصفات حادثة وان الاجرام ملازمة لها لكن ما المانع
من ان تكون الاوصاف حوادث لا اول لها والاجرام مستندة
لها وح فلا يكون لها ايضا اول فلا يتم قولكم وكل من صفاته
حادثة فهو حادث والفلك مثلا وان لازمته حركات
حادثة لا يلزم حدوثه الا لو كان لجملة تلك الحركات
مبدا ليلزم من قدمه وجود المحال وهو وجود الجرم عاريا
على الحركات والسكنات اما لو كانت الحركات لا اول لها فلا
يلزم ذلك ودفع هذا ياتى فى قول المص وتقديرها حوادث
الخ لكن لا نسلم انها حادثة اى موجودة بعد عدم
قولكم لانها متغيرة اى قولكم فى بيان الحدوث لانها
متغيرة الخ لكن تارة يكمن الخ اى فاذا تحرك الجسم
فالسكون لم ينعدم بل هو قد استتر ومعنى استتار السكون
ان حكمه هو كون الشخص ساكنا لم يظهر والظاهر انما هو
حكم ضده وهو كون الشخص متحركا والحاصل ان المراد بكمون
الاعراض عدم ايجابها حكما وليس المراد بها استتارها لان
الاستتار من صفات الاجسام والحاصل ان الكمون فى
الاصل معناه الاستتار وهو ظاهر فى الاجسام وغير

معقول

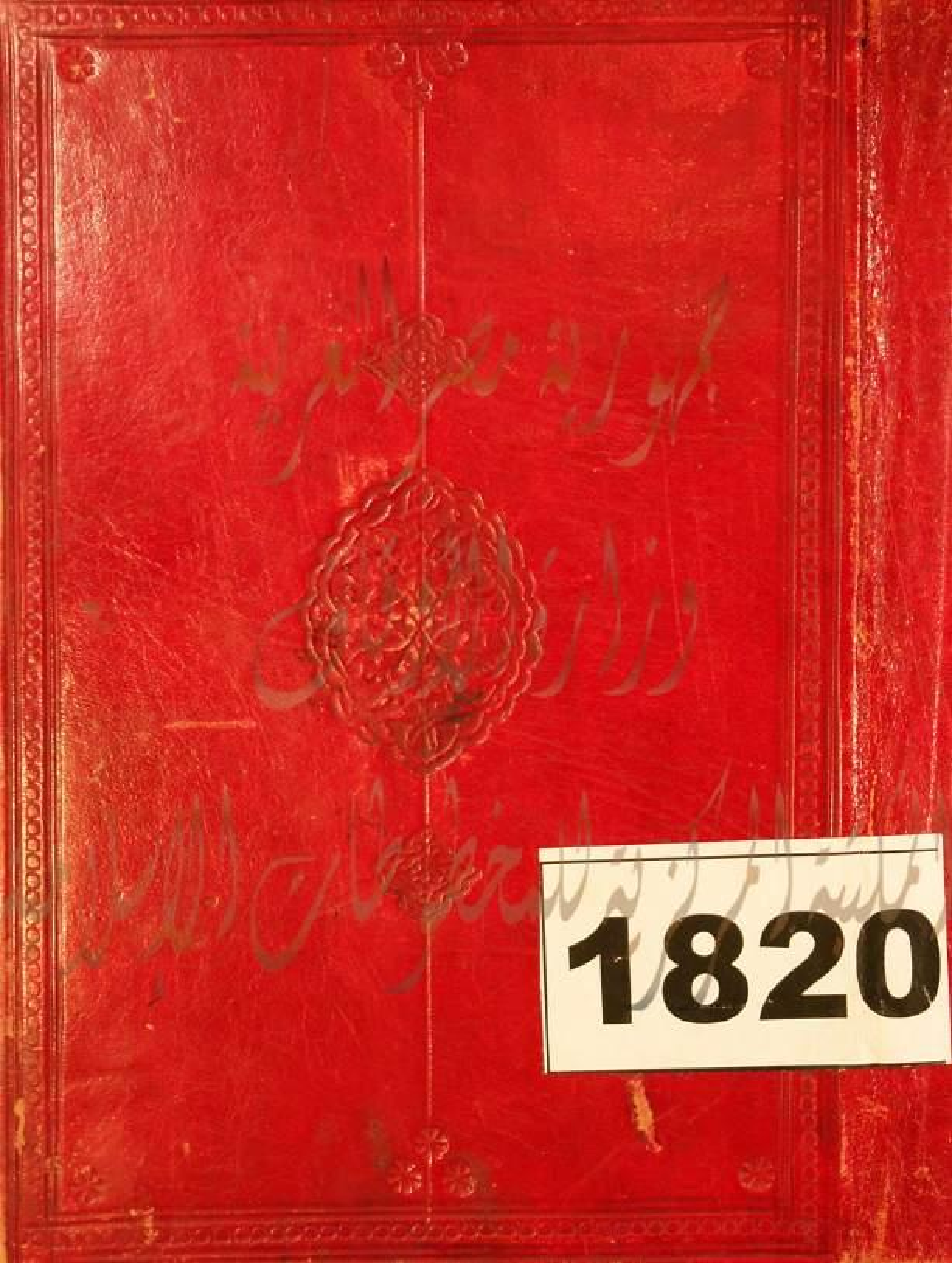
معقول فى الاعراض وانما معنى الكمون فيها ان توجد غير
مقتضية لحكمها فقول الش بظهور الخ الباء فيه للتصوير
او من قيام بنفسها المناسب بالمقام ان يقول
ومن القيام بمحل الى القيام بنفسها ولا حاجة للعكس
فتامل واضداده كالجهل والظن والشك فالانسان
يجد من نفسه العلم بالمسالة الفلانية والجهل بكذا وانه
ظان لها او شاك فيها ويجد من نفسه ان الصوت
قايم به خرجتم عن طور اى صفات العقلا اى
صرتم غير متصفين بها وسقطت الخ فيه اشارة
الى ان سقوط الجواب من حيث الخروج من طور العقلا
وح فلا داع للرد عليهم بالوجه الثانى ولا منشا له
تامل انكم فى عداد عداد بوزن عماد اى انكم
تعدون من افراد من لا عقل لهم وثانيهما اقراركم الخ
لا منشا لهذا بعد ان بين بما تقدم على عدم العقل الا ان
يقال هذا على طريق التنزيل اى سلمنا ان لكم بعض عقل
لكن يرد الخ وهو بعيد من العبارة وهو الذى ينفى
الخ اى وهذا الامر الزايد هو الذى الخ والواسطة فيه
عطف تفسير بين الوجود والعدم الكلام على حذف
مضاف اى بين ذى الوجود والعدم اى المراد بين الموجود
والمعدوم قلنا الخ ملخص الرد عليهم بهذا الجواب
مخالفتهم لمذهب المحققين وهذا لا يضر فيه على انه قال بهذا
القول فى الصغرى وانما يضر فى الدليل اى بدليل حدوث العالم
المذكور هنا الاصرار على عدمها اراد بعدمها انتفاوها

ومعنى ظهورها وجودها مقتضية لحكمها

والالزم اذا قالوا انها واسطة قالوا بعدمها على وجودها
اى الاعراض من غير حاجة اليه اى الى الاستدلال بانه
ضرورى او من غير حاجة الى التطويل لان القدر الذى قلناه
كاف وهو اشهر الطرق على ثبوت الاعراض طريق امام الحرمين
وهى الاستدلال بالاحكام بان تقول مثلا اذا اتصف
الجوهر بكونه متحركا بعد اتصافه بكونه ساكنا فهذان
الحكمان جايزان وكل جايز لابد له من مقتضى والمقتضى
اما نفى او اثبات والاول باطل لان العدم لا اقتضاء له و
الاثبات اما نفس الجوهر او امر زايد عليه والاول باطل اذ
لو خصص الجوهر نفسه بالمتحركية مثلا لما زالت هذه
الحالة مع وجوده بان ما بالذات لا يزول ولا يتغير ثم
الزايد اما مثل الجوهر او خلافه والاول باطل لان مثل الجوهر
يجب ان يساويه وخلافه اما فاعل مختار او معنى قايم
بالجوهر والاول باطل لان المختار لابد له من فعل والجوهر مستمر
الوجود فلا يفعل فيه فى حال بقائه فتعين الثانى وهو
الغرض المطلوب اجتمع الضدان اى فى محل واحد و
اجتماع الضدين فى محل واحد محال فما ادى اليه وهو
الكمون باطل وقد اجابوا عن اجتماع الضدين بما حاصله
ان التضاد لا يقع بين العلل بل بين احكامها فلا
يقع بين الحركة والسكون مثلا بل بين حكميهما كالمتحركية
والساكنية والحركة والسكون وان كانا موجودين الا
ان حكم احدهما معدوم لانه متى كمنت الحركة لم يظهر
حكمها بل ينعدم وح فلم يكن هناك اجتماع الضدين

على

على تقدير الكمون وح فالكمون ليس باطلا ورد هذا بان الحكم
معلولات وهى لا تتحقق الا بتحقق عللها فالكون ساكنا انما
يثبت لثبوت السكون فاذا ثبت السكون ثبت الكون
ساكنا وح فالتضاد انما هو واقع اولا وبالذات بين
العلل اعنى الحركة والسكون ووجوده فى الاحكام فانما هو
بواسطة وجوده فى العلل لانها متضادة فى نفسها
والا لزم ثبوت الحال للحال وايضا فالكمون والظهور حاصله
ان العرض كالحركة مثلا عند حصولها قد اتصفت بالظهور
وعند كمونها حال حصول السكون قد اتصفت بالكمون
فالحركة قد قام بها السكون والظهور فى انين فان قالوا
انه ينعدم احدهما عند اتصاف الحركة بالاخر فنقول لهم
قد خالفتم اصلكم ولزمكم ما فررتم منه وذلك لان اصلكم
ان الاعراض تكمن ولا تنعدم والكمون والظهور من جملة الاعراض
الزايدة ومتى ثبت ان الكمون والظهور ينعدم ثبت حدوثه
وهما ملازمان للجرم وملازم الحادث حادث فقد ثبت
المطلوب الذى قد فررتم من القول به وهو ملازمة الجواهر
للحوادث وان قالوا انه لا ينعدم احدهما عند الاتصاف
بالاخر بل يكمن لزم التسلسل وسياتى بيانه وان
قالوا بكونهما يعنى ان قالوا ان الكمون والظهور كل
لا ينعدم بل قالوا ان الكمون توارد على الحركة حالة ثبوت
السكون والظهور المتوارد عليها ايضا حين ثبوتها
كل منهما اى من الكمون والظهور تتصف به الحركة و
ليس احدهما منعدما عند الاتصاف بالاخر بل هو


جمهورية مصر العربية
1820

فى محل الرد عليهم فى ذلك وهو مبحث التحسين والتقبيح العقليين
قوله الا انهم اى المعتزلة خصوا هذا الموضع اى موضع وجوب
النظر الذى هو مبنى جميع الاحكام الاصلية والفرعية باعرض
اى ولم يذكروه فيما ياتى وهذا استدراك على ما يتوهم من
قوله وسياتى الخ فانه توهم انهم لم يذكروا هنا شيا فدفع ذلك
بقوله الا انهم الخ قوله لو لم يجب الخ هذا قياس استثناى حذفوا
فيه الاستثنائية مع دليلها للظهور والنتيجة ولما كانت
الملازمة ليست بينة بينوها بقولهم وبيان الملازمة
وهذا الدليل الذى اقاموه من قبيل دليل الخلف المثبت
للمطلوب بابطال نقيضه وتقريره ان يقال لو لم يجب
النظر عقلا للزم افحام الرسل اى عجزهم عن اثبات نبوتهم
فى مقام المناظرة لكن التالى باطل لما يلزم عليه من عدم
الفائدة فى البعثة واذا بطل التالى فالمقدم وهو لم يجب
النظر عقلا مثله واذا بطل لم يجب النظر عقلا الذى هو
المقدم ثبت نقيضه وهو يجب النظر عقلا وهو المطلوب
او تقول فى تقريره لو وجب النظر شرعا لزم افحام الرسل
لكن التالى باطل فكذلك المقدم وهو وجوب النظر
شرعا فثبت نقيضه وهو وجوب النظر عقلا وهو
المطلوب وانما قال الش لو لم يجب النظر عقلا ولم يقل
لو وجب شرعا للزم الخ لان ما قاله الش تصريح لمذهب
المعتزلة فهو انسب فى مقام الرد منهم على اهل السنة
قوله وبيان الملازمة اى بيان انه يلزم من انتفاء
الوجوب العقلى وهو الوجوب الشرعى افحام الرسل قوله

ان المكلف الخ توضيح ذلك ان المكلف لو وجب عليه
النظر شرعا وقال له الرسول يجب عليك شرعا ان تنظر
فى معجزتى لتعلم صدق دعواى وتنظر فى جميع ما يتوقف
عليه ثبوت الصانع وصفاته لتعلمه وتعلم صفاته
لقال المكلف المرسل اليه الى النبى لا انظر حتى يجب على النظر
اى حتى يثبت وجوبه على والمكلف به ان الوجوب شرعى
والشرع لم يثبت عندى ولا يجب على النظر حتى اعلم بوجوبه
ولا اعلم وجوبه حتى انظر كال الامر الى ان النظر موقوف
على النظر بواسطة ان النظر موقوف على وجوبه ووجوبه
موقوف على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف
على النظر والموقوف على الموقوف على الشى موقوف على ذلك
الشى فتوقف الشى على نفسه باطل فما ادى اليه وهو كونه
وجوب النظر شرعى باطل وهذا الدليل حجة لا قدرة للنبى
على دفعه وهو معنى الافحام والحاصل ان هذه المقدمات
كلها ظاهرة عنده فتكون حجة على الرسول وهو الافحام
وهى وان لم تكن على صورة القياس لا انها تنتج بواسطة
مقدمة اجنبية وهى ان الموقوف على الموقوف على الشئ
موقوف على ذلك الشى كما علمته اذا علمت ما قلناه فقول
الش ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه فيه حذف والاصل
ان المكلف لا ينظر حتى يجب عليه ولا يجب عليه حتى يعلم
بوجوبه ويدل لهذا ما ياتى قريبا فى كلامه فان قلت
لا نسلم توقف الشى على نفسه لان النظر الاول ثمرته
العلم بصدق الرسول والنظر الاخير ثمرته العلم بالوجوب

كامن فنقول لهم يلزم التسلسل وذلك لان ثبوت الحكم
فرع عن ثبوت علته والحركة على فرض اتصافها بالكمون
يكون الكمون متصفا بالكون كامنا والاتصاف بالكمون
فرع عن ثبوت العلة وهو الكمون فيحتاج هذا الكمون
لكمون اخر ثم ان الكمون الاخر متصف بالكون كامنا و
الاتصاف بالكمون فرع عن ثبوت علته وهو الكمون
فيحتاج هذا الكمون الثانى لكمون ثالث وهكذا فيلزم
التسلسل وكذا يقال فى الظهور فاذا كانت متصفة
بالظهور فهذا الظهور متصف بالكون ظاهرا و
الاتصاف بذلك فرع عن ثبوت الظهور فيحتاج لظهور
ثان والظهور الثانى متصف بالكون ظاهرا والاتصاف
به فرع عن ثبوت علته وهو الظهور فيحتاج الظهور
الثانى لظهور ثالث وهكذا ويتسلسل الامر والتسلسل
باطل فما ادى اليه باطل وان قالوا بكونهما اى
بكمون الكمون والظهور بان قالوا الكمون يكمن عند
وجود ظهوره والظهور يكمن عند وجود الكمون وقوله
وظهورها اى بان قالوا يظهر الكمون عند عدم الظهور
ويظهر الظهور عند عدم الكمون لكن انت خبير بان الش
فرض الكلام اولا فى الكمون حيث قال اولا فان كان ينعدم
احدهما عند وجود الاخر لزمهم نقض اصلهم اى
قاعدتهم من قولهم بكمون الاعراض وحيث كان فرض
الكلام اولا فى الكمون فكان المناسب لما مر ان يقول
وان قالوا بكونه وظهوره اى ذلك الاحد وهو الكمون

لزم

لزم التسلسل ويصير محصل الكلام هكذا ان الزهو
اعنى الحركة مثلا عند ثبوتها قد اتصفت بالظهور و
عند كمونها حال ثبوت السكون قد اتصفت بالكمون
فالحركة قد قام بها الكمون والظهور فى انين لكن هذان
الكمون والظهور ان قلتم انه ينعدم احدهما عند اتصاف
الحركة بالاخر فقد خالفتم اصلكم من القول بكمون الاعراض
وان قلتم انه عند الاتصاف باحدهما لا ينعدم الاخر
بل يكمن لزمكم التسلسل فى كمون الاعراض فى بمعنى
من التى للبيان اى فقد نقضوا اصلهم من القول بكمون
الاعراض لزم قلب هذه الحقيقة اى لان الانتقال
من لوازم الاجرام فقد قلبوا الحقيقة فجعلوا لازم الجرم
لازما للعرض وهذه قلب لحقيقة الجرم العرض لكن للخصم
ان يمنع هذا انما جاكم من جعل الحركة انتقال الجوهر من حيز
الى حيز اخر وتحولها ونحن لا نقول بذلك لجواز ان تكون
غير هذا والمانع لا يلزمه البيان لان المنع اما مصحوب
بسند او يكون بلا سند وقيام المعنى بالمعنى و
هو قيام الانتقال بالانتقال وتقديرها حوادث
الخ هذا دفع الاعتراض من الفلاسفة وارد على كبرى
الدليل الذى استدللنا به على حدوث العالم وهى وكل
من صفاته حادثة فهو حادث وحاصل الاعتراض انا
لا نسلم ان كل من صفاته حادثة فهو حادث اذ لا يتم الكلام
الا لو كانت هذه الصفات الحادثة لها اول لانه اذا كان لها
اول لو لم يكن الموصوف بها لها اول بان كان قديما لزم عرو

الموصوف عنها قبل حدوثها وعرو الموصوف عن صفاته باطل
ونحن نقول تلك الصفات الحادثة التي لا ازمة للاجرام لا
اول لها وحينئذ فالاجرام المستندة لها والملازمة لها كذلك
ولا يلزم من قدم الاجرام عروها عن هذه الصفات
الحادثة اللازمة لها اذ ما من حادث من الصفات الا
وقبله حادث فما من بياض او سواد الا وقبله مثله وما
من شخص الا وقبله شخص وهكذا فافراد السواد ومن
البياض لا نهاية لها وان كانت حادثة وكذا النوع
الانساني قديم وافراده حادثة لا اول لها ولا يرد النوع
القديم من البياض مثلا لحادث لكونه لا اول له وكذلك
الفلك قديم وحركاته حادثة لا نهاية لها فما من حركة الا
وقبلها حركة ولا مبدا لتلك الحركات وان كانت حادثة
فلم يلزم من حدوث الاعراض حدوث الاجرام وحاصل
الرد عليهم على الوجه الذي اشار له المص بقوله وتقريرها
الا ان نقول لو قدرت صفات العالم حوادث لا اول لها
لادى ذلك الى فراغ ما لا نهاية له عددا قبل الموجود
الان لكن فراغ ما لا نهاية له باطل فبطل المقدم وهو ان
صفات العالم حوادث لا اول لها لكانت باعتبار
البارحة قد تناهت في العدد قبل نحو حركة اليوم و
بيان الاستثنائية وهو ان فراغ ما لا نهاية له باطل
لما فيه من الجمع بين متنافيين لان فراغ العدد يستلزم
انتهاء طرفيه والنهاية تنافي عدم النهاية والجمع بين
المتنافيين محال ولان تقديرها حوادث لا اول لها يلزم

عليه

بيان الشرطية انه لو كانت حركات الفلك
متعددة لا اول لها الخ

عليه عدم وجود المحقق وجوده وذلك كحركة اليوم فانها
محققة الوجود بالمشاهدة ولكنها متوقفة على فراغ ما
قبلها من الحركات التي لا اول لها وفراغ الحركات التي لا اول لها
باطل للتنافي والمتوقف على الباطل باطل والحاصل ان تقديرها
حوادث لا اول لها باطل لامرين الامر الاول ما فيه من التناقض
الامر الثاني انه يلزم عليه عدم وجود حركة اليوم لانها
متوقفة على فراغ ما لا نهاية له الذي هو محال والمتوقف
على المحال محال فتكون حركة اليوم عدما مع ان حركة
اليوم ثابتة بالمشاهدة اذا علمت ذلك فقول المص وتقريرها
هنا مقدم الشرطية وقوله يودي الخ هذا هو التالي لانه
في قوة قوله لو كانت الاعراض حوادث لا نهاية لها لادى
ذلك الى فراغ الخ وقوله وتقديرها الخ مصدر مضاف
لمفعوله الاول وحوادث مفعوله الثاني والضمير للاعراض
وقوله نفراغ ما لا نهاية له محال هذا هو الاستثنائية
فكان الواجب ادخال لكن عليها والمص قد ادخلها
على دليل الاستثنائية وذلك لان قوله لان فراغ المعدود
يستلزم انتهاء طرفيه هذا دليل الاستثنائية قدمه
المص عليها وادخل عليه اداة الاستثنا وهو غير مناسب
وحاصل هذا الدليل الذي ذكره المص للاستثنائية انه
انما كان فراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محالا لان متى
فرغ العدد انتهى طرفه فيستلزم انتهاء طرفه الثاني فيكون
له اول واخر والغرض انه لا نهاية له ولا اول فيلزمه
الجمع بين متنافيين ثم ان بيان الاستثنائية بما قاله المص

لايحسن وذلك لانه لايلزم من انتهاء طرف شئ انتهاء الطرف
الثاني والاولى ان يقال في بيانها انما كان فراغ ما لانهاية
له باطلا للجمع بين النقيضين وهما النهاية وعدم النهاية
لان الفراغ يقتضي النهاية وكون الشئ لانهاية له يقتضي
عدم الفراغ وعدم النهاية وبالجملة فاللازم لتقديرها حوادث
لااول لها امران كل منهما باطل الاول فراغ ما لانهاية له و
هذا باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين والامر الثاني ان يكون
ما هو محقق الوجود الان غير موجود ثم بعد هذا كله نقول
ان اللازم الاول اعني التناقض لايتم وذلك لان شرط
التناقض اتحاد الجهة وهنا لم تتحد وذلك لان عدم النهاية
من جانب المبدا اي الازل والفراغ والنهاية من جانب ما لا
يزال اي من جانب المستقبل فقد اختلفت الجهة وحينئذ فلم يكن
هناك تناقض فتامل   فما يتوقف عليه اي على الفراغ
وهذا اشارة للازم الثاني وكان الاولى ان ياتي به على
وجه يشير الى انه لازم ثان بحيث يقول وكما يلزم عليه
محال من جهة التنافي يلزمه مثلا محال اخر من جهة اقتضائه
عدم وجود حركة اليوم مثلا مع انها موجودة بالمشاهدة
فتامل   اعلم ان الملل اي اهل الملل لان الملل جمع ملة
والمراد بها الاديان وهي لايتاتى منها اجماع بل الاجماع
انما هو من اهلها   اجمعوا على حدوث ما سوى اعلم
ان اهل السنة يقولوا ان الحادث هو الموجود بعد عدم
واما الفلاسفة فالحادث هو ما استند لغيره في التاثير
سواء كان له اول وهو الحادث بالذات والزمان كزيد وعمرو

اولم

اولم يكن له اول وهو المسمى عندهم بالحادث بالذات القديم
بالزمان وذلك كالافلاك والعقول عندهم فهي حادثة
بالذات لان الغير وهو واجب الوجود اثر فيها بطريق
التعليل وقديمة بالزمان اي لا اول لها لان المعلول مقارن
للعلة في الوجود اذا علمت هذا فقول الش اجمعوا على حدوث
ما سوى الله اي على وجوده بعد عدم وقوله لم يخالف
في ذلك الا شرذمة اي طائفة قليلة من الفلاسفة اي
فانهم لايقولون بحدوث ما سوى الله اي بالمعنى المتقدم
فلا ينافي انهم يقولون انه حادث لكن بمعنى اخر وهو
ان واجب الوجود اثر في وجوده بطريق التعليل وحينئذ
فهو حادث بالذات قديم بالزمان والحاصل ان اكثر
الفلاسفة يقولون ان ما سوى الله مسبوق بالعدم
وهذه الشرذمة تقول ان ما سوى الله حادث بالذات
بمعنى ان الغير اثر فيه على جهة التعليل او الطبيعة
قديم بالزمان اي لا اول له هذا كلام الش لكن فيه ان بعض
الفلاسفة تقول ان ما سوى الله بعضه وهو العلوي
منه قديم بالذات والصفات والسفلي منه بعضه قديم
وبعضه حادث وبعضهم يقول انه قديم بالذات لا
بالصفات ثم اختلف في الذات عندهم هل هي من قبيل
الاجسام او الاعراض لهم في ذلك كلام طويل فقول الش
الا شرذمة قليلة لايسلم كذا قرر الشيخ وقد يقال لا اعتراض
عليه وذلك لان قوله ولم يخالف في ذلك الا شرذمة من
الفلاسفة اي فانها لا تقول بحدوثه اي انه موجود بعد

عدم بل منهم من يقول ان بعضه قديم بالزمان وبعضه
حادث بالذات والزمان ومنهم من يقول ان العلوى منه
قديم بالذات والصفات والسفلى منه بعضه قديم بالزمان
وبعضه حادث بالصفات واراد بالشرذمة الجماعة القليلة
قلة نسبية فهؤلاء الفرق الثلاث كلهم اقل ممن يقول
بان وجوده بعد العدم ومما يؤيد ان مراد الش ذلك
قوله بعد وتفصيل مذاهبهم مما يطول فتامل ذلك
بعض من ينسب للاسلام كابن سينا والفارابى
وحفيد ابن رشد   والحاصل ان قدماهم اى قدماء
الفلاسفة اى قدماء هذه الشرذمة وقوله اثبتوا قدما
خمسة مراده بالقدما ما يشمل القديم بالذات والقديم
بالزمان لان واجب الوجود وهو الرب يقولون انه
قديم لذاته وما عداه فهو قديم بالزمان فقط حادث
بالذات لان النفس والهيولا والدهر والخلا كلها اثر
فيها المولى عندهم بطريق التعليل فهى قديمة زمانا و
حادثة ذاتا فما ذكره هنا كلام لبعض من جملة الشرذمة
التى لم تقل ان ما سوى الله موجود بعد عدم والحاصل
ان جمهور الفلاسفة على ان ما سوى الله موجود بعد
عدم والقليل يقول ليس كذلك ثم ان البعض المخالف
افترقوا فرقا فمنهم من اثبت هذه القدما الخمسة وقال
ما عداها حادث اى موجود بعد عدم ومنهم من قال
ان العالم العلوى كله قديم بالذات والصفات الا
حركات الافلاك اى اشخاصها فانها حادثة اى موجودة

بعد عدم وان كان نوعها قديما واما العالم السفلى فهيولاه
قديمة واشخاصه حادثة ومنهم من قال ان العالم كله قديم
بالذات فقط ومنهم من يقول ان العالم كله قديم بالزمان
حادث بالذات فقول الش والحاصل اى حاصل بيان
مذاهبهم اى حاصله على طريق الاجمال لا على طريق التفصيل
اثبت قدما خمسة هذه الفرقة غير الفرقة التى اثبتت
العقول العشرة فانهم يقولون بقدمها وبقدم الافلاك
اى بالزمان وكذا يقولون بقدمها وبقدم الافلاك
اى بالزمان وكذا يقولون بقدم حركة الفلك اى
حركته النوعية   وسموه عقلا اى وهو الرب
وهو غير العقول العشرة لان من اثبت العقول العشرة
يقول انها اثر واجب الوجود وواجب الوجود لا يسميه
عقلا   ثم نفسا انما عبر بثم لان النفس وما بعدها
عند هذه الفرقة اثر واجب الوجود اثر فيها بطريق
التعليل والنفس عندهم جوهر مجرد من الجسمية والمر
صفية
وانظر هل هذه الفرقة تقول ان النفس والهيولا والدهر
والخلا كلها اثر لواجب الوجود بلا واسطة او ان بعضها
اثر له بلا واسطة وبعضها اثر له بواسطة بان يقال
مثلا انه اثر فى النفس بطريق التعليل والنفس اثرت
فى الهيولا بطريق التعليل لا حرر ذلك كذا قرر شيخنا
والظاهر الثانى لانهم يقولون واجب الوجود واحد
من كل جهة والواحد من كل جهة لا يصدر عنه بطريق
التعليل الا شئ واحد   وهيولا هى المادة التى

تتوارد عليها الصور ودهر المراد به الزمن وهو الفلك
عندهم وخلا هو الفراغ الذى هو ورا العالم فهو موجود
ومتصف بالقدم عندهم بمعنى انه لا اول له واهل السنة
يقولون بعدم ثبوت شئ ورا العالم وعلى فرض خلا فلا
وجود له بل هو امر عدمى الا الحركات اى حركات الافلاك
وهو عالم الكون والفساد اى العالم الذى يحصل
فيه الكون اى الوجود والفساد اى العدم اى للصور
الشخصية واما الهيولى فهى باقية على حالها لا يقع فيها
فساد والحاصل ان الكون عبارة عن تجدد صورة و
طروها للهيولى والفساد عبارة عن عدم الصورة التى
قبلها المطرو عليها وهو ما تحت مقعر فلك القمر
مقعر الفلك ادناه واسفله ومحدبه اعلاه والاعراض
اى من البياض والسواد مثلا ومن الاشكال فالاشكال
من جملة الاعراض بخلاف الصورة فانها عندهم جوهر
مجرد مثلا القمح اذا طحن ثم عجن ثم خبز ثم ترك فضلة فالذات
التى طرا عليها الطحن والعجن والخبز هى النازلة فى المخرج
وانما تغير صورها واعراضها واشكالها فالاعراض مثل
البياض والسواد والاشكال جمع شكل وهى الهيئة العارضة
للجسم بعد تركبه من الهيولى والصورة من احاطة حد به
او حدود كما فى الدايرة ونصفها والمثلث وغيره واما
الصورة فهى جوهر مجرد لا يمكن انفكاك الهيولى عنه
ولا انفكاكه عن الهيولى فلا وله الا وقبله والده
اى لانه اذا كانت الهيولى ونوع الصور والاعراض قديم

كانحم

كانحم ما من ولد الا وقبله والده فالاشخاص مثل زيد وعمرو
حادثة ونوعها قديم وسياتى ابطال هذا بان النوع لا تحقق
له الا فى افراده ومتى كانت الافراد حادثة كان النوع كذلك
وتوقف جالينوس الخ اى فهو لحسن حاله منهم وكان
فى زمن سيدنا عيسى فذكر له شانه فقال ان كان الامر كما قلتم فقد
امنت به فذهب له فمات فى الطريق واعلم ان الفلاسفة كانوا
اولا يقولون بحدوث العالم حتى ظهر ارسطو فقال بقدمه
واتبع على ذلك لانه كان له سطوة بتلميذه اسكندر ذوا
القرنين كما فى بعض التفاسير وذكر شيخنا ان تلميذ ارسطو
اسكندر من غير ذو القرنين كان سلطانا كافرا جبارا
واما ذو القرنين فكان من اولياء الله واجتمع بالخضر ودعا
له اعتراض من الفلاسفة على كبرى الدليل اى منع
منهم لتلك الكبرى قولكم اى فى دليل الكبرى يا معشر
اهل السنة لان ذلك اى كونه حادثا مثلها
لا مفتتح لتلك الحوادث بفتح التا على انه مصدر اى لا افتتاح
او بكسرها على انه اسم فاعل والمراد بتلك الحوادث العراض
الملازمة للاجرام كالحركة بالنسبة للفلك والبياض مثلا
بالنسبة للجرم وقوله بل ما من حادث اى بل ما وصف
حادث فلم يلزم الخ مرتب على محذوف والاصل بل
ما من وصف حادث الا وقبله حادث وحم فنقول
الاجرام قديمة والحوادث ملازمة لها ولم يلزم من قدم
الاجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة
لها واعلم ان قولهم ان الاجرام قديمة ولم يلزم عروها

عن الحوادث على هذا التقدير مرادهم بالاجرام الافلاك
والهيولى وانواع العالم كالانسان لا اشخاص الانواع لان
هذه عندهم حادثة بالذات   على هذا التقدير اى
تقدير كون الصفات الملازمة للاجرام حوادث لا نهاية
لها   لان نوعها الذى لا تنفك عنه الاجرام قديم
الاولى حذف هذا اذ لا حاجة اليه لانه متى حكم بان ما
من حركة الا وقبلها حركة لم يلزم من قدم الاجرام تجردها
عن الحوادث اللازمة لها وان لم يلاحظ قدم النوع وان كانوا
يقولون بقدم النوع هذا ثم ان قولهم بقدم النوع كلام
لا صحة له اذ كيف يكون قديما وافراده حادثة ولا وجود
للنوع الا فى افراده   من اوجه اى اربعة كلها مذكورة
فى المتن   ان يكون داخلا فى الوجود اى اتصف بالوجود
وقوله وفرغ اى انتهى من حركات الافلاك   واشخاص
الحيوانات هذا خروج عن ما الكلام فيه لان الكلام فى حوادث
لا اول لها من الصفات لا من اشخاص الحيوانات فلو قال
واشخاص البياض مثلا كان اولى الا ان يقال هذا مما جر
اليه الكلام فهو توسعة فى الدائرة   عدد لا نهاية له
مرفوع تنازع فيه دخل وفرغ قبل قوله من حركات الخ
وحاصله انه يلزم على وجود صفات حوادث لا اول لها ان
يكون قد دخل فى الوجود من حركات الافلاك ونحوها عدد
لا نهاية له وفرغ من حركات الافلاك ونحوها عدد لا نهاية
له   جمع بين متناقضين ضعفه السعد بان الفراغ
فى المستقبل وعدم النهاية فى الماضى فليس فى الجمع

بين

بين الفراغ وعدم النهاية تناقض اذ لم يتحد المورد وجهة
فالخصوم ان لا يسلمون ذلك بل يقولون الفراغ فى طرف و
عدم النهاية فى طرف تامل   ويلزم عليه اى على
وجود حوادث لا اول لها ان يكون وجودنا الخ فيه ان
المناسب للمقام ان يقول ويلزم عليه ان يكون وجود
حركة الفلك الان محالا لان الكلام فى صفات الاجرام
فهو فراغ ما لا نهاية له انما كان محالا لما فيه من الجمع بين
متنافيين كما مر وقد علمت ان اللازم الاول غير لازم وهذا
مبنى عليه فيكون غير لازم ايضا تامل   والى هذا الجواب
يعنى الاول   اشرنا فى المقدمة بقولنا يؤدى الاولى
ان يقول اشرنا فى العقيدة بقولنا وتقديرها الخ
المتحدة اى المخصوص من الاتحاد وهو المخصوصة   اذ
قلتم ان تعليلية اى لانكم قلتم ان نعيم الجنة لا نهاية لها
ان حوادث نعيمها من اضافة الصفة للموصوف
اى نعيمها الحوادث ووصف نعيمها بالجمع لكثرة افراده
وقوله وسرورها مرادف لما قبله   ومتجددات افراحها
اى وافراحها المتجددة وهذا من عطف الخاص على العام
قوله بمعنى لا نهاية لها الخ الباء زائدة واضافة معنى لما بعده
للبيان   من الجمع بين الفراغ الخ هذا بيان لادلة
الاستحالة التى وجدت فيه وغير ذلك بالجر عطف على الجمع
اى ومن غير ذلك مثل عدم تحقق وجوده   والعدم
فيه دليل الجواز عطف لازم على ملزوم لانه يلزم من
وجود ادلة الاستحالة فيه انعدام ادلة الجواز وانما

الى بهذا لتحصل المقابلة مع ما ياتى من التصريح بدليل الجواز
بعضها لا تنقطع اى فليس المراد بعدم الاخر استمرار
الشى الواحد الى ما لا نهاية له بل المراد ان المتجدد واحد بعد
واحد الى غير نهاية حتى لا يجد لها اى بحيث لا يجدد
شئ بعدها وهذا تفسير للنفى وليس من حقيقة
الحادث الخ هذا جواب عما يقال كيف يكون نعيم الجنة حوادث
لا اخر لها مع انه اذا كان الشى حادثا يكون له اخر اذ ليس
من حقيقة الحادث ان يكون له اخر اذ هو الموجود بعد عدم
فلم يوخذ فى مفهومه الاخر وانما الذى فى لوازمه ان يكون له
اول لانه قد اخذ فى مفهومه شرطا فقول الشارح ومن حقيقته
الخ عطف على ليس لا على المنفى اعنى مدخولها يعنى ان الحادث
هو الموجود بشرط كونه بعد عدم فالمسبوقية بالعدم
فى الحقيقة لازم لا انه من الحقيقة وح فقول الشارح ومن
حقيقته ان يكون له اول قد تسمح فى ذلك واما
دليل جوازه الخ فيه انه لم يقل احد بوجوب عدم تناهى
نعيم الجنة اى لم يقل احد انه واجب عقلا بحيث تكون
متناهيه محالا وح فمتى انتفت ادلة الاستحالة ثبت الجواز
فلا حاجة لادلة الجواز وحاصل الجواب انه لما كان لا يلزم
من انتفا ادلة الاستحالة الجواز لانه لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول اتى بهذا بيانا لنفى الاستحالة فكانه يقول
كما ان الدليل للاستحالة منتف فهى كذلك والثابت انما
هو الجواز فتامل سلمنا انه يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول فنقول انه اتى بهذا زيادة للايضاح وتحقيقا

للمقام

للمقام لما تقرر اى فى الخارج وسياتى برهانه اى
وسياتى فى المتن برهان ذلك المتقرر فى الخارج وقوله من
وجوب الخ بيان لما تقرر فى الخارج بكل ممكن اى ومن
جملته نعيم الجنة وكذا ساير صفاته اى يجب لها
العموم فيما تتعلق به فالعلم يجب عمومه فى اقسام الحكم
العقلى الثلاثة وكذلك الكلام والسمع والبصر يجب عموم
تعلقهما بالموجودات وكان الاولى حذف قوله وكذا
ساير صفاته اى باقيها لان الحادث من حيث التاثير
فيه لا يتعلق به الا القدرة والارادة ولا دخل لبقية
الصفات فيه للزم عجزه الخ اى والتالى باطل
فبطل المقدم وهو وجوب الاخر للحوادث وثبت الجواز
وقوله عن امثال ما وقع اى لزم عجز القدرة والارادة
عن تعلقهما بالشى من افراد النعيم يقع بعد الاخر مماثلة لما
وقع منها قبل الاخر لكن يتجه ان التلازم فى الشرطية
ممنوع اذ متى وجب ان يكون للحوادث اخر لزم ان وجود
شئ بعد الاخر مستحيل ومن المعلوم ان عدم تعلق
القدرة بذلك لا يعد عجزا لان القدرة لا تتعلق بالمحال وعدم
تعلقها به لا يقال فيه انه عجز لها وانما كان يلزم من وجوب
الاخر للحوادث استحالة وجود شئ منها بعد الاخر لان
المراد بالوجوب فى كلامه الوجوب العقلى ولا شك ان
عدمه محال وهى ممكنة ضرورة حال من امثال ما وقع
وفيه ان ما بعد الاخر صار مستحيل الوجود لان الاخر
واجب عقلا وح فللخصم ان يمنع امكانها وضرورتها

الا ان يقال قوله وهي ممكنة اى ثبت امكانها بالادلة فهي
نظرية ابتدا ضرورية انتهاء   فهي من المحال اى لذاته
وهو فراغ ما لا نهاية له انما كان محالا لما فيه من
الجمع بين متنافيين   مطابق لهذا المثال فيه ان هذا
المثال غير مطابق لما قالوه لان الاعطا في المثال متوقف
وما قالوه في الحركات اتفاقي من غير ان تتوقف اللاحقة على
السابقة واجاب بعضهم بان هذا مبني على ان الحركات علل
موثرات في بعضها فحركة الامس علة موثرة في حركة اليوم و
حركة اليوم موثرة في حركة الغد وهكذا وعلى هذا يكون
المثال مطابقا لما هنا كذا قرر الشيخ ثم ان قلت لم ان العلة
عندهم يجب مقارنتها للمعلول في الزمان وتقدمها عليه
في التعقل وحينئذ فيلزم مقارنة الحركتين اللاحقة والسابقة
وهو باطل ويمكن جوابه بان قولهم انه يجب مقارنة العلة
للمعلول اذا لم يوجد مانع يمنع من المقارنة وهنا قد
وجد مانع وهو وجود المثل فوجود المثل مانع من المقارنة
ثم قال الشيخ ولعل الاحسن في الجواب عن اصل الاشكال
اعني عدم المطابقة بين المثال وما قالوه ان يقال ان
التوقف وان لم يصرحوا به لكنه لازم لهم ضرورة ان الحركة
يتوقف وجودها على محل وقد قالوا بقدم هذا المحل
وانه لا ينفك عن الحركات فلزم ان كل حركة تتوقف على
حركات قبلها لا نهاية لها   فالحركة للفلك مثلا
ونظير الدرهم خبره واخبر عن المونث والمذكور لان
صيغة فعل يصح فيها ذلك قال تعالى والملائكة بعد

ذلك

ذلك ظهير   وكذا يلزم اى على وجود حوادث لا اول
لها ان يكون وجودنا الخ وهذا خروج عما الكلام فيه اذ
كلامنا انما هو في التسلسل في الحركات وحينئذ فاللازم عدم
حركة هذا اليوم التي هي موجودة واما استحالة وجودنا
ووجود ساير الحيوانات فهو لازم لشي اخر ادعوه ليس الكلام
فيه وهو انه ما من شخص الا وقبله شخص فتامل
ليوقفنا الخ اى معشر ساير الحيوانات فتوقف وجود الانسان
على وجود ابا قبله لا الى فراغ يلزم عليه ان لا يوجد الانسان
لتوقفه على ما لا يفرغ وتوقف وجود النبات على وجود
بذر قبله لا يفرغ يلزم عليه ان لا يوجد لتوقفه على ما لا
يفرغ   ولا خبر في فصيحتهم بضم الخا وسكون الباء
هذا هو المروي عن المص لكن فيه ان الخبر معناه العلم
فالمعنى ولا علم بفصاحتهم وهذا غير مناسب فكان الاولى
ان يعبر بقوله ولا شك في فضيحتهم الا ان يقال يوول
خبر بمعنى مخبر اى لا مخبر بفضيحتهم مثل العيان بل
العيان اقوى هذا ويمكن ان يقرا خبر بفتح الخا والباء
وحينئذ يكون اشارة الى المثال وهو قوله ليس الخبر كالعيان
تامل   ومثال ما ادعيناه المناسب لما سبق له
ان يقول ومثلوا لما ادعيناه لكنه تفنن في التعبير
وايضا يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان نجعل
الوجود الازلي عدمه اى لكن التالي وهو مقارنة الوجود
لعدمه باطل فبطل المقدم وهو وجود حوادث لا اول
لها وثبت ان لها اول وقوله الوجود بالنصب مفعول

الازلي ح

يقارن والازلى صفة للوجود وعدمه بالرفع فاعل قوله
يقارن هذا وجه ثان الاولى هذا وجه ثالث فالاول
لزوم فراغ ما لا يتناهى عددا قبل الموجود الان وهو
باطل لتناقض الثانى لزوم عدم ما هو محقق الوجود
وهو باطل   لزم اجتماع الوجود الازلى مع عدمه لكن
التالى باطل فبطل المقدم فحذف الشارح الاستثنائية لظهورها
وبيان الملازمة الخ الملازمة امتناع انفكاك الشئ
عن الشئ اى وبيان امتناع انفكاك التالى عن المقدم فى
الشرطية السابقة   وتلك المقدمات كلها مجتمعة
فى الازل اعترض بانهم يقولون ما من حادث الا وقبله
حادث الى غير نهاية وح فلا ينافى اجتماع عدمان فى الازل
لكون الزمان لا يخلوا عن وجود وانما اللازم عدم هذا
الفرد المخصوص وعدم الذى قبله وهكذا الى غير نهاية
فليس للازل ظرف لجمع كل الاعدام اذ لا يتأتى اجتماعها الا لو
فرضنا زمانا يخلوا عن الوجود بان فرغت الافراد فيكون
جميعها معدوما وهم لا يقولون بالخلو بل يقولون ما
من حادث الا وقبله حادث دائما على انه لا حاجة لاعتبار
اجتماع الاعدام بل يكفى ان يقال وحيث كان كل فرد عدمه
ازلى وقيل بقدم الجنس فلا بد من فرد ازلى فيتحقق فيلزم
اجتماع وجود هذا الفرد وعدمه كما اشار اليه المص بعد
فتامل   اذ لا ترتيب فيها اى فى المقدمات ولو قال
اذ لا ترتيب فى الازل لكان احسن لان عدم الترتيب فى
الازليات سببه عدم الترتيب فى الازل   وجنس

الحوادث ازلى ايضا اى كما ان المقدمات ازلية وقوله وتلك
المقدمات الخ توطئة لقوله فيلزم ان تكون الخ   فيلزم
ان يكون ذلك الحادث اى الذى هو من افراده ازليا لان
الجنس ازلى ولا تحقق له الا فى فرد من افراده وما تحقق فيه
الازلى يلزم ان يكون ازليا وقوله لكن عدمه اى عدم ذلك
الفرد الذى تحقق فيه الجنس وقوله ايضا اى كما كان ان
وجوده ازلى واعترض بان هذا الدليل لا يتم الا لو كان
الخصوم يقولون بتحقق الجنس فى فرد من الحيوان وهم انما
يقولون ان جنس الحوادث الازلى يتحقق فى جميع الافراد
التى لا نهاية لها وح فلا يلزم اجتماع وجود الشئ وعدمه
تامل   فقد لزم الخ تفريع على بيان الملازمة   على
الضرورة اى بالضرورة اى بالبداهة   واجتماع وجود
الشئ مع عدمه محال هذا فى قوة الاستثنائية التى حذفها
الش وح فهذا مرتبط بقوله اولا لزم اجتماع الوجود الازلى
مع عدمه ويصح ان تجعل هذه مقدمة كبرى حملية وقوله
اولا لو كانت الحوادث لا اول لها لزم اجتماع الوجود الازلى
مع عدمه مقدمة صغرى شرطية فعلى هذا يكون الذى ذكره
الش قياسا اقترانيا من الشكل الاول مركبا من شرطية وحملية
وليس فى كلام الشارح حذف شئ من المقدمات   وفيه
ايضا مصاحبة الخ اى فى كون الحوادث لا اول لها و
قوله ايضا اى كما فيه ما تقدم من مقارنة وجود الشئ لعدمه
وهو العدم اى الازلى بذلك الفرد وقوله وهو الوجود
اى للفرد الذى تحقق فيه الجنس وحاصله ان ذلك الفرد

قدوصف بالحدوث والمسبوقية وقد صاحبه العدم
الازلى على ما تقدم الموصوف بالسابقة والازلية ومصاحبة
السابق للمسبوق المذكورين مستحيلة لانها تودى
للتناقض فقوله وفيه ايض مصاحبة الخ غير مقصو
لذاته بل ذكر توطية لقوله بعد وفيه جمع الخ والحاصل
ان كون الحوادث لا اول لها يلزمه محالان الاول مقارنة
الوجود للعدم والتالى مصاحبة السابق للمسبوق
المودى للتناقض وفيه جمع اى وفيما ذكر من
المصاحبة الجمع الخ وقد يقال للخصم ان يقول ان
الموصوف بالازلية غير الموصوف بالحدوث لان الموصوف
بالحدوث الاشخاص والموصوف بالازلية الاجناس ح
فلا تناقض لعدم توارد الحدوث والازلية على محل واحد
وهو الحدوث الخ الاوضح ان يقول وهما الحدوث
والازلية لكنه افرد باعتبار المذكور اى وما ذكر من المتناقضين
الحدوث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم الخ اى
حتى يلزم عليه الجمع بين متناقضين وهما الحدوث و
الازلية وهذا السوال وارد على اللازم الاخير اعنى قوله
وفيه ايض مصاحبة الخ ويلزمهم وجود سابق و
مسبوق اى ويلزمهم على القول بوجود حوادث لا اول
لها وجود الخ لان العدم سابق وقد قلنا ان صاحب
الوجود الذى هو مسبوق فالحاصل انه لو وجد حوادث
لا اول لها وجود الخ لان العدم سابق لزم عليه محالات
ثلاثة اجتماع الوجود والعدم واجتماع الازلية والحدوث
وهما

وهما متناقضان وتقرر سابق ومسبوق فى الازل واجتماع
هذه المحالات الثلاثة بالملاحظة وكان المناسب ان ياتى
بهذا اللازم الثالث بلصق اللازمين المذكورين قبل من
اجتماع وجود الشى الخ لم يلاحظ هذا السابقية
والمسبوقية ويلزمهم وجود سابق ومسبوق هذا
فى المعنى غير الالزام المتقدم اعنى قوله وفيه ايض مصاحبة
السابق للمسبوق الا ان يقال ان الاول نظر فيه للتنافى
والتناقض والثانى نظر فيه لعدم تصور الترتيب فى
الازل كما تقدم فتامل وانه يستحيل عند تطبيق
الخ حاصله ان العددين لا بد وان يكونا متساويين ولا
بان يكون احدهما اكثر من الاخر والاخر اقل من ذلك الاحد
فلو وجد حوادث لا اول لها للزم انتفا وصف العددين
بالمساواة وبالاكثرية والاقلية واللازم باطل فكذا الملزوم
وهو وجود حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انك اذا
اخذت سلسلة من حركات الفلك واعتبرتها من الطوفان
مثلا منسحبة الى الازل واعتبرتها بذاتها من الان منسحبة
الى الازل ايض كان الماخوذ معك ح سلسلتان من
متغايرتان تغايرا حقيقيا لان الاولى جزء للثانية
والجزء مغاير لكله فاذا شرعت فى التطبيق بين هاتين
السلسلتين وصرت تاخذ حركة من الطوفانية مبتدا
بحركة ساعة الطوفان وفى مقابلتها حركة من الانية
مبتدا من الحركة الواقعة الان وانت بازل فيما مضى الى
الازل فمن المعلوم انك لا تنتهى الى حد بل تستمر نازلا الى

فاختلف المتعلق فلا يلزم توقف الشي على نفسه قلت القصد
توقف النظر على النظر بقطع النظر عن متعلقه فاذا قطع النظر
عن متعلقه توقف الشي على نفسه قوله واجيب بانه اى هذا
الاعتراض بافحام الرسول مشترك بيننا وبينكم كما يلزمنا معاشر
اهل السنة على قولنا بوجوب النظر شرعا يلزمكم على قولكم
بوجوبه عقلا والاعتراض المشترك غير ملزم للخصم اذ لا جهة
فيه لاثبات المطلوب بل الكل فى ورطة فكانه قال ما الزمتمونا
يلزمكم وما هو جوابكم فهو جوابنا وبيان الزامهم ان يقال
لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبيا اى المنبهين بخلافه
على الاول فان المراد افحام الانبيا الملزمين واللازم باطل
فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان وجوب النظر عندهم
غير ضرورى لتوقفه على مقدمات تتوقف على انظار دقيقة
وذلك لان وجوب النظر عندهم يتوقف على كون النظر يفيد
المعرفة وان المعرفة واجبة وان النظر طريق اليها ولا طريق
اليها سواه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه
المقدمات تتوقف على انظار دقيقة والوقوف على النظر
نظرى فيكون وجوب النظر بالعقل نظريا وحيث كان وجوب
النظر بالعقل نظريا فللمكلف ان يقول للنبى اذا نبهه على
ان ما هو عليه ضلال وان الواجب عليه عقلا ان ينظر
ليهتدى لا انظر حتى يجب على النظر ولا يجب على الا اذا علمت
وجوبه ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فقد توقف النظر
على النظر ويلزم الدور والافحام تامل قوله ولو وجب عقلا
لالزم ايضا اى لا استلزم الافحام كما يستلزمه لو وجب شرعا

قوله

قوله لان وجوب النظر عندهم غير ضرورى اى لانه ليس
مستفادا من المشاهدات ولا من المحسوسات ولا من المتواترات
ولا من الحدسيات التى هى اقسام العلم الضرورى قوله غير
ضرورى اى والا لو كان ضروريا لم يلزمهم ذلك الاعتراض
وقوله يفتقر لانظار دقيقة اى عندهم وهى ان جهة النظر
يفيد المعرفة والمعرفة واجبة وانها تتوقف على النظر وان ما
يتوقف عليه الواجب فهو واجب واعلم ان هذا الجواب الزامى
مفيد لاسكات الخصم ولا يثبت مذهب المجيب وهم اهل
السنة واشار للجواب التحقيقى بقوله والحق الخ وليس المراد
بالحق ما قابل الباطل حتى يكون الجواب باطلا بل المراد بقوله
والحق اى والجواب التحقيقى لانه يحل ما تمسك به الخصم
من الشبهة والحل يكون بامور اما بابطال ما حكمه به
الشرطية من اللزوم او بابطال الاستثنائية او بابطال دليلها
اذا كان الدليل استثنائيا كما هنا قوله والحق ان النظر اى
من حيث ذاته ومن حيث حكمه لا يتوقف الخ فقولنا من حيث
ذاته ناظرين فيه لرد قولهم فى الدليل النظر موقوف على
وجوبه الذى هو المقدمة الاولى وقولنا من حيث حكمه ناظرين
فيه لرد المقدمة الثانية اعنى قولهم ولا يجب النظر الا اذا
علم قوله اما عادة فلان الله الخ اى فلو كان النظر يتوقف
على ثبوت وجوبه على الناظر لم تطرد العادة بل كان لا
ينظر الانسان الا اذا ثبت عنده وجوب النظر عليه
لجريان العادة بتواطى العقلا على النظر من غير ان يقول
احد لا انظر حتى يثبت عندى وجوبه على فبطل المقدمة

الازل لما انها حوادث لا اول لها وح فالمساواة بين ه
السلسلتين مفقود بالضرورة لان الانية تزيد على الطوفانية
بحركات من الطوفان الى الان وكذلك الاقلية والاكثرية
مفقودة بالضرورة لعدم فنا احدى السلسلتين قبل
الاخرى الذى هو شرط وتحقق الاقل والاكثر وانتفا المساواة
والاقلية والاكثرية عن العددين محال لما فيه من ارتفاع
الشئ والمساوى لنقيضه وح فالملزوم وهو وجود ه
حوادث لا اول لها مستحيل . عند تطبيق ما فرغ ه
منها اى من الحوادث والمراد بما فرغ منها ما اعتبرناه
ناقصا بدون الزيادة كالسلسلة الطوفانية والمراد
بالتطبيق ملاحظة المقايسة بين السلسلتين بالقلب
بان يلاحظ ان كل حركة من احدى السلسلتين فى مقابلة
حركة من السلسلة الاخرى مثلا السلسلة الكائنة من يوم
الجمعة الى ما لا نهاية له ازلا مغايرة للسلسلة الكائنة من
يوم السبت الذى بعد الجمعة الى ما لا نهاية له ازلا لان الاولى
جزء للثانية فمن المعلوم ان السلسلتين غير متساويتين
لان السبتية تزيد على الجمعية بالحركة الحاصلة يوم السبت
فاذا لاحظت التطبيق بين السلسلتين فعليك بان
اعتبرت حركة السبت واعتبرت فى مقابلتها حركة الجمعة
واخذت من السبتية حركة الجمعة واخذت فى مقابلتها
من الجمعية حركة الخميس واخذت من السبتية حركة الخميس
واخذت فى مقابلتها من الجمعية حركة الاربع وهكذا والتنـ
ازلنا الى الازل فلا نجد السلسلتين متساويتين لزيادة

السبتية

السبتية على الجمعية بحركة يوم السبت والا نجد احدى السلسلتين
اكثر من الاخرى لان المفروض ان كل واحدة منهما لا نهاية لها و
الاقلية والاكثرية يتوقفان على فراغ عدد احدهما قبل فراغ
الاخرى ما علم بين العددين اى ما وجب بينهما
برهان القطع اى لانه اعتبر فيه قطع احدى السلسلتين
عن ما بعدها من الحوادث كالسلسلة الطوفانية فانها اعتبرت
من الطوفان الى ما لا نهاية له وقطعناها عن ما بعدها من
الحركات لاجل ان تحصيل سلسلة اخرى من الآن الى ما لا نهاية
له وقوله والتطبيق اى لاننا اعتبرنا فيه التطبيق بين
السلسلتين متغايرتان اى تغايرا حقيقيا لان الجزء
يغاير كله وتغايرا اعتباريا لان هذه السلسلة اعنى الانية
عين الاخرى اعنى الطوفانية غير انهما مختلفين باعتبار
زيادة الانية على الطوفانية من الطوفان الى الان والخلق
لمنطق لان قوله لاحظ ملحظا لو لاحظه الاخر لقال بقوله
وليس احدهما اكثر من الاخر اى والاقل ولم يصرح به
لانه لازم لنفى المساواة والاكثرية لما علم من وجوب
الخ وذلك لان كل عددين متغايرين بينهما اما التناقض
او مساواة النقيض وح فلا يجتمعان ولا يرتفعان
لتحقق الزيادة فى احدهما اعنى السلسلة الانية بالشئ
دون زيادة اعنى السلسلة الطوفانية ويستحيل ان
يكون احدهما اعنى السلسلة الانية جعل شئ على شئ
اى كجعل جلدة على اخرى اى وهذا المعنى غير مراد هنا والمراد
هنا ما بينه الشارح بقوله والمراد هنا الخ فالمطبق فى

مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث الخ لقايل ان يقول ان الانسب
العكس من ان المطبق هو ما فرضناه من عدد الحوادث من الان
الى الازل والمطبق عليه هو ما فرضناه من عدد الحوادث من
زمن الطوفان الى الازل وذلك لان الملاحظ تطبيقه انما هو
ما فرض طويلا فمتى اخذت واحدة من الانية وجدت مقابلا
لها واحدة من الطوفانية فلم تجد ساعة ما اذا اخذنا من الانية
واحدة الا ونجد لها واحدة مقابلة من الطوفانية وان كان
ما قاله الش ايض صحيح ولاجل قطعنا فى هذا البرهان
المطبق الخ اى لاجل قطعنا المطبق بالفتح عن الزيادة بسبب
ملاحظة السلسلة من الطوفان فبسبب ملاحظتنا لها
من الطوفان قد قطعناها عن ما بعدها ليحصل سلسلة
اخرى من الآن الى ما لا نهاية له ثم ان الانسب للش ان يقول
ولاجل قطعنا وتطبيقنا الخ يسمى برهان القطع و
التطبيق فكان ينبغى لجانب التطبيق فى العلة كما التفت
لجانب القطع هذا وما ذكره شارحنا وقررناه تبعا له
فى بيان برهان القطع والتطبيق لا يتم الا على ان المراد من
بالاقل ما يصير فانيا عند العد قبل الآخر والمراد بالاكثر
مقابله كما هو اصطلاح الحساب والخصم ان لم يقل بذلك
بل يقول الاقل ما كان غيره اكثر منه ولو لم يحصل له فراغ
قبل ذلك الغير عند العد والاكثر ما زاد على غيره ولو
لم يحصل له فراغ عند العد بعد ذلك الغير وح فلا يلزم ن
على اجتماع حوادث لا اول لها ان يوجد عددان ليس
بينهما مساواة ولا مفاضلة لوجود المفاضلة بين

السلسلتين

السلسلتين وح فالملازمة فى الشرطية ممنوعة ولاجل
هذا قرر العلامة السعد برهان القطع والتطبيق على طريق
اخرى غير ما ذكرها الش وحاصلها ان نقول لو وجد حوادث
لا اول لها لامكن ان نفرض سلسلة من الطوفان الى الازل
ومن الان سلسلة اخرى كذلك فاذا فرضنا ذلك وطبقنا
بينهما وصرنا ناخذ حركة من احداهما ونقابل بها حركة من
السلسلة الاخرى وهكذا مستمرين ونازلين الى الازل فلا
يخلو حال هذه الطوفانية من امرين فاما ان لا تفرغ ولا
تقف على حد بل كلما ناخذ واحدة من الانية نجد فى مقابلتها
واحدة من الطوفانية وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة
الزايد للناقص فيبطل الملزوم وهو وجود حوادث لا اول
لها واما ان تفرغ الطوفانية وتقف عند حد بان اتفق
اننا اخذنا واحدة من الانية فلم نجد فى مقابلتها واحدة
من الطوفانية فنقول ان الانية قد زادت على الطوفانية
التى قد تناهت والزيادة انما هو بقدر متناه والزايد على المتناه
متناه فلزم من هذا ان ما لا اول له له اول وهذا تناقض
باطل فالملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها باطل و
حاصله ان اللازم لوجود حوادث لا اول لها اما مساواة
الزايد للناقص او كون ما لا اول له له اول كلاهما باطل
واذا كان اللازم باطلا كان ملزومه كذلك هذا واعلم
ان دليل القطع والتطبيق على كل من الطريقتين اعنى
طريقة الش وطريقة السعد انما يدل على استحالة حوادث
موجودة لا اول لها واما امور اعتبارية لا اول لها فلا ضرر

فيه لان الامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار كما
انه لا ضرر في ثبوت امور اعتبارية لا تتناهى باعتبار
الاخر كما في العدد فانه امر اعتباري ولا يتناهى بمعنى انه
لا يقف على حد بحيث لا يتصور فوقه غيره وكذا لا ضرر
في ثبوت حوادث وجودية لا تتناهى بحسب الاخر كما في
نعيم الجنة ومعلومات الله ومقدوراته فانها لا تتناهى
بمعنى انها لا تقف على حد وان كان كل ما وجد منها بالفعل
فهو متناه لا بمعنى انها غير متناهية وانها موجودة
بالفعل اذ كل ما وجد من الحوادث بالفعل فهو متناه
وانه يصح في كل حادث الخ حاصل هذا الدليل
ان نقول لو وجد حوادث لا اول لها للزم اما سبقية
الازلي على الازل او صيرورة ما يتناهى لا يتناهى بزيادة
واحد لكن اللازم باطل قطعا فبطل الملزوم وهو وجود
حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انه لو كانت الحوادث
لا اول لها للزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بانه
فرغ وانقضى قبله حوادث لا اول لها فنحكم على الحركة
الحاصلة يوم الاثنين بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية
لها ونحكم على الحاصلة يوم الاحد كذلك ونحكم على الحاصلة
يوم السبت كذلك وهكذا ونحن نازلون الى الجانب الماضي
ذلك فان قالوا ان جنس الحكم الحاصل عند كل حركة قديم
ازلي بمعنى انه لا مبدا له كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك
فما من حركة من حركات الفلك الا ويصح الحكم عليها بانه
انقضى قبلها حركات لا نهاية لها فنقول لهم لزم على كلامكم

ان جنس

ان جنس حركات الفلك قديمة ازلية وان جنس الاحكام
ازلي لا مبدا لشيء منهما ومن المعلوم ان المحكوم عليه يجب
تقدمه على الحكم فيلزم اذن التقدم في الازلي اي يلزم تقدم
الازلي على الازلي وهو باطل قطعا وان قالوا ان جنس هذه
الاحكام ليس بازلي بل له مبدا وهو الف حركة ماضية
اعتبر نهايتها من الان بمعنى انه يصح الحكم عند نهاية هذه
الحركات الالف اعني حركة اليوم انها انقضى قبلها حركات لا
نهاية لها ويصح الحكم كذلك عند حركة البارحة وكذلك عند
حركة اليوم الذي قبله وهذا الى مبدا الحركات الالف فنقول
لهم انا اذا حكمنا على الحركة التي هي مبدا الالف بانه انقضى
قبلها حركات لا نهاية لها ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي
قبل الالف لفراغ الحكم فعدم الحكم على تلك الحركة التي
قبل الالف بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها انما هو
لكون ما قبلها متناه اذ لو كان ما قبل تلك الحركة غير متناه
لصح الحكم والفرض انه لا يصح الحكم فصار ما قبل الحركة التي
قبل مبدا الالف متناهيا مع انا قد حكمنا على مبدا الالف
بانه انقضى قبله حوادث لا اول لها والحوادث قبله صادق
بالحركة التي قبل ذلك المبدا وبالحركات السابقة على مبدا الالف
متناهية وقد صارت غير متناهية بزيادة الحركة التي
قبل مبدا الالف متناهية ولا شك ان كون المتناهي
يصير غير متناه بزيادة شيء متناه عليه باطل اذ الزائد
بشيء متناه متناه ايضا فقول المص وانه يصح في كل حادث
في بمعنى عند اي عند كل حركة حادثة وقوله بفراغ بناء

اى بفراغ حركات حادثة وقوله قبله متعلق بفراغ والضمير
للحادث وقوله بفراغ متعلق بحكم اى وان يصح عند كل حركة
حادثة ثبوت حكم بفراغ وانقضا حوادث لانهاية لها قبل
تلك الحركة وهكذا لا الى اول فى الاحكام اى ويستمر الامر
فى الاحكام هكذا لا الى اول بان يثبت عند حركة حكم بانه
مضى قبلها حركات لانهاية لها والاولى اسقاط قوله و
هكذا لان قوله وان يصح فى كل حادث يغنى عنها لانا لم
نلتفت لاول الحوادث ولا لوسطها ولا لاخرها بل هو
شامل لاى حادث فهو حكم شامل فلا فايدة لقوله بعد
وهكذا وقوله لا الى اول بيان لقوله وهكذا وقوله فى
الاحكام اعترض بان الاولى ان يقول فى الحركات بدل الاحكام
ويلزمه ان لا اول للاحكام فكل حركة يتبعها حكم فيلزم ان
الاحكام لا اول لها لكن المحكوم عليه يجب لتقدمه وحينئذ
لزم سبق الازلى على الازلى وهو باطل ولعله انما عبر بقوله
فى الاحكام لاجل قوله ومن لازمها الخ ومن لازمها
اى من لازمها تلك الاحكام الحاصلة عند كل حادث بفراغ
حوادث لا اول لها قبله وقوله سبق المحكوم عليه اى وهى
الحوادث ان يسبق ازليا اى وهو جنس الحوادث المحكوم
عليها وقوله ازليا اى وهو جنس الاحكام فاذن
اى عن ما الزموا من سبق الازلى للازلى وقوله بالنهاية فى
الاحكام اى حتى لا يكون جنسها ازليا فلم يلزم سبق ازلى
ازليا بالنهاية فى الاحكام اى بحيث تقول ان الاحكام
تنقطع عند ابتدا الف حركة معتبرا نهايتها من الآن فلا

يكون

فلا يكون جنس تلك الاحكام ازليا فلا يلزم حينئذ سبق ازلى
ازليا لزم ان ما بيناها اى وهى الحركات التى قبل الحركة
التى هى مبدا الالف وقوله بزيادة واحد اى وهو الحركة التى
هى مبدا الالف ايضا الانسب تاخيره بعد قوله للرد
على الفلاسفة لان ما تقدم من الطرق ليست رابعة
ظاهره ان لا تحتاج لدليل وفيه ان قوله بعد لان صحة الخ
ينافى ذلك واجيب بان هذا تنبيه والامور الضرورية
قد ينبه عليها فان قلت ان الامور الضرورية لا ينبه
عليها اذا كان فيها نوع خفا الا ان كانت ظاهرة واجيب
بان قوله ظاهرة مراده انه ليس فيها خفا شديد فلا
ينافى ان اصل الخفا موجود فلاجل ذلك احتيج الى التنبيه
قبل كل حادث اى قبل كل حركة على اصلهم اى
قاعدتهم من وجود حوادث لا اول لها وقوله ضرورة اى
وجوبا وليس المراد بالضرورى ما قابل النظرى
لكن هذا الحكم اى عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث
لانهاية لها مستحيل وانما عدل عن قوله لكن التالى باطل
لما قاله طلبا للايضاح لما تذكره الخ اى من قوله وبيان
استحالته الخ فلا وجود لجنسها الخ هذا قد علم من قوله
قبل لها اول فهو توكيد له وبيان استحالة وجود
ذلك الحكم اى الحكم عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث
لانهاية لها لو وجد اى الحكم وقوله اولا اى ولا يكون
له اول ولا واسطة بين الامرين وهو وجود الحكم
اى عند كل حادث بانه فرغ قبله حوادث لانهاية لها

ظاهره اى لانه لا واسطة بين الاولية وعدمها
فانها يستبين اى يتبين ويظهر ظهورا تاما فالسين
والفا للتاكيد   اما كونه الحكم الخ لف ونشر مشوش
ومن ضرورات هذا الحكم الخ المناسب ان يقول ومن
لازم هذا الحكم ليوافق قول المص ومن لازمها سبق محكوم
عليه الذى هو المشروح ولعله عدل لما قال الاشارة الى ان
ذلك اللازم ضرورى وحاصله انه اذا كان الحكم لا اول له
بحيث ما من حكم الا وقبله حكم لزم من ذلك ان كل حكم تقدمه
محكوم عليه لان وجود الحكم فرع وجود المحكوم عليه فيكون
المحكوم عليه ايضا لا اول له فما من محكوم عليه الا وقبله
محكوم عليه فيكون هنا امران ازليان وهما جنس الحكم
وجنس المحكوم عليه ويلزم سبق الثانى على الاول لكن سبق
الازلى على الازلى محال فما ادى اليه محال وانما فرض الكلام
فى الجنسين لانهما ازليان عند الخصم واما الاشخاص منهما
حادثة غير ازلية اتفاقا   وسبق الازلى على الازلى
محال للخصم وهو الفيلسوفى ان يقول سبق الازلى على
الازلى انما يكون محالا اذا كانت السبقية زمانية لانها
تنافى الازلية لكن سبقية جنس المحكوم عليه على جنس
الحكم هذه سبقية ذاتية فى التعقل كسبقية العلة
على المعلول وهذه لا تضر لانها لا تنافى الازلية
عدد متناه فى نفسه اى وهو الحركات التى قبل الحركة التى
هى مبدا الالف وقوله زدنا عليه واحدا اى وهو الحركة
التى قبل مبدا الالف   فالحكم بان المجموع اى المزيد

والمزيد

والمزيد عليه كالحركة التى قبل مبدا الالف والحركات التى
قبلها   واما بيان لزوم هذا المحال اى وهو ان
ما يتناهى صار لا يتناهى بزيادة عدد متناه ثم ان
مقابل اما الخ محذوف والاصل اما بيان لزوم المحال
على تقدير عدم انتها الحكم فقد علم واما بيان الخ
على اصلهم اى موافق لقاعدتهم وهى وجود حوادث لا اول
لها ثم ان المثال الذى فرضه فيه بيان للازم الاول
واللازم الثانى فهو اعم من قوله واما بيان الخ   ان
نفرض فى حركة الفلك اى عند حركة الفلك فى يومنا
هذا وقوله وجود حكم هذا هو المفروض وقوله قبله
اى قبل اليوم اى قبل حركة اليوم ليناسب ما تقدم
التى تلى حركة يومنا هذا قبله الظرف متعلق
بتلى فالمراد انها تليه من جهة الماضى لا من جهة المستقبل
وقوله فى الحركة اى عند الحركة التى تلى يومنا هذا   ما
توالت الاحكام الاولى ثم هكذا نفرض احكاما ما توالت
الحركات فالاحكام تابعة لها   فان فرض تواليها اى
الاحكام   سابق على الزمان الذى يوجد فيه الحكم فيه
انه ان اراد وجود الحكم عليها بالفعل فهو غير مسلم لانه
لا يلزم من وجود الحوادث وقوع الحكم عليها وان اراد الحكم
بالصحة فلا يلزم سبقية الزمان والظاهر انه اراد الاول
ولكنه غير مطابق لما سبق فى قوله لو وجد حوادث لا
اول لها للزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم الخ
فالاولى للشارح ان يقول وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها

سابقة على الحكم عليها فهو اى فرض توالیها ابدا القسم
الاول وان فرض ان الاحكام انقطعت اى بالعدو قوله
بحيث كان لها اول اى معتبرا ذلك الاول فيما مضى كما فرضنا
ان الالف اخرها معتبر من الآن واولها فيما مضى فهو اى
فرض ان الاحكام انقطعت بالعد القسم الثانى على الوجه
السابق اى عند قوله او لا فلنفرض مثلا الخ وذلك بان نفرض
عند وجود حركة الفلك فى يومنا وجود حكم بانه فرغ قبل
تلك الحركة حركات لا نهاية لها ثم نفرض عند وجود الحركة الحاصلة
فى الامس وجود حكم اخر وكذا فى حركة اليوم الذى قبله وهكذا
الى تمام الخ ثم انقطع الحكم اى عند التى قبل الالف
فيما دونه اعنى حركات الالف لكن قد حكم عليها اى على
ما قبل الواحدة وقوله عند تمام متعلق بحكم عليه اى عند
الحكم على تمام الالف وقوله مجموعا حال من الضمير المجرور و
قوله قبلها حال من الواحدة اى حالة كون تلك الواحدة
التى تلى الالف قبل اى انها تليه من الطرف الاول والحاصل
اننا اذا حكمنا عند مبدا الالف بانه قد فرغ قبل ذلك
حركات لا نهاية لها كان هذا حكما على الواحدة التى تلى
مبدا الالف اى الشامل للواحدة التى قبل الالف ولما
قبلها قبلها اى حالة كون تلك الواحدة التالية
بلا الف قبله بل وعدم الخ اى بل نقول ان عدم
النهاية للحركات فى كل فرد من افراد الالف حكم بسببه
الخ لان ما قبل هذه الحركات التى قبل من جهة الازل
والفرض وجوبا انقطاعه اى عند الحركة التى قبل

الالف

الالف اذا علاه اى لان ما بعدها وهو ما قبل
الحركة الواحدة وما بعدها الخ هذا جار على ان ما فى قوله
المتن ما يتناهى مصدوقه ما قبل الواحدة الزائدة
وما بعدها وهو الالف واما قوله وان شئت فاقتصر
الخ فهو جار على ان مصدوق ما فى ذلك ما قبل الواحدة
الزائدة وهو اقرب اى بحيث النظر لعدم اعتبار
كثرة العدد فيه وانما كان اظهر من جهة انه هو المتنازع
فى تناهيه لكون الحركة المزيدة وسيلة لعدم تناهيه
واما الالف الاخيرة فهى منحصرة بالضرورة وليس
محل النزاع هذا كله فللخصم ان يقول نحن نختار
ان الاحكام لا اول لها وقولكم يلزم عليه سبق الازلى
على الازلى لا يسلم ذلك اللزوم وذلك لانه لا يتم هذا
اللزوم الا لو كان المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فى
الوجود وذلك غير لازم لانه يكفى تقدمه عليه فى التعقل
فنحن نقول ان الحكم قديم كما ان الحركات المحكوم عليها
كذلك وهذه الحركة سابقة على الحكم فى التعقل ولا
ضرر فى ذلك وحينئذ فلا يتم ما ذكرتم من الدليل
فى ساير ما قالوا به اى من غير الحركات اى ان كل ما قالوا
به فى العالم السفلى من حوادث لا اول لها يجرى فيه
هذا البيان كما جرى فى حركات الافلاك فصل
ثم نقول الخ ثم نقول ثم للترتيب الذكرى والمعنوى
اما الاول فظاهر واما الثانى فلان ما تقدم فيه
اثباته وجود الصانع وما هنا اثباته لصفاته و

اثبات الصفات مترتب على اثبات وجود الموصوف و
لما توجه المص لاثبات الصفات قدم الكلام على السلوب
لانها من باب التخلية بخلاف المعانى والمعنوية فان
اثباتهما من باب التحلية والشان ان التخلية تقدم
على التحلية وقدم القدم والبقا على ما سواهما من
السلوب لانهما يدلان على ما بعدهما فهو كتقديم الدليل
على المدلول وعند التوجه اليهما قدم مبحث القدم على
مبحث البقا لان القدم يدل على البقا لان ما ثبت
قدمه استحال عدمه والنون فى قول المص ثم نقول
للمتكلم ومعه غيره اى ثم نقول معشر اهل السنة لانه
للمتكلم وحده لان هذا القول ليس مبتكرا للمص
ان يكون هذا الصانع لذاتك اراد بها الهيكل المخصوص
اعنى الجسم مع الروح وقوله ولساير العالم اى باقى العالم اعنى
ما عدا ذاتك اى غير مسبوق بعدم فى هذا اشارة
الى ان القدم من صفات السلوب وانه عدم المسبوقية له
بالعدم والا افتقر الى محدث الخ اى والا يكن قديما
بل كان حادثا لافتقر الى محدث وهذا اشارة الى قياس
شرطى ذكر شرطيته وحذف استثنائيته وتركيبه ان
نقول لو لم يكن قديما لافتقر لكن افتقاره الى محدث باطل
فبطل المقدم وهو لم يكن قديما وثبت نقيضه وهو انه
قديم وهو المطلوب وهذا القياس من قبيل برهان الخلف
وهو المثبت للمطلوب بابطال نقيضه وذلك
يودى الواو للتعليل اى لان ذلك يودى الخ وهذا
دليل

دليل للاستثنائية المحذوفة وتقريره ان نقول لو كان
صانع العالم مفتقرا الى محدث لادى ذلك الى الدور او
التسلسل لكن الدور والتسلسل محالان فبطل الافتقار
المذكور ثم ان الاشارة فى قوله وذلك يودى الخ راجعة الى
مضمون التالى اعنى افتقاره الى محدث اذ كان محدثه
اى محدث صانع العالم غير ازلى يعنى لا مباشرة ولا
بواسطة ولا بوسايط فان قلت ان هذا التسلسل
لا يلزم الخصم الا لو قال ان محدث العالم غير مستند الى
واجب الوجود مع انه لم يقل بذلك فيجوز ان يقول
الخصم ان المولى خلق ملكا مثلا وذلك الملك خلق العالم
فيكون صانع العالم مفتقرا الى محدث ولا يلزم دور ولا
تسلسل والجواب ان هذا يدفعه ما ياتى من برهان
الوحدانية لانه دافع لابطال كون الفاعل غير القديم
على ما ياتى والدور ان كان اى صانع العالم اثرا
لمحدثه مباشرة او بواسطة من فراغ ما لا نهاية
له اى من انتها ما لا نهاية له وذلك باطل لما فيه من الجمع
بين النقيضين وانما كان فى التسلسل فراغ ما لا نهاية له
لما يلزم عليه ان يكون دخل فى الوجود وفرغ منه عدد
لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض
على ما مر فى ابطال حوادث لا اول لها وتوضيحه اذ لو
تسلسلت الالهة الحوادث لما لا نهاية له فى جانب الماضى
لكان العدد الذى لا يتناهى داخلا فى الوجود وهذا
العدد يفرغ بالعد واحدا بعد واحد مبتدا من جانب

الماضى الى الصانع الاخير الذى صنع العالم مباشرة ويرد على
هذا ما مر عن العد من ان النهاية من جهة المستقبل وعدمها
من جهة الماضى فلم تتحد بالجهة حتى يلزم التناقض
سابقا على نفسه الخ وذلك لان الشخص من حيث انه خالق
للغير الخالق له فهو سابق على نفسه ومن حيث انه مخلوق
للغير المخلوق له فهو مسبوق على نفسه وسياتى ايضاح ذلك
فى مقتضى اللسان اى فى مقتضى هو اللسان واللسان
هو اللغة وكانه قال يطلق فى اللغة اوان فى سببية و
الاضافة حقيقية   بازا معنيين اى فى مقابلة معنيين
وظاهره انه مشترك اشتراكا لفظيا مع انه عند اهل اللغة
ما توالت عليه الازمنة واما عند المتكلمين فهو ما لا اول
له فهو عند اللغويين حقيقة فيما توالت عليه الازمنة
مجاز فى ما لا اول له واما عند المتكلمين فبالعكس وحينئذ فلم
يصح نسبة الاشتراك لاهل اللغة كما قال الش تامل
على ما توالت اى تعاقبت على وجوده الازمنة الخ
قضيته ان الشى اذا مضى عليه عشرة ايام او خمسة مثلا
يقال له قديم لغة لان الازمنة جمع قلة مع انه ليس كذلك
اذ لا يقال للشى فى اللغة انه قديم الا اذا مضى عليه سنة
فاكثر ثم ان الاولى للش ان يقول يطلق على توالى ازمنة
على وجود الشى لان ما ذكره تفسير للقديم لا للقدم
الذى الكلام فيه ففى كلامه حمل اسم الذات على المعنى
الا ان يجعل فى كلامه حذفا والاصل على توالى ازمنة
على ما توالت على وجوده الازمنة   وكر عليه اى

ومر عليه

ومر عليه الجديدان اى الليل والنهار لانهما يتجددان وقضيته
ان من كر عليه الليل والنهار مرة قديم وليس كذلك الا ان يقال
مراده بالكر تكرار المرور اى ومر عليه الليل والنهار مرارا عديدة
فتامل   ومنه قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم اى
حتى صار القمر مثل العرجون القديم اى سباطة البلح التى قد
تعاقبت عليها الازمنة فشبه القمر لاعوجاجه واصفراره
فى اخر الشهر بها ثم انه كان المناسب ان يوخر قوله ومنه
قوله تعالى بعد قوله ونبا قديم لانه يكون كالدليل لقوله
وهذا الاعتبار يقال الخ   وبهذا الاعتبار اى وبسبب
هذا الاعتبار وهو اطلاق القدم على توالى الازمنة على
وجود الشى يقال اساس قديم اى توالت على وجوده ازمنة
وبهذا الاعتبار اى وهذا المعنى المعتبر فى تعريف القدم
وهو توالى الازمنة على وجود الشى مستحيل ولو قال و
القدم بهذا المعنى مستحيل فى حقه تعالى كان اوضح له
ليس وجود ازمانيا اى تتوالى الازمنة عليه الخ
ولا نسبة للزمان الى وجوده اى لم يقارن وجوده
الزمن يعنى ان وجوده لم يتقيد بالزمان مثل وجود
الحوادث فلا يقال ان وجوده منذ الف سنة مثلا كما يقال
ان وجود زيد مثلا منذ كذا من السنين اذ وجوده تعالى
قبل الزمان وبعد الزمان ومع الزمان بمصاحبة و
جوده ومقارنته للزمان لا تضر والمضر انما هو تقييده
بالزمان   اذ هو الخ دليل لما بعده فكان المناسب
ان يوخره عنه بحيث يقول فيكون حادثا ضرورة لانه

من صفات المحدث وقوله فان الزمان بيان لوجه كون الزمان
من صفات المحدث ثم ان قوله فيكون حادثا اشارة الى دليل شرطي
حذف استثنائية ومقدم الشرطية وتقريره ان تقول لو
كان وجود المولى زمانيا اى مقيدا بالزمان لكان المولى حادثا
لكن التالى باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان الوجود
الزمانى من صفات المحدث وانما كان من صفات المحدث لان
الزمان اما عبارة الخ ثم اعلم ان الزمان يطلق كما قال الش على
مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام مثلا
لو قلت لزيد اتيك وقت طلوع الشمس اذا كان الاتيان
موهوما وطلوع الشمس معلوما فمقارنة الطلوع للاتيان
هو الزمن ولا شك انه حادث لانه عبارة عن نسبة المتجددين
وهما حادثان فالنسبة كذلك حادثة بمعنى انها متجددة بعد
عدم لا موجودة بعد عدم لانها امر اعتبارى لا وجود لها
ويطلق ايض على حركة الفلك وقد جعل الش الوجود الزمانى
من صفات الحوادث اى ان كل حادث متصف بالوجود الزمانى
اى بالوجود المقيد لمقارنة متجددين او المقدر بكذا وكذا
من حركات الفلك اما عبارة عن مقارنة الخ اى
فالزمان عبارة عن مقارنة اتيانك لطلوع الشمس مثلا
لا انه الاتيان ولا انه الطلوع بل المقارنة بينهما والمقارنة
من الامور الاعتبارية غير الموجودة بمعنى قولك على هذا
ولد زيد عند طلوع الشمس وله مصاحبا ومقارنا للطلوع
بقى ان يرد على التعريف مقارنة الامر الاعتبارى لمثله وهذا
ليس بزمان واجاب الش عن هذا بان المراد بالمتجدد الحادث

لامطلق

لامطلق متجدد واعترض بان التعريف بعد هذا التاويل
يصدق بمقارنة الجوهر والعرض فيقتضى انها من الزمن و
ليس كذلك واجيب بان المراد مقارنة متجدد موهوم
لمتجدد معلوم ازالة للابهام والى هذا القصد اشار الش
بقوله لمقارنة السفر لطلوع الشمس فالسفر مجهول وطلوع
الشمس معلوم وتلك المقارنة هى نسبة المتجددين فقوله
كمقارنة الخ من تمام التعريف وليس التعريف هو قوله مقارنة
متجدد لمتجدد فقط تامل مثبوتة اى الزمان الذى
هو المقارنة المذكورة عن وجود المنتسبين مراده
بالمنتسبين مجرد الذاتين والا فهذا الوصف انما جا بعد
المنتسبين والمراد تاخر وجود النسبة التاخر فى التعقل
فقط وليس المراد ان وجودها ثبت اولا ثم حصلت المقارنة
فلا زمان اى فى الازل والتجدد لوجوده الخ اى
بالكلام المتقدم عدم نسبة الزمان لوجوده فى الازل
لكون الزمان حادثا والمولى ازلى فلا يقارن الزمان
وجوده وهل وجود المولى الان بينه وبين الزمان
نسبة بحيث يتصف بالزمان فافادهنا عدم ذلك ايض
وذلك لان الزمان مقارنة متجدد لمتجدد ووجود المولى
الان غير متجدد فلا يعقل وصفه بالمقارنة وحينئذ فلا
يتصف وجود المولى حينئذ بكونه مقارنا لمتجدد اذ
لا تتقوم المقارنة الا بمتجددين فقول الش محال على الاطلاق
فى الازل وفيما لا يزال لف ونشر مرتب فقوله محال فى الازل
راجع لقوله ولا متجدد فى الازل وقوله وفيما لا يزال راجع

لتولد والمتجدد لوجوده ثم ان كون الزمان عبارة عن
المقارنة بعيد غاية البعد بل هو عبارة عن المتجدد
المعلوم المقدر به المتجدد الموهوم دون العكس فتامل
عن حركة الافلاك اى جنس الافلاك لان المراد حركة
الفلك الاعظم فقط لا حركته وحركة غيره ايض كما هو
ظاهر ولعل الحامل للش على ذلك التسمح ان حركة الفلك
الاعظم لما كانت تقتضى حركة غيره ضرورة ان المظروف
يتحرك بحركة ظرفه فكان الزمان حركة الكل لان حركة الاعظم
يلزمها حركة الكل تامل وما يرجع اليها اى الى الحركة
وقوله من الساعات واجزائها بيان لما يرجع للحركة والمراد
باجزاء الساعة الدرج ثم ان رجوع الساعات واجزائها الى
الحركات من رجوع الاجزا للكل لان الزمن الذى هو حركة
معتبر على انه هيئة اجتماعية ولا شك ان الساعات
اجزا لها وهذا يقتضى ان الساعات والدرج اجزا للحركة
التى هى الزمن لا انها اجزا للفلك وسياتى لانها اجزاء
للفلك وتعاقب الليل الخ من اضافة الصفة للموصوف
لان الذى يكون جزءا للزمان ويرجع اليه انما هو الليل والنهار
لا التعاقب بمعنى التوالى والتتابع وانما كان الليل والنهار
من اجزا الزمن لانهما عبارة عن دور الفلك دورة كاملة
اذ الليل عبارة عن مغيب اى الغيبوبة الذى هو
الحدث بدليل المقابلة بالظهور وان النهار عبارة عن
الظهور المذكور وهذا يخالفه كلامه اولا من ان الليل
والنهار من اجزا الزمان الذى هو الحركة فالمناسب لما مر

ان الليل [illegible]

ان يقول

صح مقابلة

ان يقول اذ الليل عبارة عن مقدار مغيب الشمس الخ وكذا
يقال فى النهار ولما كان هذا التفسير ليس بتحقيق بل
مبنيا على التسامح اضرب عنه الش حيث قال وذلك فى
الحقيقة الخ اى ان تفسير الليل والنهار بالغيبوبة والظهور
ليس بتحقيق بل على طريق المسامحة وتفسيرهما على
الحقيقة عبارة الخ عن سير الفلك الخ اى واما ما قلناه
فى معناها فهو على طريق التسامح تحت الافق يطلق
الافق على اطراف السماء المتدلية الملاصقة للارض بحسب
روية الراى وليس مرادا والمراد به هنا الفراغ الكاين
بين السما والارض لكن على هذا المراد يكون قول الش د
والنهار عبارة عن ظهورها فوق الافق ظاهر والنظر
بالنسبة لقوله تحت الافق فلا بد من تقريبا اى تحت الافق
وتحت الارض بحسب روية الراى تامل وعند اهل الهيئة
الافق عبارة عن دائرة تفصل بين الظاهر من الفلك و
الخافى منه وكلام الش ظاهر على هذا بالنسبة لكل من الليل
والنهار عن سير الفلك الاعظم اى وهو المسمى بالعرش
عند اهل السنة معدل الليل بدل من الفلك الاعظم
لانه يقال له المعدل على طريق التجوز لان المعدل فى
الحقيقة اسم لمنطقته اى المداير التى تنصفه
له نصفين وانما سميت معدلا لاعتدال الليل و
النهار عند سير الشمس على تلك المنطقة وذلك
فى يومين من السنة وهما اول يوم من سير الشمس فى
برج الحمل واول يوم فى سيرها فى برج الميزان على ما هو

الاولى عن قولهم النظر موقوف على وجوبه الا ان الاولى للش‍ ‍ان يعبر بدليل قوله بعدم تواطى العقلا على الاعراض عن النظر بقوله بتواطئ العقلا على النظر فيسقط لفظ عدم والاعراض وذلك لان عدم تواطيهم على الاعراض صادق بان يكون النظر حاصلا منهم اولم يحصل منهم كلهم ذلك على جهة الاتفاق او من بعضهم وهذا لا ينتج المدعى اذ الذى ينتجه انما هو حصوله منهم فتامل قوله وطرد سنته اى طريقته فالسنة ترجع للعادة ومعنى طرد سنته اى جعلها مطردة اى دائمة واما العادة فتصدق بمرتين قوله فى عجايب الكاينات جمع كاينة بمعنى مكونة اى موجودة بعد عدم واضافة عجايب لما بعده من اضافة الصفة للموصوف قوله وغرايب المصنوعات اى المصنوعات الغريبة قوله ومن اعظم ذلك اى ومن اعظم الامور الغريبة التى تواطى على النظر فيها ما ياتى به الرسل من خوارق العادات فقد جرت العادة ان النفوس تلتفت الى النظر لذلك ولم يقع ان المكلف يقول لا انظر حتى يجب على النظر فهذا كله مما يدل على اشكال المقدمة الاولى فان قلت اذا كانوا تواطوا على النظر ولم يحصل توقف بل النفس تلتفت للنظر ما معنى ايجاب الشرع له واجيب بانه لا منافات بين كون الشى مالوفا وواجبا اذ ليس ما يجرى به العادة او تدعو اليه الجبلة لا يجب الا ترى ان سد الرمق مع وجدان ما يسد واجب شرعا مع تواطى العقلا عليه مثلا قوله واما شرعا الخ هذا

رد

رد للمقدمة الثانية القايلة ولا يجب على النظر الا اذا علمت بالوجوب وحاصل الرد انا لا نسلم ذلك بل الوجوب متوقف على التمكن من العلم اى التاهل له بان يكون اهلا لذلك ويحصل الاهلية بالعقل والبلوغ وبلوغ الدعوة لا انه موقوف على العلم بالفعل لكن قد يقال على هذا لو كان الوجوب منوطا بالتمكن من العلم لا بالعلم به بالفعل للزم عليه تكليف الغافل لانه اذا لم يكن عالما بالوجوب كان غافلا عنه واللازم باطل لان تكليف الغافل لم يقع وحينئذ فالملزوم الذى هو اناطة الوجوب بالتمكن من العلم لا بالعلم بالفعل باطل اللهم الا ان يقال ان تكليف الغافل غير واقع الا فى هذه الجزئية للضرورة او يقال ان هذا الشخص الذى كلامنا فيه غير غافل عن التكليف والطلب بل مستحضر لتعلق الطلب به ومتصور له ولكنه غير مصدق به لانه لم يعلم الوجوب بدليل وقولهم الغافل غير مكلف ذاك شخص لم يستحضر تعلق الطلب به ولم يكن متصورا له فتامل قوله فلان النظر وجوب الخ وجوب بالنصب بدل من النظر او بالرفع مبتدا خبره متوقف والجملة خبر ان قوله وحاصله اى حاصل قوله ان يعمل فكره اى حاصل الجملة التى قوله ان يعمل فكره جزءها اى حاصل معنى تلك الجملة وليس المراد حاصل لفظها قوله اذ اول واجب اى مقصدا او وسيلة وقوله النظر اى بمعنى حركة النفس فى المعقولات وقوله وحقيقة النظر اى الاصطلاحى ففى كلامه شبه استخدام حيث ذكر النظر بمعنى

يبين في الهيئة واذا كان المعدل اسم لمنطقة الفلك فيقال
ايضا للفلك معدل لا على طريق التجوز فقوله معدل النهار
والليل بدل من الفلك الاعظم بدل كل من كل اى الفلك
الاعظم الذى هو معدل الليل والنهار اى الذى يعتدل
الليل والنهار عند سير الشمس على منطقته او ان معدل
الليل والنهار صفة للفلك الاعظم او للسير ويكون
معدل بمعنى مظهر اى سير الفلك الاعظم الموصوف
ذلك الفلك بكونه مظهر الليل والنهار او السير نفسه
الموصوف بكونه مظهر الليل والنهار فان قلت ان الليل
والنهار عبارة عن سير الفلك وح يلزم على جعله
صفة للسير ركة لانه عليه يكون المعنى الليل والنهار
عبارة عن سير الفلك الموصوف ذلك السير بكونه
مظهرا للسير ولا معنى لهذا الكلام وقد يجاب بان
الليل والنهار قد يطلقان على الظلمة والضوء كما
يطلقان على سير الفلك بالشمس تحت الافق او فوقه
فاذا جعلنا المعدل بمعنى المظهر صفة للسير نريد
من الليل والنهار هذا المعنى فتامل بها اى
بالشمس وهذا متعلق بقوله سير فان قلت ان الشمس
فى الفلك الرابع لا فى الفلك الاعظم فاوجه سير الفلك
الاعظم بها وقد يجاب بان حركة الفلك الاعظم لما كانت
مقتضية لحركة فلكها نسب للفلك الاعظم فكان الاعظم
سايرا بها عن سير معدل النهار اى الفلك الاعظم
اى خمسة عشر قسما الخ ظاهره ان الدرج اجزاء

للفلك

للفلك لا للحركة وهذا مخالف لما مر كما نبهنا على ذلك وقد
يعلم التوفيق بين ما هنا وما مر من بيان الواقع وحاصله
ان اهل الهيئة يقولون ان الليل والنهار عبارة عن
سير الفلك دورة ثم انهم لما ارادوا ان يضبطوا تلك
الحركة باجزا تبين مقدارها اعتبروا انقسام الفلك ٣٠٠
ثلثماية وستين قسما متساوية وسموها درجا و
اطلقوا على حركة كل قسم درجة وحركة كل خمسة عشر
ساعة كما ان لخمسة عشر قسما من الفلك يقال لها ساعة
وح فلا تخالف بين المحلين فى تعارف العادات
اى اهل العادات اى اهل الهيئة لان العامة لايعرفون
هذا المعنى لانه انما يمر على الافلاك اى التى فى جوف
الفلك الاعظم حتى تمر اى لاجل مرور الازمنة عليه
اى على ما فى جوفها وقوله حتى تمر متعلق بقوله سيجئ الخ
وفصول السنة يرجع للازمنة والاشهر بعض
الفصول فوقه اى فوق ما سيجئ وكذا قوله تحته
وظهور الشمس الخ لا حاجة له لان الليل والنهار
داخل فى حركة الفلك فهو من قبيل عطف البعض على
الكل وقوله وارتفاعها عطف تفسير كما ان قوله و
انخفاضها تفسير لما قبله ليتقيد اى وانما مرت
الازمنة عليها فى جوفها ليتقيد بذلك اى بما ذكر من
الازمنة المفصلة الى الساعات والدرج وغير ذلك
اعراضه اى اعراض ما سيجئ فى جوفها من
يقظة الخ بيان لاعراض ما سيجئ وذلك بان يقال المرض

زيد يومين او عاش سنة او ثلاثة واستيقظ ساعتين ونام
ساعة مثلا معاينه اى معاينش ما سجن فى جوفها
خريفا وصيفا اى كتقييد الزروعات فان بعضها
مقيد بالصيف وبعضها بالشتا اذ تحيط به الامكنة جمع
مكان وهو الفراغ عند اهل السنة وفيه ان المكان لا يحيط
بل هو الذى يحل فيه الشى فمكان الشخص هو الفراغ الذى
يحل فيه لا الفراغ الذى يحيط به فتامل وقد يقال انه يلزم
من كون المكان ما يحل فيه الشئ دون غيره ان يكون محيطا به
اتصال او انفصال لا يقال هذا يقتضى ارتفاع الشئ و
المساوى لنقيضه وهو محال لان ذلك بالنسبة لما يقبلهما
والمساوى لا يقبلهما فقد اتضح لك هذا نتيجة للدليل
الذى استدل به على قوله اذ هو من صفات الحوادث اى وهما
المتجدد اذ فسر الزمان بالمقارنة او بالفلك ان فسر بالحركة
ولا يتقيد به الا ما هو حادث وهو المتجددات
او الافلاك وما احاطت به مما سجن فى جوفها خاص
بالحوادث اى فقولك هذا البنا قديم معناه طويل الزمان
على ما لا اول لوجوده اى بوجود لا اول لوجوده وفيه
ان هذا تفسير للقديم لا للقدم واما القدم فهو عدم الاولية
للوجود ويمكن تصحيح كلامه بتقدير مضاف اى عدم اولية
ما لا اول لوجوده اى عدم اولية ذات لا اول لوجودها
اى وجوده ازلى تفسير لقوله لا اول لوجوده وقوله
لم يسبقه عدم تفسير للازلى وحيث فسر الازلى بانه ما لا
يسبقه العدم اى ما لا اول له وكان القديم هو الموجود الذى

لا اول

لا اول لوجوده علم من ان الازلى اعم من القديم لان ما لا اول
له اعم من ان يكون ثم موجودا ازلا كعدمنا فى الازل بخلاف
القديم فانه الموجود الذى لا اول لوجوده وعلى هذا
فالصفات المعنوية لا تتصف بالقدم فلا يقال لها قديمة
لانها ليست موجودة وانما يقال لها ازلية وهذا المستفاد
من كلام الشارح قول حكاه بعضهم وقال بعضهم انهما مترادفان
بمعنى واحد وهو ما لا اول له كان موجودا ام لا والدليل
على وجوبه الخ المراد بالوجوب عدم قبول الانتفا اى
والدليل على وجوب القدم لهذا المعنى له جل وعلا اى
والدليل على ان القدم لهذا المعنى لا يقبل الانتفا فى حقه
تعالى انه لو لم يكن اى المولى جل وعلا وضمير انه للحال
والشان اذ لا واسطة بينهما فى حق كل موجود انما قيد
بقوله فى حق كل موجود جريا على ما اشتهر من ان القدم
والحدوث انما يتصف بهما الموجود فقط فالحادث هو
الموجود بعد عدم والقديم هو الموجود الذى لا اول
لوجوده ولا واسطة بينهما فى حق الموجود وهذا
لا ينافى ان بينهما واسطة من غير الوجود كالاحوال
واما لو جرينا على ان القديم مرادف للازلى وان الحادث
هو المتجدد بعد عدم كان موجودا ام لا فلم يكن هناك
واسطة لا فى حق كل موجود ولا فى حق غيره وعلى الاول
من اختصاص القدم والحدوث بالوجود يكون كل من
الوصفين مساويا لنقيض الاخر وعلى الثانى من عدم
الاختصاص يكون كل منهما اخص من نقيض الاخر لصدق

لاقدم بالحدوث والعدم وصدق لاحدوث بالقدم والعدم
لانه يوجب افتقاره الى محدث اى لان حدوثه يوجب
افتقاره الخ ومحصل هذا الدليل الذى اقامه على صحة
الاستثنائية وهو قوله لانه يوجب الخ انه لو افتقر الى محدث
لادى الى الدور والتسلسل وهذا اختصار منه فى الدليل
ولو بسطه لقال اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكن
افتقاره الى محدث باطل اذ لو افتقر الى محدث للزم الدور
او التسلسل لكن الدور والتسلسل باطل فبطل الملزوم
وهو كونه مفتقرا لمحدث فبطل ما استلزمه وهو كونه
حادثا فبطل ما استلزمه وهو لم يكن قديما واذا بطل هذا
ثبت نقيضه وهو انه قديم كالاول اى الاله الثالثة
لما عرفت اى بالبراهين الاربعة المتقدمة فى المتن والشرح
والخصوم جواب عما يقال هذا الدليل ظاهر ان كان
الخصم يسلم محالية التسلسل مع انه يقول بجوازه واذا
كان يقول بجوازه فلا يتم الدليل فى الرد عليه فاجاب
الشارح بانهم لا يجوزون كل تسلسل بل الكاين فى غير الاسباب
والمسببات واما الكاين فيهما فيقولون بانه محال واذا
كان يسلمونه تلك المحالية فيلزمهم ان صانع العالم لا يكون
الا قديما والا لزمهم المحال الذى يقولون به القايلون
بذلك اى بحوادث لا اول لها فى الاسباب اى العلل
وقوله والمسببات اى المعلولات مستحيل اى واما
التسلسل فى غيرها فيقولون بجوازه كالتسلسل فى
الحركات وهو ليس من هذا القبيل الذى نحن بصدده اذ

التسلسل

التسلسل اللازم فيما نحن بصدده تسلسل فى الاسباب و
المسببات اى وحينئذ فيلزمهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما
والا لزمهم المحال الذى قالوا به فان قيل الخ هذا شروع
فى ابطال الدليل السابق ونقضه نقضا اجماليا وحاصله
ان دليلكم واذا انتج مدعاكم وهو وجوب القدم لصانع
العالم الا انه ينتج المحال من جهة اخرى ثم بين المحال بقياس
اقترانى مركب من قضية شرطية صغرى وحملية كبرى
واستدل على كل منهما وصورته هكذا متى كان صانع العالم
قديما لا اول لوجوده لزم ثبوت اوقات متعاقبة لا اول لها
وثبوت اوقات لا اول لها ممنوع ينتج كون صانع العالم قديما
ممنوع فقد فررتم من التسلسل اى بابطال الحوادث
لا اول لها بالادلة المتقدمة وقوله فوقعتم فيه اى بقولكم
صانع العالم قديم لا اول لوجوده اى وحينئذ فيكون ذلك
القول الموجب للوقوع فيه باطلا والجواب الخ حاصله
ابطال الصغرى وهو الشرطية وقوله بعد ذلك فقوله ان
الوجود الخ ابطال لسندها اى وان الشرطية لا نسلم و
قولكم فى دليلها كذا باطل وكان الاولى ان يقول وقوله
بدون تفريع لان هذا التفات لابطال السند وان كان
فى الواقع متفرعا على منع الملازمة فتامل والى ابطال
التسلسل اى والى دليل ابطال التسلسل اشرت الخ وكذا
تقدم فى قوله واما ابطال الدور واراد بالابطال فيهما
البطلان ولو عبر به كان اولى من كون الشيء سابقا
الخ حاصل كلامه انه يلزم على الدور سبق الشيء على نفسه

بمرتبتين وتاخره عنها بمرتبتين فاذا خلق زيد مثلا عمرا
وخلق عمرو زيدا مثلا فزيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم
على نفسه بمرتبتين ومن حيث مخلوقيته لعمرو متاخر بمرتبتين
وكذا تقول في عمرو فيلزم ان يكون كل واحد متقدما على نفسه
بمرتبتين اي بنسبتين ومتاخر عن نفسه كذلك فزيد باعتبار
كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار خالقية عمرو
له لان المتقدم على المتقدم متقدم فالنسبتان اللتان
اعتبر التقدم بهما الخالقيتان اعني خالقيته لعمرو وخالقية
عمرو له ووجه اقتضايهما التقدم على نفسه انك اذا نظرت
للامرين معا كان زيد متقدما على ذلك الشي وقد تاخر
زيد عن نفسه بمرتبتين وذلك لانه باعتبار كونه مخلوقا
لعمرو متاخر عن نفسه باعتبار كون عمرو مخلوقا له فالحاصل
ان هذا التقدم على النفس يلاحظ فيه نسبتان خالقيته
لعمرو وخالقية عمرو له والتاخر على النفس يلاحظ فيه
نسبتين وهما ثبوت مخلوقيته لعمرو ومخلوقية عمرو له ووجه
اقتضايهما التاخر عن نفسه انك اذا نظرت للامرين معا
ثبت ان زيدا متاخر عن عمرو والمتاخر عن زيد والمتاخر
عن المتاخر عن الشي متاخر عن ذلك الشي فقوله ولان
صانعه اي صانع زيد وهو عمرو اثر له لعين ما ذكرنا
وهو وجوب سبق المؤثر بمرتبتين اي باعتبار
مرتبتين اي نسبتين وملاحظتهما وكذا يقال فيما بعد
والمقدم اي وهو زيد على المقدم اي وهو عمرو على
الشي وهو زيد وقوله متقدم على ذلك الشي وهو زيد

وذلك

وذلك لانه اي زيد اثر لصانعه وهو عمرو والموخر
وهو زيد على الموخر وهو عمرو عن الشيء وهو زيد وتوضيح
اصل الكلام ان زيدا اذا خلق عمرا وعمرو خلق زيدا فزيد الخالق
لعمرو والمخلوق له متقدم على نفسه بملاحظة مرتبتين اي
نسبتين وهما خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له ومتاخر
عن نفسه بملاحظة مرتبتين وهما مخلوقيته لعمرو ومخلوقيته
له اما وجه اقتضا الخالقيتين لتقدمه على نفسه فلانه
اذا لاحظتهما معا كان زيد متقدما على عمرو والمتقدم على
المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي واما وجه اقتضاء
المخلوقيتين لتاخره على نفسه فلانك اذا لاحظتهما معا كان
زيد متاخرا عن عمرو والمتاخر عن زيد والمتاخر عن المتاخر
عن الشي متاخر عن ذلك الشي مثلا زماذا اي فمتى
حصل التقدم على النفس بمرتبتين حصل التاخر عنها بمرتبتين
والعكس وانتفا الشبهة فيه الخ من هذا تعلم ان قوله
الله قريبا فان قيل اذا قلتم الخ هذه شبهة لم تصدر
من احد واغا اتى بها الله مستشعرا لورودها لم
يقل احد من العقلا بحدوث صانع العالم اي لما مر من
اتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل وعلى احتياج
الممكن الى سبب فان قلت ان من الخصوم من يقول بحدوث
صانع العالم وهم من العقلا واجيب بان المراد لم يقل
احد بحدوث صانع العالم وعدم انتهايه الخ اذ هذا
المعنى لم يقل به احد واما حدوثه وانتهاوه لقديم
فقد قيل به تنبيه منه الخ فيه نظر لجواز ان يكون

كونه من صفات السلوب متفقا عليه لكنه فسره لخفائه
واما كون هذا المعنى هو المختار فلا يشير اليه تفسيره
كما قاله الش لا يظهر الا اذا كان دابه انه لا يتعرض لتفسير
صفة الا لنكتة فاذا كان دابه ذلك وتعرض لتفسير
البقا فتطلب النكتة ويقال فسرها للتنبيه وهذا ليس
بلازم لجواز ان يفسر الصفة لخفائها وقد اختاره
الواو للتعليل اى ليس بزايد على الذات فلا ينافى
انه مغاير للذات فى المفهوم وظاهر الش انه عين الذات
وليس بمراد لانه يجب مغايرة الصفة للموصوف
ومرجعه الى الوجود اى من رجوع المبهم الى المفصل والمراد
بالمرجع ما يتحقق فيه القدم يعنى ان القدم يتحقق بالوجود
المستمر وقوله المستمر اذ لا احترز به عن البقا فانه الوجود
المستمر فيما لا يزال على القول بانه صفة نفسية وكان
الاحسن ان يقول ومرجعه الى استمرار الوجود الازلى لان
الوجود عين الموجود عند الاشعرى لا صفة ثم ان تفسيره
باستمرار الوجود مبنى على نفى الاحوال كالمعنوية فالقدم
انما هو للذات ولصفات المعانى لانها موجودة واستمرار
وجودها ازلا يقال له قدم واما على القول بثبوت الاحوال
فيجب للمعنوية القدم وما ذكره الش من التفسير لا يصدق
بقدمها لانها غير موجودة فعلى هذا القول يفسر القدم
على انه صفة نفسية باستمرار الثبوت ازلا فالثبوت
اعم من الوجود فتامل لو كان نفسيا للوجود لما عرى
منه موجود اى لكن التالى باطل فبطل المقدم وقوله كيف

الخ دليل

الخ دليل للاستثنائية المحذوفة وقوله والصفة النفسية
الخ دليل للشرطية لما عرى بكسر الراء بعد المهملة المفتوحة
معناه خلا وهو بخلاف عرا مفتوحة العين والراء فان
معناه طرا كيف والجوهر فى اول ازمنة وجوده لا
يتصف بالقدم اى مطلقا لا بمعنى عدم الاولية ولا بمعنى
تطاول الزمان وقوله وانما يطرا اى القدم بمعنى تطاول
الزمان فقط واعلم ان هذا الرد لا ينهض الا لو كان القايل
بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية لكل موجود
قديم او حدث مع انه لم يقل بذلك احد والقايل بانه
صفة نفسية خصه بالقديم والحاصل ان ما ذكره فى
دليل الاستثنائية لا يتم الا لو كان القايل بانه صفة
نفسية يقول انه صفة نفسية لكل موجود مع انه لم يقل
بذلك بل قال انه صفة نفسية للواجب لان الخلاف فى
القدم بمعنى عدم الاولية وهذا لا يتصف به الجوهر لا فى
اول وجوده ولا بعد وجوده وان توالى عليه الازمنة
فكيف يكون صفة نفسية لكل موجود مع عدم اتصاف
الجوهر به ورد بانه يلزم الخ حاصله انه لو كان القدم
صفة معنى يلزم اتصاف القدم بالكون قديما والا لزم
اتصف بصفة اى بالكون حادثا وهو باطل لما يلزم عليه
من اتصاف الذات بالحوادث لان وصف صفة الذات
وصف للذات فثبت حتما ان القدم متصف بالكون قديما
ثم نقول ووصف القدم بالكون قديما فرع عن اتصاف
القدم بالقدم لان ثبوت الاحوال دليل على ثبوت المعانى

وحم فيلزم من ثبوت الكون قديما ثبوت القدم والا لزم منه
تخلف الدليل عن المدلول وذلك باطل ولان العلة في ثبوت
الاحوال قيام المعاني بالذات والقدم على هذا علة في الكون
قديما فمتى وجد الكون قديما وجد القدم والا لزم نقض عكس
العلة مع ان العلة مطردة اى متى وجدت وجد المعلول
منعكسة متى عدمت عدم المعلول فاذا ثبت الكون قديما
بدون العلة وهو القدم ووجد الدليل وهو الكون
قديما بدون المدلول مع ان العلة يلزم انعكاسها اى متى
عدمت عدم المعلول ويلزم من وجود الدليل وجود
المدلول ثم نقول واذا اتصف هذا القدم بالقدم فينقل
الكلام لذلك القدم الثاني فنقول يجب اتصافه بالكون
قديما والا لزم اتصاف الذات بالحوادث ويلزم من اتصافه
بالكون قديما اتصافه بالقدم لما مر وهكذا فياتي الدور
والتسلسل وهما باطلان وما ادى الى الباطل وهو كون
القدم صفة معنوية باطل وايضا اتصاف القدم بالقدم
يلزم عليه قيام المعنى بالمعنى وهو باطل فما ادى له كذلك
هذا حاصله وقول الشارح ورد بانه يلزم ان يكون هذا
القدم الموجود في حقه تعالى قديما اى متصفا بالكون
قديما لا بالكون حادثا لاستحالته فقوله لاستحالته
علة لمحذوف كما علمت وقوله لاستحالة اتصافه تعالى
الخ بيانه ذلك ان القدم الذي هو صفة للمولى لانه صفة
الصفة صفة والمولى يستحيل اتصافه بالحوادث وقوله
ولانه اى الحال والشان وهذا عطف على قوله لاستحالته

فهو علة

فهو علة لعدم اتصاف القدم بالكون حادثا وحاصله
ان الذات في الازل متصفة بالقدم فالقدم ثابت في الازل
فهو قديم واذا كان كذلك فمن لوازمه الكون قديما لا حادثا
ويجب ان يكون الخ هذا مرتبط بقوله يلزم ان يكون هذا
القدم الموجود في حقه تعالى متصفا بالكون قديما
زائد على ذلك القدم اى فاتصاف القدم بالكون قديما
لا لذاته بل انما هو لقدم اخر والا لزم نقض الدليل اى
والا ان يكن القدم متصفا بقدم اخر لزم نقض دليل
هذا القائل ان القدم صفة معنى والمراد بنقيضه
وجود الدليل بدون مدلوله وحاصله ان من جعل
القدم صفة معنى استدل على ذلك باتصاف المولى بكونه
قديما والكون قديما صفة معنوية معللة بالقدم فكونه
دالة على قيام القدم بذاته كما ان العالمية اعني كونه
عالما تدل على قيام العلم بذاته فنقول له هذا القدم
الموجود في حقه تعالى كما قلت موصوف بكونه قديما
كالذات فيلزم ان يكون قائما به قدم ثان والا لزمك
نقض دليلك اى وجود الدليل وهي المعنوية دون
المعلول وهو المعاني ويلزمك ايضا نقض انعكاس
العلة وذلك لانه قد انعدمت العلة وهي المعاني ووجد
المعلول وهي المعنوية مقررة ايضا الخ اى كما انها
مقررة في القدم وهناك قول رابع في القدم والبقا
قيل ان كلا منهما امر اعتباري لا نفسي ولا سلبي ولا
وجودي عن الوجود المستمر اى استمرار الوجود

عبارة عن نفي العدم اللاحق لا خفاء فيه ان نفي النفي اثبات فيرجع
للحال لاستمرار الوجود فيما لا يزال وهذا عين القول القائل
انه صفة نفسية فالاولى ان يقول اى عبارة عن عدم الاخرية
للوجود   اللاحق بعد الوجود هذا لا يشمل بقا المعنوية
فكان المناسب ان يقول بعد الوجود او الثبوت   عبارة
عن نفي العدم اى معبر به عن العدم والا فالعبارة لفظ و
الصفة ليست لفظا   توقف الشيء على ما اى على امر
موصوف ذلك الامر بانه يتوقف على ذلك الشيء فالصفة
جرت على من هي له وذلك التوقف اما بمرتبة اى نسبة او
بمراتب اى نسب فالاول اذا كان التوقف بين امرين كما
اذا خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا فكل منهما متوقف على
الآخر بملاحظة نسبة الخالقية له واما التوقف على النفس
فبمرتبتين دائما فالمقام مقامان توقف على الغير وهو
بمرتبة وهي خالقية الغير له وتوقف على النفس وذلك
بمرتبتين خالقية للغير وخالقية الغير له والثاني اعني
ما اذا كان التوقف على الغير بمرتبتين كما لو كان زيد خلق عمرا
وعمرو خلق بكرا وبكر خلق زيدا فكل واحد من الثلاثة يتوقف
على غيره بمرتبتين فبكر متوقف على زيد بنسبتين وهما
خالقية عمرو لبكر وخالقية زيد لعمرو وهكذا ثم ان قوله
توقف الشيء على ما الخ صادق على التوقف بمرتبة وهو
ظاهر وعلى التوقف بمرتبتين وذلك لان قوله توقف الشيء
اى وهو زيد وقوله على ما اى على بكر وقوله يتوقف اى بكر
عليه اى على زيد فصح قوله بعد اما بمرتبة او بمراتب وعلمت

ان المراد

ان المراد هنا بالمرتبة النسبة وانه لا منافاة بين ما هنا من
ان التوقف قد يكون بمرتبة وما تقدم من انه بمرتبتين لان
ما تقدم في توقف الشيء على نفسه وما هنا في توقفه على غيره
ثم ان المراد بالحقيقة هنا في قوله وحقيقة الدور المعنى اى
ومعنى الدور الذي وضع بازائه وليس المراد بها الحقيقة
الكلية الموجودة في الخارج في افرادها لان الدور من الامور
الاعتبارية فليس له افراد موجودة في الخارج حتى تتحقق
الحقيقة الكلية فيه تامل   ترتب امور اى سوا كانت
تلك الامور عللا ومعلولات كالمثال المتقدم لكن بدون
نهايتها او لم يكن كذلك بان كانت معلولات فقط كحركات
الفلك   فصل في مبحث البقا   ثم نقول ثم للترتيب
في الذكر والاخبار لا للترتيب في الوجود لان جميع صفاته تعالى
ازلية ولا ترتيب في الازل   اى لا يلحق وجوده عدم هذا
تفسير لكونه باقيا وحينئذ فالبقا عبارة عن عدم لحوق
العدم للوجود فيرجع الى صفة سلبية وهو صادق
ببقا الذات وبقا المعاني ولا يصدق ببقا المعنوية
لانها غير موجودة فلو قيل في التعريف انه عدم لحوق
العدم للوجود او الثبوت لصدق التعريف ببقائها
والحق الش بهذا التفسير اشارة الى ان البقا يطلق على
طول الزمان في المستقبل وعلى عدم لحوق العدم للوجود
والثاني هو الثابت للباري وصفاته والاول محال في
حقه تعالى لان الزمان لا نسبة له لوجوده ولا تقيد
به الا وجود الحوادث كما مر   والا لكانت ذاته تقبلها

اى والايجب له البقا كانت ذاته تقبل الوجود والعدم وهذا
الدليل الذى ذكره المص لاثبات هذه العقيدة وهى وجود
البقا محتو على اقيسة ثلاثة استثنائية وتقريره ان تقول
لو لم يجب له تعالى البقا كانت ذاته قابلة للوجود والعدم
لكن التالى باطل اذ لو قبلت ذاته الوجود والعدم لاحتاجت
لمخصص لكن التالى اذ لو احتاجت لمخصص لكانت حادثة
لكن التالى باطل لما مر من وجوب قدمه بالبرهان واذا
بطل كونه حادثا بطل ما استلزمه وهو احتياجه لمخصص
فبطل ما استلزمه وهو قبول الذات للوجود والعدم
فبطل ما استلزمه وهو عدم وجوب البقا فثبت نقيضه
وهو وجوب البقا وهو المطلوب فهذا الدليل جار على
طريق الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه واذا
علمت ما ذكرناه فى تعريف الدليل تعلم ان المص حذف من
القياس الاول الاستثنائية وذكر الشرطية والاستثنائية
وذكر فى الثالث دليل الاستثنائية المحذوفة والا لكانت
ذاته تقبلهما اى لكن التالى باطل فيحتاج فى ترجيح الخ
هذا تالى الشرطية حذف مقدمها والاصل اذ لو كانت الذات
تقبلهما لاحتاجت الى مخصص لكن التالى باطل فقد حذف
من هذا الدليل الثانى مقدم الشرطية والاستثنائية
فيكون حادثا فيه حذف لمقدم الشرطية مع الاستثنائية
والاصل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن التالى باطل
فالادلة ثلاثة وقد مر الخ هذا دليل الاستثنائية الدليل
الثالث المطوية اى لكن كونه حادثا محال لما مر بالبرهان

قوله

ومن هنا الخ اى من هذا الدليل المقام على ثبوت البقا
يعلم ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وذلك لان القدم
يقتضى وجوب البقا ووجوب البقا يقتضى نفى العدم
اللاحق اما كون القدم يقتضى وجوب البقا فلما ذكره من ان
القديم اذا لم يكن واجب البقا كانت ذاته قابلة للوجود
والعدم فيحتاج لمخصص فيكون حادثة والغرض انها
قديمة اذ المختار فى البقا اى اذ المختار من الاقوال التى
قيلت فى تفسير البقا انه عبارة الاولى حذف عبارة
لانه لو قدر الخ فيه انه لا يلزم من تقدير لحوق العدم
له قبول ذاته للوجود والعدم لانه بمجرد التقدير يكون
فى المستحيلات فالمناسب ان يقول لو لحقه العدم لكانت
ذاته تقبل الوجود والعدم وبيان الملازمة ان الاتصاف
بالشى فرع عن قبوله اياه لفرض اتصافه بهما اما بالوجود
فالاتصاف به حالا لانه موجود واما العدم فالاتصاف
به مالا اى فى المستقبل على التعاقب والاولى حذف فرض
لانه يلزم من فرض اتصاف الشى اتصافه به بالفعل
الذى المراد لكن قبوله للعدم محال كان المناسب
ان يقول لكن قبوله لهما محال الا انه يقال اقتصر على العدم
لانه المنظور له فى المحالية وهذا تمام القياس الاول
سيان خبر لكان على لغة من يلزم المثنى الالف
فى الاحوال كلها والا لحقه شى لا يختلف اى فليس
القبول للوجود باولى من قبول العدم وهذا كالعلة
لقوله تقسيم كما ان قوله اذ القبول الخ علة لقوله سيان

فيلزم الخ جعل افتقاره الى الموجد مرتبا على الاستوا
وفى المتن جعله مرتبا على القبول فلعل الش اشار الى ان فى
المتن حذفا فتامل فيكون حادثا مفرع على قوله فيلزم
افتقاره لكن كونه حادثا محال فبطل المقدم قاعدة
كلية صفة كاشفة اذ كل ما ثبت قدمه استحال عدمه
من جملة ما ثبت قدمه اعدامنا الازلية فهى لم تنعدم الان
بل هى مصاحبة لوجودنا الان اذ لو انقطعت لوجدنا
فى الازل ولا يقال يلزم على هذا اتصافنا بالنقيضين
الوجود والعدم لانا نقول الذى ينافى العدم الازلى
الوجود الازلى لا الوجود فيما لا يزال كوجودنا الان فالذى
انقطع بوجودنا انما هو عدمنا فيما لا يزال لا عدمنا فى الازل
هذا هو التحقيق خلافا لما قاله بعضهم من ان الاعدام الازلية
انقطعت بوجودنا وعلى هذا يحتاج الى تقييد قول الش وهى
اذ كل ما ثبت قدمه استحال عدمه اى كل ما ثبت قدمه
من الموجودات وهذا كله على ان الازلى مرادف للقديم
واما على المختار ان القديم اخص من الازلى وانه الموجود
الذى لا اول لوجوده او الازلى القايم بنفسه وان صفات
الله ازلية لا قديمة فالامر ظاهر فتامل لان القديم
الخ علة لقوله اذ كل شئ ثبت قدمه استحال عدمه اى
انما كان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه لان القديم لا
يكون جايزا للقديم بل لا يكون الا واجبا وحينئذ فقوله فخرج
لك بهذا البرهان قاعدة الخ اى ان القاعدة نفسها خرجت
من البرهان خلافا لقول بعض الحواشى ان المعنى تخرج لك

هذا

بهذا البرهان قاعدة الخ اى ان القاعدة نفسها دليل
قاعدة الخ لا شبهة فى شئ من مقدماته ولهذا قيل لم
يتفق العقلا على مسيلة اعتقادية الالهية الا هذه وهى
ان القديم لا ينعدم الذى ذكرناه بوجوب الخ اى لاثبات
وجوب البقا لم يجمع على بطلان جميع الخ اى بل بعض
الاقسام اجمع على بطلانها وبعض الاقسام لم يجمع على بطلانها
والاولى المشار اليه بقوله وغير المختار اما عدم شرط او طريان
الخ والثانى هو المشار اليه بقوله والمقتضى لا يفعل العدم و
الصحيح عدم بطلانه وان الفاعل فعله بالعدم على ما ياتى
لوجب ان يكون له اى لذلك العدم الطارى مقتضى
اى لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو طروق العدم على
القديم فثبت البقا اذ طرو الخ هذا دليل على الملازمة
فى الشرطية والمراد بالامر هنا العدم وقوله لغير مقتضى تفسير
لقوله لنفسه وقوله لا سيما اذ كان اى ذلك الامر الطارى
مرجوحا التحقق بسبق ضده وهو وجود القديم والمقتضى
اما ان يكون الخ اى والمقتضى لذلك العدم الطارى على
القديم اما ان يكون اقتضاؤه باختيار او لا وهذا دليل
للاستثنائية المحذوفة اعنى قولنا لكن طرو العدم على القديم
لمقتضى باطل وحاصل ذلك الدليل ان المقتضى محصور فى
امرين وكل منهما باطل وحينئذ فبطل طرو عدم القديم لمقتضى
اما باختيار ولا وانت خبير بان المقتضى يحتمل ان
يكون نفس القديم فكان عليه ان يبين بطلانه وحينئذ فالاولى
ان يقول والمقتضى اما نفس القديم او غيره باطل ان يكون

اقتضاؤه لنفسه لوجوب وجود الفاعل حال فعله والفعل
هنا الاعدام للنفس ولا يمكن ان يكون الفاعل موجودا حال
ذلك الفعل وغيره اما مختار او غيره والمقتضي المختار الخ
اذ ليس العدم بفعل اى بمفعول اى ان الفعل لا يتعلق
الا بمفعول والعدم غير مفعول لانه لا شيء فلا يتعلق به فعل
واشار الش بقوله اذ ليس الخ لقياس من الشكل الثاني وهو
فعل الفاعل يتعلق بمفعول والعدم ليس بمفعول فعل
الفاعل لا يتعلق بالعدم وهذا مذهب امام الحرمين و
لكن الحق ان المقتضي يفعل العدم اى يتعلق فعله بالعدم
اذا كان عدما مقيدا فيريد الموجود كما تعلق فعل الفاعل
بوجوده يتعلق فعله بعدمه ولذا عرف المص القدرة
بانها صفة يتاتى بها ايجاد الممكن واعدامه اما العدم المطلق
فلا يتعلق به فعل   واما ان يكون عدمه شرطا اى واما
ان يكون المقتضي لطريان العدم على القديم والمراد بالشرط
ما يلزم اى للقديم او طريانه ضد من بقاء القديم واراد
بالشرط ما يلزم من عدمه العدم فيشمل السبب اى عدم
شرط او عدم سبب   فنقلنا الكلام الى عدمه اى ثم
فيقال لم انعدم ذلك الشرط فيقال لعدم شرطه فيقال
ولم انعدم ذلك الشرط لعدم شرطه وهلم جرا فيلزم
التسلسل   وان كان حادثا اى وان كان ذلك الشرط
الذي جعل عدمه مقتضيا لطرو العدم على القديم حادثا
لزوم وجود القديم في الازل بدون شرطه بيانه
ان القدرة قديمة فلو ثبت ان استمرار وجودها مشروط بشرط

حادث

حادث لجاز لحوق العدم لها لفقد ذلك الشرط الحادث
وكانت تلك القديمة موجودة في الازل بغير شرط وو
جود المشروط بدون شرط باطل   وباطل ان يكون
اى المقتضي لطرو العدم على القديم طريان ضد لذلك
القديم اى فالقدرة مثلا باطل انعدامها لوجود العجز لان
طرو العجز ان كان قبل انعدام القدرة لزم اجتماع الضدين
وان كان بعد انعدامها لزم انعدامها حصل بدون مقتضي
وذلك لان المقتضي يجب تقدمه على اثره والعجز هنا ثم
تاخر عن انعدام القدرة فلا يكون مقتضيا له وحينئذ فيكون
انعدام القدرة من غير مقتضي وطرو الامرين من غير مقتضي
محال كما مر   لاستحالة التسلسل علة لكون انعدام القديم بغير
مقتضي وهو جواب عن سؤال مقدر وحاصله ما المانع من
كون هذا المعدوم كالقدرة قد انعدم بالمتاخر كالعجز لكن
انعدامه به قبل حصوله وحاصل الجواب انه يلزم عليه
تاخر المقتضي عن اثره وذلك باطل   وايضا يلزم في
الضد اى في حالة الضد اى فيما اذا كان المقتضي لطرو
العدم على القديم طريان ضد للقديم ترجيح للمرجوح
وذلك لان القديم السابق وجوده هو اولى لسبقه
من ضده الطارى عليه فيكون الضد الطارى الذي
مرجوح يطرد القديم ترجيح للمرجوح فكان اللائق اما
ترجيح الراجح او اقل ما هناك تساويهما   ولا اقل
من التساوى هو على حذف الهمزة اى أأقل من التساوى
يحصل فمن للبيان وكانه قال والصواب العكس وهو

واطلقه ثانيا بمعنى اخر وليس هذا استخداما لان الاستخدام
ذكر الشيء بمعنى واعادة الضمير عليه بمعنى اخر كان كل من
المعنيين حقيقيا او مجازيا او احدهما حقيقي والاخر
مجازي واما شبه الاستخدام فهو ذكر الشيء بمعنى اولا وذكره
ثانيا بمعنى اخر كان كل من المعنيين حقيقي او مجازيا او
كان احدهما حقيقيا والاخر مجازيا فكل منهما صوره
اربعة كذا قرر والاولى ان يقال المراد بقوله النظر اي بالمعنى
الاصطلاحي المذكور وقول الشارح بعد وحقيقة النظر اظهار
في محل الاضمار لنكتة وهي افادة ان التعريف لحقيقة
النظر لا للنظر المتصف بانه اول الواجبات قوله ترتيب
امور الترتيب ضم الاشيا بعضها على بعض بحيث يصدق
عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة بالتقدم والتأخر
في المرتبة العقلية والمراد بالجمع ما فوق الواحد فيشمل
ما اذا كان المرتب امرين كقولنا العالم متغير وكل متغير
حادث او ثلاثة امور كقولنا فلان يطوف بالسلاح في
الليل وكل من هو كذلك فهو سارق وكل سارق تقطع
يده او اربعة امور او خمسة وقوله معلومة اي حاصلة
في العقل بالعقل سواء كانت تلك الامور المحصلة ظنية
او مجزوما بها مطابقة للواقع ام لا تصورية او فيشمل
التصوري والتصديقي اليقيني منها والظني والجهل
المركب وذلك نحو هذا يطوف بالسلاح في الليل وكل
من هو كذلك فهو سارق وكل سارق تقطع يده فهذه
الامور المرتبة مظنونة ونحو العالم متغير وكل متغير

حادث

[illegible] حقيقيا [illegible]

حادث الامور المرتبة فيه يقينية ونحو العالم قديم وكل قديم
غير محتاج لصانع فهذه الامور المرتبة وان كانت مجزوما
بها عند الفلسفي الا انها جهل مركب وترتيب الامور التصورية
المطابقة كقولك في تعريف الانسان حيوان ناطق وغير
المطابقة كقولك في تعريف الانسان حيوان صاهل قوله
على وجه الخ اي حال كون ذلك الترتيب مشتملا على وجه
لا كايجاب الصغرى وكلية الكبرى وكاندراج موضوع
الصغرى في موضوع الكبرى والمراد باندراجه فيه ان
يصدق موضوع الكبرى على موضوع الصغرى صدقا
كليا بحيث لا يكون اعم منه بل اما ان يكون اخص منه
كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان او مساويا له كما في
العالم متغير وكل متغير حادث في التصديقات وكتقديم
الجنس على الفصل او على الخاصة في التصورات قوله الى استعلام
اي الى اعلام فالسين والتاء زائدتان والمراد بالاعلام
الاحضار وقوله ما ليس بمعلوم اي ما ليس بمستحضر والمراد
باعلامه واحضاره ادراكه وحصول صورته في الذهن
لان المقدمات اذا كانت ظنية او احدها لا تنتج الا الظن
واذا كانت جهلا كذلك لا تنتج الا الجهل وان كانا يقينيين
فلا ينتجان الا اليقين فظهر لك من هذا ان الامور المرتبة
لا تنتج دائما العلم بل تارة وتارة كما ان الامور المرتبة ذاتها
لا يشترط ان تكون معلومة فلذا فسرنا قوله معلومة
بحاصلة في العقل وفسرنا قوله الى استعلام ما ليس
بمعلوم بقولنا الى احضار ما ليس بمستحضر تفسيرا مرادا

ترجيح الراجح افلا اقل من ذلك وهو التساوى يحصل
اذ رفع الخ تعليل لقوله يلزم ترجيح المرجوح وهو
بالراء او بالدال مصدر مضاف لفاعله وقوله لطريانه معمول
رفع واللام زايدة للتقوية واضافة طريان لما بعده
من اضافة الصفة للموصوف وقوله او لانه العكس اى
الذى هو دفع الطارى للقديم اى وحينئذ فدفع الطارى
للقديم ترجيح للمرجوح فالضد ان قام بالقديم
اى فالضد المقتضى لطرو العدم على القديم ان قام
بالقديم ان قام بمحله قبل انعدامه لزم اجتماع الضدين
اى كقيام العجز بمحل القدرة مثلا قبل انعدام القدرة
والا بطل الخ اى والا يقم الضد بمحل القديم بل
قام بمحل اخر والحال ان القديم انعدم من محله لوجود
ضده بطل اقتضا ذلك الضد حكما لمحل القديم وهو
كونه عاجزا وذلك لعدم الاختصاص اى لعدم قيامه
بمحل القديم فلا يوجب له حكما لان المعنى انما يوجب حكما
لمن قام به كالعلم لا يوجب الكون عالما الا لمن قام به
العجز لا لمن لم يقم به كالعلم لا يوجب عاجزا مثلا الا لمن
قام به العلم وكذا العجز لا يوجب الكون عاجزا مثلا
الا لمن قام به العجز لا لمن لم يقم به والا لوجب ان يكون
كل شئ متصفا بالكون عاجزا لعدم الفرق بين هذه
الذات الخ هذا مكرر مع قوله اولا لانه لو طرا قبل انعدام
القديم لزم اجتماع الضدين فالاولى حذفه واجيب
بان هذا مغاير لما مر باعتبار العجز المشار اليه بقوله

والا بطل

والا بطل الخ فالافتراق من حيث العجز فعجزهما مختلف
وان اتحدا فى الضد فصدر ما هنا انما ذكره لاجل
الشق الثانى اعنى العجز بغير شئ لاخر وهو ان هذا الكلام
كله انما يظهر فى البقا المتعلق بالصفات لانه الذى يلزم
عليه اجتماع الضدين لا فى بقا الذات لانه لو وجد ذات
ثانية منازعة للاولى لا يقال اجتمع ضدان لان الضدين
هما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف
الا ان يقال تسمح فى الضد فجعله شاملا للذات وقوله
وايضا فالضدان قام بالقديم اراد بالقديم الذات التى هى
محل الصفة اعنى القدرة بالنظر لدليل قدم الصفات
واما باعتبار قدم الذات فيقال فى قوله فالضد ان قام
بالقديم اى بمحل القديم اى كمملكة الاله مثلا فان قام
القديم الثانى فى المملكة قبل انعدام الاول لزم اجتماع
الضدين وان قام بعد انعدام الاول لزم ان الاول
انعدم لا لمقتضى والاولى ان يقال قوله والضد اى
العدم ان قام بالقديم سواء كان ذاتا او صفة اى قام
به قبل انعدام القديم وقوله اجتماع الضدين اى وجود
القديم وعدمه وقوله والا يقم الضد وهو العدم به
بالقديم ذاتا او صفة والحال ان القديم انعدم بطل اقتضاؤه
اى حكما وهو كونه معدوما لان المعنى انما يوجب حكما
لمن قام به قوله ايمة السنة المراد بهم غير قدما الاشعرية
بدليل قوله بعد وقدما الاشعرية لما اعتقدوا الخ فيراد
بايمة السنة المتاخرون من الاشاعرة والمتقدمون و

المتاخرون من غيرهم على استحالة بقا الاعراض اى
بقايها زمانين فاكثر قالوا اى ايمة اهل السنة
بل بنفس وجودها تنعدم اى انها بعد تحقق
وجودها تنعدم ويوجد نظيرها كالماء السيال
فالانعدام صفة نفسية للاعراض حاصل لها من غير
تاثير موثر وحينئذ فلا تتعلق به القدرة ولا يقال
لها اصلا اى لا زمانين ولا اكثر ولا هذا لازم لما
قبله فان قلت ان الحس يكذب هذا وحينئذ فعدم
بقايها باطل لانه مكذب للمعلوم بالحس قلت هو
وان كذبه الحس الا ان الادلة اقتضته عندهم و
كثيرا ما يغلط الحس كالالوان والاعتقادات
اى فالسواد بمجرد وجوده وقيامه بالجسم ينعدم ثم
وهلم جرا وكذا يقال فى الاعتقادات كالحركات
والاصوات ظاهره ان انعدام الحركات متفق عليه
لانه حكم على ان انعدامها بالمشاهدة وما بالمشاهدة
لا خلاف فيه وهذا يخالفه ما مر من ان بعضهم يقول
بكون الاعراض حركات او غيرها قالوا اى فى الدليل
على عدم بقايها زمانين وتقرير الدليل ان تقول لو
بقيت الاعراض لاستحال عدمها لكن التالى باطل فبطل
المقدم وهو بقا وهذا دليل الملازمة ان العدم لابد
ان يكون لمقتضى وهو اما مختارا وغير مختار لا جايز
ان يكون مختارا الا ان الفاعل المختار لا يفعل العدم
وغير المختار اما فقد شرط او طريان مانع باطل ان

يكون

ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان موجودا
معها فينتقل الكلام لعدمه فيقال انعدم ذلك
الشرط لعدم شرطه وانعدم شرطه الخ وان لم يكن ثم
موجودا معها لزم وجودها بغير شرطها وباطل ان
يكون طريان مانع لانه ان طرا قبل انعدامها لزم ثم
اجتماع الضدين وان طرا بعد انعدامها لزم انعدامها
بغير مقتضى وهذا باطل فالحاصل ان انعدامها انما
يكون بواحد من ثلاثة امور وقد علمت بطلانها والدليل
على الاستثنائية اعنى قولنا لكن التالى وهو استحالة
عدمها باطل بالمشاهدة فانه قد شوهد عدم بعضها
بمجرد حصوله كالحركات والاصوات وما ثبت لاحد
المثلين يثبت للاخر لما ذكر هذا دليل الملازمة
التى فى الشرطية لكن اعلم ان بيان الشرطية هنا فيه ثم
نوع مخالفة لما سبق بالنظر للشرط وذلك انه لا يقال
هنا فيه نوع مخالفة ان كان قديما الخ بل الذى يقال
هنا اما ان يكون الشرط موجودا معها فينتقل الكلام
لعدمه والا لزم وجودها بغير شرطها فتامل وحذف
الاستثنائية فالزموا الخ حاصله انهم لما اقاموا
هذا الدليل على عدم بقا الاعراض ورد عليهم ان دليلكم
هذا وان انتج مدعاكم الا انه موجود فى الجواهر اذ يقال
فيها لو بقيت لاستحال عدمها لان عدمها انما يكون
لواحد من الثلاثة التى قد علم بطلانها لكن التالى باطل
فبطل المقدم وهو بقا الجواهر وثبت نقيضه وهو عدم

بقايها مع ان الجواهر تبقى زمانين فالكثر باتفاق فدليلكم منقوض
بالتخلف فقول الشم مع انها تبقى اى اتفاقا فاجاب الخ
حاصله انا لانسلم ان الدليل متخلف اذ لا يوجد التخلف
الا لو لم يكن هناك فرق بين الجواهر والاعراض مع ان هناك
فارق بينهما وذلك لان الجوهر بقاوه مشروط بامداده
بالاعراض فاذا اراد الله عدمه امسك عنه الاعراض
فينعدم الجوهر بنفسه فعدم الجواهر لفقد شرط بقايها
فلا يلزم من بقايها استحالة عدمها لان عدمها لفقد
شرط بخلاف عدم العرض فانه لا يعقل فيه ان يكون
لفقد شرط ولا لوجود مانع ولا بفاعل مختار والحاصل
ان العرض يلزم من بقايه استحالة عدمه لان عدمه انما
يكون لواحد من الامور الثلاثة التى علم بطلانها والجوهر
لا يلزم من بقايها استحالة عدمه لفقد شرط بقايه فان
قلت ما المانع من ان الاعرض تبقى ونقول ان بقايها مشروط
بامداد الاعراض لها قلنا المانع هو ما يلزم على ذلك
من قيام العرض وهو محال لما فيه من الترجيح بلا مرجح
اذ لا مرجح لكون هذا حالا وهذا محلا واعلم ان ما ذكره
الشم من ان عدم الجواهر بقطع الاعراض عنها هو احق
المذاهب فى عدم الجواهر والمسالة ذات اقوال ثلاثة فى
فمذهب المعتزلة ان عدمها انما يكون بطريان ضد
اى بطرو فنا يضادها ولا يجوز عندهم ان تنعدم بعض
الجواهر دون بعض لان الفنا المضاد لها لا يقوم بمحل
فلا اختصاص له بجوهر دون جوهر المذهب الثانى لاهل

السنة

السنة وهو ان انعدام الجوهر لفقد شرط وهم فى ذلك
فريقان احدهما يقول شرط استمرار وجوده قيام البقا
به فاذا عدم البقا لزم عدمه الثانى يقول شرط بقايه
امداده بالاعراض واستمرار خلقها فيه فاذا لم تخلق فيه
الاعراض انعدم المذهب الثالث ان انعدامه بفعل الفاعل
المختار وهو مذهب القاضى ابو بكر الباقلانى ومذهب
القاضى الخ اعلم ان ما مر من ان العرض لا يبقى زمانين ولا
تتعلق بانعدامه القدرة لان انعدامه بمجرد وجوده و
اجب والقدرة انما تتعلق بالممكن قول الاكثر وامام الحرمين
والمعول عليه كلام القاضى وان كان هو قول الاقل وعليه
جرى المص فى تعريف القدرة حيث قال صفة ازلية يتاتى
بها ايجاد كل ممكن واعدامه على وفق الارادة يصح ان
يكون متعلقا للقدرة اى وجه فيصح بقاوه زمانين والمراد
بصحة تعلق القدرة به الصحة الواقعية وهذا ظاهر
فى العدم اللاحق للوجود فالقدرة تتعلق به تعلق تاثير
بمعنى انها تزيل وجود الممكن فيتحقق عدمه واما العدم
فيما لا يزال السابق على الوجود كعدمنا فى زمنه عليه
السلام فكذلك تتعلق به القدرة عنده لكن لا على وجه
التاثير والا لوجدنا فى زمنه عليه السلام بل بمعنى
ان ذلك العدم فى قبضة القدرة ان شات ابقته مستمرا
وان شات ازالته بالوجود وهذا التعلق مجازى لا تعلق
له صلوحى ولا تنجيزى واما عدمنا فى الازل فهو واجب
فلا تتعلق به القدرة باتفاق لان تعلق القدرة بما انما

يكون بالوجود فى الازل وهو باطل والزم الخ الحاصل انه
اعترض على القاضى القايل ان القدرة تتعلق بالاعدام بما حاصله
ان القدرة لو تعلقت بالعدم اللاحق تعلق تاثير لزم ان تتعلق
بالسابق فيما لا نزال كذلك اى تعلق تاثير لان معقول العدم لا
يختلف اى لان مفهوم العدم المتصور فى العقل لا يختلف بل
السابق واللاحق متساويان لكن التالى وهو تعلقها بالسابق
تعلق تاثير باطل باتفاق فبطل المقدم وهو تعلقها بالعدم
اللاحق تعلق تاثير فان معقول العدم الاضافة
بيانية اى فان العدم لا يختلف اى فان العدم الذى هو
من المعقولات اى المفهومات لا يختلف او من اضافة
الصفة للموصوف اى حقيقة العدم المعقولة اى المتصور
فى العقل لا يختلف فلا معنى لكوننا نقول بالتاثير فى اللاحق
دون السابق فيما لا يزال وفرق بالبنا للمجهول
لان هذا الفرق لم يثبت عن القاضى اى فرق بين العدم
السابق واللاحق مستمر اى ليس له اول بالنسبة
لجانب الماضى وليس المراد انه لا ينقطع لانه ينقطع بالوجود
والحاصل ان عدمنا فى زمن سيدنا محمد مثلا ليس بطارى
ولا اول له بخلاف العدم الاحق للوجود فانه طارى
بعد الوجود واللاحق طارى اى على الوجود فهو
مرجوح والوجود راجح لكونه قد تحقق فاذا حصل
هذا المرجوح وازال الراجح فلا بد لترجيح هذا المرجوح
من مرجح ومقتضاه اى مقتضى طرو اللاحق اى مقتضى
كونه طاريا ترجيح طرفا لممكن اى ترجيح طرف

من طرفى

من طرفى الممكن الذى هو العدم وهو اظهار فى محل الاضمار
والاصل ومقتضى طروه ترجيحه والحاصل ان الممكن
له طرفان الوجود والعدم فاذا لحق العدم الوجود
وطرا عليه كان مقتضى لحوقه له وطروه عليه ترجيحه
عليه وترجيح الممكن اى ترجيح احد طرفيه خصوصا
اذا كان ذلك الطرف مرجوحا كالعدم هنا لا يستغنى
عن الموثر فلاجل هذا اى لاجل ما ذكر من كلام الاكثر
وكلام القاضى تردد اى وقع التردد اى الاختلاف
ممن بعدهم فى بقاء الاعراض وعدم بقايها فمن نظر
لكلام الاكثر قال بعدم بقايها ومن نظر لكلام القاضى
قال ببقايها فقول الشارح تردد بالبنا للمجهول وليس اسم
الاشارة راجعا لعدم الاستغنا المفهوم من قوله
لا يستغنى الخ وتردد بالبنا للفاعل وفاعله القاضى
اى ولاجل عدم الاستغنا عن الموثر تردد القاضى لان
القاضى جازم ببقايها زمانين لا متردد وجزم
الفخر اى فهو موافق لما قاله القاضى من بقايها زمانين
ومن عدمها بالقدرة وقدما الاشاعرة الخ حاصله
ان القدما من الاشاعرة موافقين لما عليه الاكثر من اهل
السنة وامام الحرمين من عدم بقا الاعراض لكن استدلوا
بدليل اخر غير الاول وهو المشار له هنا بقوله قالوا
لو بقيت الخ فالدعوى واحدة والدليل قد اختلف ثم
ان دليل القدما مبنى على ان البقا صفة معنى والحق
انه ليس من المعانى بل صفة سلب وحينئذ فلم يلزم على

بقايه زمانين قيام المعنى بالمعنى   للزم قيام المعنى
وهو البقا بالمعنى وهو العرض اى ويلزم ايض الدور
والتسلسل لان ذلك البقا عرض يتصف بالبقا وهلم جرا
وهو محال اى لما يلزم عليه من الترجيح بلا مرجح اذ كون
هذا العرض حالا وهذا محل ترجيح بلا مرجح وايض يلزم
عليه قلب الحقائق لان حقيقة العرض ان يقوم بالغير
لا انه يكون محلا لغيره تامل   خلافه اى خلاف ما
معتقدهم من ان البقا صفة معنى بل التحقيق انه صفة
سلبية وح فلا يلزم من بقا العرض زمانين قيام المعنى
بالمعنى ولا يلزم التسلسل ايض   ومن هنا اى من اجل
وجوب القدم والبقا له تعالى وقوله تعلم ايضا اى كما علمت
من دليل البقا اذ كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وحاصله
ان المولى يجب له مخالفته للحوادث بان لا يكون جرما
ولا عرضا قايما به ولا محاذيا له ولا فى جهة له ولا مرتسما
فى خياله وحاصل الدليل انه لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان
مماثلا لها لكن التالى باطل اذ لو كان مماثلا لها لكان حادثا
مثلها لكن التالى باطل لما مر من وجوب قدمه وبقائه
واذا بطل كونه حادثا بطل ملزومه وهو كونه مماثلا
للحوادث واذا بطل كونه مماثلا للحوادث بطل ملزومه
وهو عدم مخالفته للحوادث فثبت نقيضه وهو
مخالفته للحوادث وهو المطلوب   او يكون قايما
به اى بالجرم اى بان يكون عرضا قولها او محاذيا له
اى او مقابلا للجرم بان يكون فوقه او تحته   او

فى جهة

فى جهة له اى وان يكون فى جهة من جهات الجرم واعلم
انه يلزم من نفى كونه تعالى فى جهة للجرم نفى محاذاته
له لانه لو كان محاذيا له لكان فى جهة من جهاته فهى من لوازم
المحاذاة الجهة لان المحاذاة المقابلة من كل وجه فاذا
انتفى اللازم وهو الجهة انتفى الملزوم وهو كونه محاذيا
للجرم وح فيستغنى بقوله او فى جهة له عن ما قبله اعنى
قوله او محاذيا له ولا يستغنى بنفى المحاذاة عن نفى الجهة
اذ لا يلزم من نفى المحاذاة نفى الجهة فاذا كان منحدرا
عن مقابلته فهو فى جهة وليس محاذيا له   او مرتسما
فى خياله اى فى خيال الجرم اراد بالارتسام التصور اى
يستحيل ان تكون حقيقة المولى متصورة بالكنه لاحد
من الحوادث واما التصور بوجه ما فواقع فليس المراد
بالارتسام مطلق التصور   لان ذلك اى ما ذكر من
كونه جرما او قايما به الى اخره   ما وجب لها اى من
الحدوث ومعلوم ان الذى يقابل الحدوث هو القدم
فيفيد ان قوله ومن هنا معناه ومن اجل ما هنا وهو
وجوب القدم فقط لا من اجل ما هنا وهو وجوب
القدم والبقا كما قررناه سابقا وقد يقال ان ما قرر
سابقا نظر فيه لكون وجوب القدم يستلزم وجوب
البقا لاستحالة عدم القديم وح فالحدوث كما ينافى
القدم ينافى البقا لان ما نافى الملزوم ينافى لازمه
وذلك يقدح لخ المناسب ان يقول وذلك
باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقايه لان ما سبق

ثابت ومتقرر لا يخدش والمناسب ان يكون هو الذى يخدش
ماهنا المخالف له بل وفى كل وصف اى بل ويقدح فى
كل وصف اى فى وجوب كل وصف من الاوصاف التى تضمنتها
الوهية لان الاوصاف للذات لا للالوهية وهى كونه
الها اى معبودا بحق يعنى انك اذا علمت الخ فيه ان المص
انما التفت للقدم والبقا حيث قال وذلك يقدح فى وجوب
قدمه وبقايه لا لوجوب الوجود فما التفت اليه المص غير
ما التفت له الش واجيب بان وجوب الوجود متضمن
للقدم والبقا لان وجوب الوجود عبارة عن عدم قبول
الوجود الانتفا ازلا وابدا فقوله وانه لا يقبل الخ هذا
تفصيل لما قبله فلما كان متضمنا للقدم والبقا صح التفات
الش وهو يشير الى ان المص ملتفت له باعتبار انه الاصل
لما ذكره لاستلزامها مماثلته اى والمماثلة تقتضى
للحدوث اى والحدوث باطل لوجوب القدم وهو المحذوف
هو محط الفائدة بقى ان المماثلين هما المساويان فى جميع
صفات النفس لا فى بعضها فلا يلزم من ثبوت الجرمية
له تعالى مماثلته للحوادث لجواز انفراد احدهما ببعض
صفات نفسية فى نفس الامر اذ لا قطع بعدم ذلك
وح فلا يلزم من كونه تعالى جرما ان يكون مماثلا
للحوادث فقولكم فى الدليل لو كان جرما لكان مماثلا
لاستلزامها لا نسلم الملازمة فلو حذف الش المماثلة وقال لاستلزا
حدوثه المنافى لما ثبت بالبرهان من وجوب قدمه
وبقايه كان اولى لما قام متعلق بالمماثلة وقوله

وهو

وهو اى ما قام البرهان على حدوثه الجواهر والاعراض
والتقدير لاستلزامه مماثلته للجواهر والاعراض والتقدير
وانما اقتصر عليهما لعدم تحقق زايد عليهما كما مر ولو سلم كان
البارى منزها عن مماثلته ايضا اى مقدار اشغل الخ
اعلم ان المقدار هو الكم المتصل القايم بالذات ولا شك
ان الجرم غير المقدار بل المقدار قايم به وهذا بحسب
الاصل والش اراد هنا بالمقدار نفس الشاغل للفراغ
اى الذات الشاغلة للفراغ جريا على العرف العام فقوله
يشغل الخ تفسير للمقدار تفسير مراد ولا يصح ان يراد
بالمقدار الكم ويقدر مضاف اى ذو المقدار لان صاحب
المقدار هو المركب فلا يشمل الجوهر الفرد والمركب منه
اى من الجوهر الفرد لكن لا بالمعنى المتقدم لان التركيب ليس
من جوهر واحد فالمراد والمركب من جنس الجوهر الفرد
وذلك اى وبيان ذلك اى وبيان كون المولى منزها
عن ان يكون جرما لان الجرم الخ حاصله ان تقول
الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان وكل ما كان
ملازما للحادث فهو حادث ينتج الجرم حادث وقد علم
مما مر ان الله ليس بحادث وح فنقول بعد ذلك الله
ليس بحادث والجرم حادث ينتج من الشكل الثانى ان الله
ليس بجرم وهو المدعى ملازم للحركة والسكون اى
على طريق البدلية والا لاجتمع الضدان لان المتحيز
الخ دليل لما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون
صفة نفسية له اى فتكون ملازمة له ويستحيل

ان تفارقه وانت خبير بان ما ذكره لا ينهض دليلا على
الملازمة لانه قال فان بقى فهو ساكن وان انتقل فهو
متحرك ويمكن ان تتحقق الواسطة بان يخلق الله شيا
وبمجرد وجوده يعدمه ثم يبقى ولم ينتقل ولا يتصف
بحركة ولا سكون فان بقى فى حيزه اى من غير انتقال
فهو ساكن اى فالسكون هو البقا فى الحيز الاول والمراد
بالبقا فى الحيز الحصول ثانيا فيه والحاصل ان السكون
على هذا الكلام عبارة عن الحصول الثانى فى الحيز الاول
وح فهو بسيط واما على قول من يقول ان السكون
كونان فى انى فى مكان واحد فهو مركب فهو متحرك
اى فالحركة على هذا هى الانتقال للحيز الثانى اى الحصول
فى الحيز الثانى وح فهى بسيطة وقيل ان الحركة كونان
فى انين فى مكانين فهى مركبة على هذا وعلى كلا القولين
فى الحركة والسكون فالجرم فى اول وجوده ليس بمتحرك
ولا ساكن لان حصوله الاول فى الحيز الاول ليس حركة
ولا سكونا واذا استقر فيه زمانا ثانيا كان استقراره
سكونا واذا انتقل لمكان اخر فحركة فهناك واسطة
بين الحركة والسكون وقال بعضهم السكون هو الحصول
فى الحيز مطلقا سواكان اولا او ثانيا والحركة هى الحصول
الاول فى الحيز الثانى وعلى هذا لا يكون هناك واسطة
فالكون الاول فى الحيز الاول وكذا الكون الثانى فى الحيز
الاول وكذا الكون الثانى فى الحيز الثانى سكون لانه
يصدق عليه تعريف السكون وهو الحصول فى الحيز واما
الحصول

الحصول الاول فى الحيز الثانى فباعتبار الانتقال حركة و
باعتبار انه حصول فى حيز سكون فعلى هذه الطريقة
ليس هناك واسطة بين الحركة والسكون ولا حالة
تنفرد فيها الحركة ولو سلك الش هذه الطريقة لكان اولى
ليتم ما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون فتامل
والحركة والسكون حادثان اى فيكون الجرم حادثا
وانت خبير بان المطلوب وهو ان المولى ليس بجرم لم ينتجه
هذا الدليل فكان الاولى للش ان ياتى بعد تمام هذا الدليل
بالدليل الذى من الشكل الثانى على ما قلناه لك سابقا
لاجل انتاج المطلوب وقد سبق برهانه اى برهان
حدوثهما عند قول المص وايض لو نظرت لتغير صفات
العالم الخ واحضر شى فى ذلك اى فى بيان حدوث
الحركة والسكون واعاد الكلام هنا على حدوث الحركة
والسكون ثم على حدوث الاجرام كلها مبالغة فى البيان
والا فقد قدم ما فيه الكفاية لا تكون ازلية اى
فهى حادثة والازلى لا يكون الخ هذا راجع للتعليل
الثانى وقوله والازلى ايض راجع للتعليل الاول ففيه
لف ونشر مشوش وحاصله انه استدل على عدم ازلية
الحركة ببرهانين اقترانيين من الشكل الثانى اولهما
الحركة لا يمكن بقاوها والازلى واجب البقا ينتج الحركة
غير ازلية الثانى الحركة مسبوقة والازلى لا يكون مسبوقا
ينتج الحركة لا تكون ازلية والمص ذكر كلا من صغرى الدليلين
وكبراها والا لاستحال عدمه اى لكن التالى باطل

والا لاستحال التحرك وهو باطل فبطل ما استلزمه وهو
استحالة عدمه فبطل ما استلزمه ايض وهو كونه ازليا
فثبت نقيضه وهو انه ليس بازلى   والا لاستحال عدمه
اى والا بان كان السكون ازليا استحال عدمه اى واذا
استحال عدمه لزم بقاوه ولا توجد الحركة اصلا فيستحيل
ان يتحرك الجرم ابدا وقوله والفعل والمشاهدة الخ فى قوة
قوله والثانى باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو كون
السكون ازليا وثبت نقيضه وهو حدوثه   فنقول
على هذا اى على هذه الطريق التى قد علمتها فى بيان حدوث
الحركة والسكون المختصر وقوله فى نظم الدليل على حدوث
الاجرام هذا دليل اخر على حدوثها غير ما تقدم المشار له
بقوله الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان فيكون
الجرم حادثا   لم يخل اما ان يكون الخ اى لما علمت ان الحركة
والسكون ملازمان للجرم قوله اما ان يكون فيه متحركا
اى على سبيل الدوام او ساكنا اى على سبيل الدوام
لكن التالى باطل بقسميه اى لانه لو كان متحركا فى الازل
لكانت الحركة ازلية والحركة لا تكون ازلية لعدم امكان
بقائه والازلى يلزم بقاوه ولانه يلزمها المسبوقية
بالكون فى الحيز المنتقل عنه والازلى لا يكون مسبوقا
بغيره ولو كان ساكنا فى الازل لكان سكونه ازليا
والسكون لا يكون ازليا اذ لو كان ازليا لاستحال
عدمه لكن التالى باطل   فالمقدم اى وهو وجود
جرم فى الازل متحركا او ساكنا وقوله مثله اى باطل وحم

فيكون

فيكون الجرم حادثا وهو المطلوب   وبالجملة فالحركة
والسكون لا يكونان الا حادثين ضرورة فيه ان ادعائه
ضرورته حدوثهما ينافى ما مر من الدليل على بيان حدوثهما
الا ان يقال ان مراده الضرورة بعد الدليل فتاملوا و
المراد بالضرورة هنا جهة القضية لا مقابل النظر
فلازمهما وهو الجرم يجب حدوثه اى لانه لو كان قديما
للزم وجود الملزوم فى الازل بدون لازمه ووجود
الملزوم بدون لازمه باطل   ويتعالى من وجب له القدم
والبقاء ان يكون حادثا فيه ان المقصود استحالة ان
يكون المولى جرما لا ان يكون حادثا للعلم به مما مر فكان
الاولى ان يقول بعد قوله فلازمهما وهو الجرم يجب حدوثه
والمولى سبحانه غير حادث والجرم حادث ينتج المولى
غير جرم وهو المطلوب فتامل   وايضا فلو كان جرما
الخ هذا دليل اخر على استحالة كونه جرما وتقرير هذا
الدليل ان تقول لو كان المولى جرما لجاز ان يكون
اكبر مما عليه لكن التالى باطل اذ لو جاز ان يكون اكبر
لاحتاج الى مخصص هو لكن التالى باطل اذ لو احتاج الى
مخصص لكان حادثا لكن التالى باطل فبطل الاحتياج
الى المخصص فبطل جواز كونه اكبر مما هو عليه فبطل
كونه جرما وثبت نقيضه وهو انه غير جرم وهو المطلوب
لاستحالة وجود جرم لا نهاية له هذا دليل الملازمة
فى الشرطية وهو مناسب لاحد الطرفين وهو قوله لجاز
ان يكون اكبر الخ وهو جواب عن ما يقال يمكن ان يكون

جرما وهو اكبر الاجرام ليس هناك اكبر منه وسكت عن
تعليل قوله واصغر وذكر بعضهم ان قوله لاستحالة الخ علة
لمحذوف والاصل لجاز ان يكون اكبر ما هو عليه او اصغر
للزوم اختصاص الجرم بمقدار والمقدار لا بد من ان يكون
متناهيا لاستحالة وجود جرم الخ وانما استحال وجود
جرم لا نهاية له بحيث لا يتاتى الزيادة عليه لان وجوده
يقتضى منع وجود غيره من الاجرام لانه لو وجد غيره
من الاجرام والحالة هذه لزم تداخلها ويلزم على تداخلها
خلوها من المكان وهو باطل لان التحيز صفة نفسية
للجرم لا يمكن انفكاكها عنها فيحتاج الى مخصص لا
يقال نفرض ان هذا المقدار المخصوص واجب له فلا يحتاج
الى مخصص لانا نقول التماثل مانع من ذلك فلو كان
جسما مركبا من جزئين اى من جوهرين فردين فاكثر و
قوله مركبا صفة لجسم كاشفة وكان الاولى فى هذا الدليل
ان يقول لو كان الاله مركبا من جزئين فاكثر فلا يخلو اما
ان تكون صفات الاله قائمة بكل جزء او بالبعض دون
البعض او بالمجموع اى الهيئة الاجتماعية والجميع باطل
فاللازم على كونه جسما احد لوازم ثلاثة وهو باطل
فبطل الملزوم وهو كونه جسما صفة العلم الاضافة
بيانية واما ادعاء ان الصفة الخ المتبادر منه ان
الاول وان كان باطلا لكن بطلانه غير ظاهر واما هذا
فبطلانه ظاهر مع انه لا فرق بين الثلاثة فالاحسن ان
يقول كما قلنا من ان اللازم احد امور ثلاثة لاستحالة

الخ علة لمحذوف اى لزم ان تقوم تلك الصفات بكل جزء
لا ببعضها لاستحالة الخ وذلك لانه لو قامت الصفات
ببعض الاجزا كان ذلك البعض الها والبعض الاخر غير
اله ومحال وجود قديم ليس باله والحاصل انه اذا كانت
ذات الاله مركبة من جزئين مثلا كان كل جزء قديما واذا انه
قامت الصفات ببعض الاجزا كان البعض الذى لم تقم به
قديما غير اله تقوم بالمجموع اى بالهيئة الاجتماعية
بان تكون صفة القدرة مثلا قائمة بمجموع الاجزا بحيث ان
الصفة تنقسم على الاجزا فيخص كل جزء من الذات جزء من
الصفة وانه يلزم الخ الواو للتعليل اى لانه يلزم عليه
انقسام كل صفة من الحياة والعلم والقدرة الخ الى اجزا و
انقسام الصفات لاجزا باطل ان قلت لا نسلم بطلانه بل
قد وجد ذلك الا ترى الى حياة زيد فانها قائمة بمجموع
اجزايه قلت ذلك ممنوع بل كل جزء قايم به حياة فقيام
الروح به ينشا عنها قيام حياة بكل عضو فعلى فرض
لو قطع منه عضو ينكمش الجزء الذى كان من الروح
فى ذلك العضو المقطوع والحياة التى كانت فيه تذهب
بذهابه ولا تقوم به بعد القطع لكن فيه انه اذا كان
لا يخفى بطلانه كان البطلان ظاهرا وحينئذ فلا يحتاج
لتعليل تامل واذا عرفت هذا اى بطلان كون الاله
جرما مركبا من اجزا عرفت استحالة التجزية الخ اى
استحالة جعل الاله ذا اجزا ثلاثة كما قاله النصارى و
فيه ان ظاهره ان استحالة التجزية التى قالها النصارى

يعلم بطلانها من ابطال كون الاله جوهرا مركبا وليس كذلك لان
ما تقدم معناه ان الاله ليس ذاتا مركبة من اجزا جواهر
واما النصارى فيجعلون الاله مركبا من صفات ففرق
بين الدعوتين فابطال هذه الدعوة لا يكون ابطالا
للاخرى فبطلان ما قاله النصارى ليس مما تقدم من
بطلان اللوازم الثلاثة بل بطلانه من شي اخر سياتي
بيانه في الثالث وجعل العكارى الاشارة في قوله اذا عرفت
هذا راجعة لبطلان قيام الصفة بالمجموع وفيه ان
بطلان هذا لما يلزم عليه من انقسام ما لا ينقسم واما
التجزية التي قال لها النصارى فمعناه انهم جعلوا الاله
ذا اجزا ثلاثة هي صفات اي انهم جعلوا مجموعها الاله ولم
يقولوا ان تلك الاجزا مجموعها موصوفة بصفة حتى يلزم
انقسام ما لا ينقسم فتامل ان معبودهم جوهرا
وقالوا انما سميناه جوهرا لان الجوهر الشي النفيس فلم
يريدوا بالجوهر ما قام بنفسه كما هو مصطلح المتكلمين
بل ارادوا به الشي النفيس ومعنى نفاسته انه اصل
للاقانيم الثلاثة من حيث انه يحتوي عليها لانه مركب
منها والكل يحتوي على اجزايه فهو اصل لها باعتبار احتوايه
عليها وان كان كل واحد اصلا لتركب الكل منه مع غيره
فلا تنافي بين كون كل واحد منها اصلا للجوهر وكون
الجوهر اصلا لتلك الاقانيم لان جعل الجوهر المركب اصلا
للاقانيم باعتبار كون مرجعها اليه لاحتوايها عليها
وجعل كل واحد من الاقانيم اصلا لتركب ذلك الجوهر

من ذلك

من ذلك الاقنوم مع غيره والحاصل ان المركب اصل الاجزا
بعد التركيب بمعنى ان الاجزا لا تخرج عنه والاجزا اصل
للمركب قبل التركيب باعتبار انه يتركب منها اي اصل
الاقانيم اي اصل الاصول وذلك الاب وبيان ذلك اي
كون الاله اصلا لكل الاقانيم وقوله ان له اي لمعبودهم
اقنوم الموجود الاضافة للبيان ويعبرون
عنه بالاب لعل وجه ذلك ان الوجود اصل والعلم
وغيره طار بعد الوجود فالاوصاف فرع الوجود
فالوجود شبيه بالاب من حيث انه الاصل وغيره
يطروا عليه ويعبرون عنه بالابن والكلمة لعل
وجه ذلك ان ذلك الوصف قايم بعيسى وعيسى ابن
الله كما ادعوا فلما قام بعيسى الذي هو ابن الله عبروا
عن ذلك الوصف بالابن وكذلك عيسى كلمة الله لانه
نشا عن قول الله كن فلما قام ذلك الوصف به عبروا
عنه بالكلمة ويعبرون عنه بروح القدس لعل و
جه ذلك ان الحياة لما كانت تنشا عن الروح عبروا
عنها بالروح ثم قالوا ثم للترتيب الاخباري
فجمعوا بين نقيضين المراد انهم جمعوا بين الشي والمساوي
لنقيضه وقد يقال لا تناقض في كلامهم لما تقرر في المنطق
من ان الوحدة اما وحدة شخص او وحدة نوع او وحدة
جنس فزيد واحد بالشخص ومع ذلك هو مركب فالوحدة
لا تنافي التركيب وجعلوا الذات له اي ذات الجوهر
الذي هو الاله عندهم واعلم ان الثابت في الخارج ينقسم

تامل قوله واحسن منه اى لشموله هذا للتعريف بالمفرد وقوله و
اسلم اى من الاعتراض الوارد على الاول لعدم شموله للتعريف له
بالمفرد وعبر باحسن واسلم لامكان ان يجاب عن الاول بان
يقال قوله ترتيب امور اى صريحا او ضمنا فالاول كقولنا فى
تعريف الانسان حيوان ناطق وكقولك العالم متغير وكل متغير
حادث والثانى كقولنا فى تعريف الانسان انه ناطق فانه
مركب ضمنا اذ هو فى قوة قولنا ذات ثبت لها النطق و
الذات التى يثبت لها النطق لا يكون الا حيوانا ناطقا
قوله وضع معلوم اراد بالوضع الجعل والاثبات اى اثبات
معلوم تصورى سواء كان مطابقا او لا فشمل اثبات ناطق
فى تعريف الانسان واثبات ناهق فى تعريفه وهذا فى التعريف
بالمفرد وقوله او ترتيبه معلومين اى امرين حاصلين فى
العقل تصوريين او تصديقيين ظنيين او مجزوما بهما جزما
مطابقا او غير مطابق على ما مر قوله الى المطلوب اى التصورى
او التصديقى قوله للتنويع اى لا للشك ولا للورود لان
او التى للشك لا يجوز دخولها فى الحدود لان الحدود للتعيين
الماهية والشك ينافيه قوله فشمل ناقص الرسم والحد اى
يشمل فردا من افراد الحد الناقص وفردا من افراد الرسم الناقص
وذلك لان الحد الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والفصل
او بالفصل فقط وكذا الرسم الناقص اما ان يكون بالجنس
البعيد والخاصة العرضية او بالخاصة فقط وتعريف النظر
بهذا التعريف الثانى شامل لفرد من افراد الحد الناقص ولفرد
من افراد الرسم الناقص اعنى التعريف بالفصل فقط او بالخاصة

فقط

فقط كذا قيل وقد يقال ان التعريف شامل للصورتين
احداهما داخلة فى قوله وضع معلوم والاخرى فيما بعد كما انه
شامل للحد التام وللرسم التام قوله فان وصلت تلك الامور
اى فان وصل تصور تلك الامور المرتبة الى معرفة مفرد اى الى
تصور مفرد وقوله سميت معرفا اى لتعريفها وتبيينها للماهية
الحقيقية والعرضية وقوله وقولا شارحا اى لشرحه للماهية
الحقيقية والعرضية قوله وان وصلت الى التصديق اى وان وصل
التصديق بها الى تصديق وقوله وهو العلم الخ تفسير للتصديق
وتوضيح ما فى المتام انه قيل ان التصديق مركب من تصور
المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة والحكم وهو مذهب
الامام وذهب الحكما الى ان التصديق هو الحكم وان التصورات
الثلاثة شروط له فهو بسيط واختلف فى الحكم على مذهب
الحكما فقيل هو العلم بنسبة امر الى اخر على جهة الثبوت
او الانتفا وهذا القول مبنى على ان النسبة هى تعلق المحمول
بالموضوع اعم من ان يكون التعلق تعلق ثبوت كما فى
القضية الموجبة او تعلق نفى كما فى القضية السالبة
وعلى هذا القول درج شارحنا وقيل ان التصديق
هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اى ادراك
انها مطابقة للواقع او ليست مطابقة له وهذا القول
مبنى على ان النسبة ثبوت المحمول للموضوع فى القضية
الموجبة والسالبة فقولك زيد قايم النسبة فيه ثبوت
القيام لزيد وادراك ان هذا الثبوت مطابق للواقع
تصديق وقولك زيد ليس بقايم النسبة فيه ثبوت

النظر

قسمين قسم وصل لمرتبة الوجود كالعلم والقدرة وقسم
لم يصل الى مرتبة الوجود وهي الاحوال ككونه عالما وقادرا
ان قلنا بثبوت الاحوال وان قلنا بنفيها فالكونه عالما
يرجع لقيام العلم وهو امر اعتبارى اذا علمت ذلك فنقول
لك انهم قد جعلوا المولى مركبا من العلم والحياة وهذه صفات
وجودية لا انها احوال ولا اعتبارات وحاصل الجواب
ان مذهبهم يرى ان هذه الصفات الثلاثة كلها صفات
نفسية والصفة النفسية حال عند من قال بالاحوال
او وجه واعتبار عند من قال بعدم الاحوال فتامل
او وجوده بالجر عطفا على احوال فيكون قد اوقع التردد
في المتركب منه والحاصل ان المص اشار الى قولين لهم في
هذه الاقانيم فمنهم من يزعم انها احوال ثابتة في الخارج
لم تنته الى درجة الوجود بل هي واسطة بين الموجود
والمعدوم ومنهم من قال هي وجود واعتبارات في الذهن لا
ثبوت لها في الخارج اصلا واعتبارات عطف تفسير
• وذلك اى ما ذكر من الجمع بين النقيضين وجعلهم الذات
تتركب من احوال ومن اعتبارات غير معقول للعاقل
اى لان الحال لا تقوم بنفسها لان الصفات الوجودية
لا تقوم بنفسها فمن باب اولى الاحوال وح فكيف تكون
الاحوال او الاعتبارات اليها قايما بنفسه وايضا يلزمهم
ان الاله تركب من صفاته النفسية ولا يعقل تركب الشئ
من صفاته النفسية لان الصفة غير الموصوف
في دليل الحصر اى بدليل الحصر حتى بمعنى الباء

والابداع

والابداع عطف تفسير الابها الاولى الا انها لان
الاقانيم الثلاثة هي الاله والاله غير اله للفعل فهذه
الاقانيم الثلاثة هي الخالقة الابها اى مع ما قبلها
وليس المراد الابها دون غيرها فاحكموا اى لا
فاجابوا جوابا محكما وحققوا الامر اى انهم رجعوا عن
ما قالوه اولا وقالوا بهذا ثانيا اى قالوا انه مركب
من خمس صفات واذا استحال ان يكون الجواب
عما يقال هلا رددت نفى الصغر والكبر على نفى الجرمية
كما فعلت في الصغرى اللذين هما من اوصاف الجرم
اى من لوازمه اى واذا انتفى الملزوم انتفى لازمه المساوى
كما هنا واعلم ان الصغير يطلق على ما قلت اجزاؤه
او قلت مدته والكبير يطلق على ما كثرت اجزاؤه او
طالت مدته وهما مستحيلان في حقه تعالى واما الكبر
بمعنى العظم والشرف فهو من اوصافه تعالى لان من
اسمايه الكبير ولذا قال الش واذا استحال وصفه
تعالى بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف الاجرام
فقوله اللذين له وصف مخصص فتامل لانه يوجب
ان يكون عرضا الحاصل تقرير هذا الدليل ان تقول
لو كان الاله قايما بالجرم كان عرضا قايما بمحل لكن التالى
باطل اذ لو كان عرضا قايما بمحل لكان مفتقرا الى ذلك المحل
لكن التالى باطل اذ لو افتقر الى محل لكان حادثا لكن التالى
باطل لما ثبت من وجوب قدمه فبطل ما استلزمه
وهو افتقاره للمحل فبطل ملزومه وهو كونه عرضا

فبطل ملزومه وهو كون المولى قايما بالجرم وثبت نه
نقيضه وهو انه غير قايم بالجرم وهو المطلوب
مفتقر الى محل وصف كاشف وقد سبق لخ هذا
اشارة الى دليل ثانى من الشكل الثانى وتقريره ان نقول
الله تعالى لا يقبل التغير والعرض يقبل التغير ينتج
الله تعالى ليس بعرض ولا حاجة لهذا الدليل لان نه
المدعى انه ليس قايما بالجرم فتامل الا ان يقال ان غيره
العرض هو الغير القايم بالجرم ويجب له القيام الخ
هذا جواب عما يقال الذى علم من الكلام المتقدم نفى
الجرمية عنه تعالى ونفى كونه صفة الجرم ومن الجايز
ان يكون صفة قديمة مفتقرة الى محل فاجاب بما ذكر
اى لا يفتقر الى محل بحيث يكون صفة قديمة مفتقرة
للذات ولا يفتقر الى مخصص اى الى فاعل والطرف الثانى
يستغنى عنه بالقدم لكن الشم فسر بما ذكر ليظهر مختاره
لاضطراب عباراتهم فى تفسيره فلوجوب القدم
لخ قد اختصر الشم فى الدليل ولا يخفى عليك تقريره
وحاصله انه لو افتقر الى مخصص لكان حادثا لكن
التالى باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقايه واذا
بطل التالى بطل المقدم وهو افتقاره للمخصص و
ثبت نقيضه وهو عدم افتقاره له واستغناوه عنه
فلوجوب اتصافه لخ هذا اشارة لقياس من
الشكل الثانى وتقريره ان يقال الله متصف بالصفات
الوجودية والصفة لا تتصف بالصفة الوجودية
وينتج

وينتج الله ليس بصفة واذا لم يكن صفة فلا يكون قايما
بمحل لان القايم بالمحل هو الصفة لكان صفة معنى
بالاضافة التى للبيان او بتنوين صفة ويكون معنى بدل
فى صفة او عطف بيان لها وقوله ولو كان لخ الواو للحال
والصفة لا تتصف لخ اى والصفة الوجودية لا
تتصف بشئ مما سبق وهو صفات المعانى واما اتصافها
بالصفات السلبية فلا مانع منه بل هو واقع فالقدرة
تتصف بالقدم والبقا والوحدانية وكذا غير القدرة
من بقية المعانى وانما كانت الصفة الوجودية لا تتصف
بصفة وجودية لما يلزم عليه من قيام العرض بالعرض
وهو ممنوع وذلك لان معنى قيام العرض بالمحل ان يكون
تابعا له فى التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا
بالذات ليصح كون الشئ تابعا له فى التحيز والمتحيز بالذات
ليس الا الجوهر وايضا لخ دليل ثان لعدم افتقاره
لمحل لم يكن اولى بالالوهية من المحل الذى يفتقر اليه
اى بل المحل اولى لانه يفتقر اليه والمفتقر اليه يناسبه
وصف الالوهية فان فرض لخ اى فان فرض ان
قايلا قال ان جعل الصفة الها ليس فيه انكار لالوهية
المحل بل كل من الصفة والمحل اله فيرد عليه بانه
يلزم تعدد الالهة وتعددها باطل بدليل الوحدانية
استحال اتحاده به اى بالمحل واما ولى استحال اتحاده
بغيره لان استحالة اتحاده بالمحل علم مما ذكره اولا من
اثبات كونه ذاتا لا عرضا واذا كان ذاتا فلا محل له

حتى يتحد به ثم ان ما ذكره الشارح من بنا استحالة اتحاده بغيره
على استحالة تفرعه افتقاره الى المحل فيه نظر لان استحالة
الافتقار الى المحل لا تقتضي استحالة الاتحاد ولا تستلزمه
لانه لا يمكن ان لا يفتقر الى المحل ولكن يتصل بشيء اتفاقا
واختيارا من غير افتقار فيتحد به ثم اين يلزم من نفي
الافتقار نفي الاتحاد سلمنا انه يقتضي ويستلزمه فلا
يحتاج لقوله بعد وبرهانه الخ فالاولى ان يقول وكما
يستحيل افتقاره لمحل يستحيل اتحاده بغيره ومعنى
الاتحاد الخ فيه ان من يقول بالاتحاد لم يصرح بالوحدة
نعم يلزمه ذلك ثم ان ما ذكره من تفسير الاتحاد فهو بالمعنى
الذي تقوله الصوفية وينقل في كتب الكلام واما ما يقوله
النصارى فسياتي في القديم والحادث تفسير للاطلاق
فهو على حذف اى التفسيرية وبرهانه اى برهان
هذا الحكم المشار له بقوله وهو محال فان بقيا على
حالهما بان اتصل احدهما بالاخر مع امكان افراز احدهما
من الاخر وهذا توسع في الدايرة والافلا اتحاد في هذا
بعد فرض الاتحاد الذي هو صيرورة الشيئين شيئا
واحدا بحيث لا يمكن افراز احدهما من الاخر وان عدما
الخ فيه ان هذا لا يقابل قوله بقيا على حالهما بل هو
اخص من المقابل اذ مقابل قوله بقيا على حالهما عدم
بقايهما على حالهما وهذا صادق بما اذا عدما او عدم
احدهما او بقيا معا ولكن انقلبا لحالة اخرى بان صارا
شيا واحدا فالمقابل صادق لهذه الثلاثة والشارح

انما ابطل اثنين منها فيمكن اختيار الثالث وهو بقاوهما مع
انقلابهما لحالة اخرى وحينئذ فما قاله لا ينهض دليلا وقد
استدل العضد على استحالة الاتحاد بالمعنى المذكور بانه
يودي الى اجتماع الوحدة والكثرة وهو محال وهو محال
مطلقا اى لما سنذكر من البرهان ولاجل استحالته مطلقا
كان من اعتقده في حق البارى كافرا بلا خلاف بخلاف من
اعتقد الجسمية ونحوها مما يصح في الحادث فان في كفره
خلافا واذا عرفت الخ اتى الشارح بهذا تمهيدا لاستحالة قيام
صفته تعالى بذات غير ذاته فاتحادها بتلك الذات
المغايرة لذاته التي تقوم بها واتحاده به اى وعرفت
استحالة اتحادها به الذي هو متفرع على ما قبله كما تقدم
فكذا يستحيل الخ المتبادر من كلامه ان استحالة قيام
صفته بذات غير ذاته تعالى لازم لاستحالة افتقاره
تعالى لمحل وان الدليل على استحالة قيام صفته بذات
غير ذاته هو الدليل السابق على استحالة افتقاره لمحل
وهذا اللزوم غير ظاهر فكان الاولى ان يقول وكما
استحال افتقاره لمحل واتحاده به كذلك يستحيل قيام
صفته بذات غيره واتحادها بذلك الغير لانه يلزم ان
لا تكون الالوهية اولى به ممن قامت به صفته ثم ان ما
ذكر من كون المولى ذاتا وله صفات يستحيل انتقال الصفة
منها لذات اخرى غير ذاته لا يتم في الرد على النصارى لانهم
يقولون الاله مركب من ثلاث صفات وانتقل بعضها
لعيسى فقول الشارح فبطل ما قاله النصارى الخ هذا التفريع

لايتم   ان اقنوم الكلمة لخ بفتح الهمزة على تقدير من بيان
لما قالت او هو بدل مما قالت فهو فاعل بطل واضافة اقنوم
للكلمة بيانية اى اقنوم هو الكلمة اى ان العلم الذى هو احد
اجزا الاله الثلاثة اتحد بجسد عيسى فقوله بناسوت عيسى
اى بذاته   كما يقوم العرض تشبيه فى مطلق القيام بالغير
والا فالعرض موجود واقنوم الكلمة اما حال او اعتبار عندهم
كما علمت   وهذا اى الاتحاد بالمعنى المذكور وقوله يوجب
مفارقته اى مفارقة اقنوم الكلمة   ضرورة الخ مفعول
لاجله علة لقوله وذلك يوجب مفارقته لذات الجوهر
والمراد بالضرورة الوجوب اى لوجوب ان المعنى الواحد
ضرورة ان المعنى الواحد وهو اقنوم الكلمة وفيه
ان الكلمة اما حال او اعتبار فهى ليست صفة معنى واجيب
بان المراد بالمعنى ما قابل الذات فيصدق بالحال عندهم
والاعتبار   فيكون الباقى الخ اى واذا وجب مفارقة
ذلك الاقنوم للجوهر فيكون الباقى وهو الوجود والحياة
بعض الاله وقوله قام به بعض الاله اى وهو العلم
لا يقوم بذاتين اى كذات عيسى وذات الاله والمراد
بالذات الشئ لا ما قابل العرض لان الاقانيم ليست ذاتا
مقابلة للعرض بل بمعنى الشئ فقوله لا يقوم بذاتين اى
بشيئين   وفيه ايضا اى وفى الاتحاد ايضا اى ويلزم
على الاتحاد بالمعنى المذكور وهو القيام القول اى صحة القول
بانتقال المعنى وهو محال والحاصل ان مقتضى قولهم
بالاتحاد بالمعنى المذكور صحة القول بالانتقال للمعنى مع

انه محال لما يلزم عليه من قيام العرض بنفسه حال الانتقال
وهو محال اى الانتقال على الصفات العرضية اى
الوجودية محال فكيف بما هو نفسى الذى هو العلم فانه
عندهم نفسى اما حال او اعتبار   باقنوم الكلمة الاضافة
للبيان   بل ودون الجوهر اى المركب من الصفات الثلاثة
اقنوم الحياة والعلم والوجود وكان عليه ان يقول فاختصاص صح
الاتحاد باقنوم الكلمة دون روح القدس ودون الوجود
بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص اى والاحتياج
للمخصص يقتضى حدوثها وحدوثها باطل لاستلزامه حدوث
الاله لانها جزؤه وحدوث الاله باطل فكذا ما استلزمه
من احتياج الكلمة لمخصص فكذا ما استلزمه وهو ما قالوه
من الاتحاد بمعنى القيام   وايضا فالاتحاد اى فاتحاد الكلمة
الكلمة بذات عيسى وقوله ان كان واجبا اى لذات الكلمة
وقوله لزم قدم الناسوت اى ذات عيسى لان وجود
اتحاد العلم بذات عيسى يصير ذلك الاتحاد قديما فتكون
ذات عيسى قديمة والا فلا اتحاد مع انهم يقولون بحدوثه
فقوله ان كان واجبا اى لا يقبل الانتفا فيكون ازليا له
وان كان جايزا الخ حاصله ان الكلمة وهى العلم اذا
كان اتحادها بعيسى جايزا اى يجوز ان يتحد به وان
لا يتحد به كانت محتاجة الى مخصص يخصصها به دون
عدمها او يخصصها بهذه الذات دون غيرها وذلك
تاثير فى العلم فيكون حادثا فاذا كان حادثا كان الجوهر
الاول وهو الاله حادثا لان المركب من القديم والحادث

حادث وكانت الوهية عيسى حادثة والالوهية لاتكون
حادثة للاله هذا هو الاحسن فى تقرير الدليل فقول الش د
وان كان اى الاتحاد جايزا افتقر الى مخصص اى افتقر موصوف
الاتحاد وهو الكلمة الى مخصص يخصصها دون عدمها
بذات عيسى ويخصصها بعيسى دون غيره هذا تاثير فيها
والتاثير فيها ما يقتضى حدوثها وقوله ويلزم منه اى من
جواز الاتحاد وقوله جواز زواله اى زوال ذلك الاتحاد و
الاولى حذف ذلك اذ لا حاجة له فتكون الوهية عيسى
جايزة اى لان الوهيته انما جاءت من الاتحاد الجايز فتكون
جايزة وقد يقال ان كون الوهية عيسى جايزة لا تتوقف
على جواز زوال الاتحاد بل تعلم من جواز الاتحاد وذلك
يقضى الخ اى وجواز الوهية عيسى يودى الى مثله اى الى مثل
جواز الوهية عيسى فى واجب الوجود لان واجب الوجود
مركب من العلم الحادث ومن غيره والمركب من الحادث والقديم
حادث وحدوث العلم انما جاء من اتحاده بعيسى والوهية
عيسى انما جاءت من الاتحاد فصار جواز الاتحاد يودى
لجواز الوهية عيسى وجواز الوهية عيسى يودى لجواز
الوهية واجب الوجود لانه مركب من العلم الذى حاله
الحدوث من اتحاده بجسد عيسى اما ان يكون وصف
كمال الخ حاصله ان الاتحاد اما ان يكون وصف كمال للجوهر
بتمامه اى الذات العلية واما ان يكون وصف نقص لها
فان كان اتحاد الكلمة بناسوت عيسى وصف كمال للجوهر
بتمامه كان ذلك الاتحاد واجبا للذات العلية فى الازل

وهو يلزم

وهو يلزم عليه ان تكون ذات عيسى ازلية غير حادثة لان
الاتحاد ازلى وهو متعلق بذات عيسى فتكون ذات عيسى
ازلية مع انها حادثة باتفاقهم وان كان نحو وصف نقص فقد
وصفوه تعالى بالنقايص فقول الش اما ان يكون وصف
كمال اى للجوهر اى الذى هو مجموع الامور الثلاثة وقوله وان
كان صفة ذم المناسب واما ان يكون الخ لانه معادل لاما
الاولى وقوله فقد وصفوه اى الجوهر وهو المجموع
من احيا الموتى ونحوه اى كابرا الاكمه والابرص ونحوها
من الافعال التى لا تليق الا بالاله ونحوه اى كصرع
يده بيضا جدا بل ويلزمهم الخ وذلك لانهم جعلوا الدليل
على الاتحاد خرق العادات ومن المعلوم انه لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول فالخنافس لم يتم بها الدليل لكن يجوز
ان تكون الكلمة متحدة بها وحينئذ فيجوز ان تكون الحجة له
لان نصارى اى غاية ما انعدم منها اى فيها تحتى
بمعنى فى اى لان غاية ما عدم اى فقد فى الخنافس دليل
الاتحاد والحال انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
باجماع اهل العقول واذا كان لا يلزمهم ذلك فيجوز
الاتحاد فى الخنافس فيكون فيجوز ان تكون الحجة فقوله
وباجماع الخ الواو للحال يلزم طرده اى يلزم من و
جوده وجود المدلول وقوله لا عكسه اى لا يلزم من
عدمه عدم المدلول فالطرد التلازم فى الثبوت والعكس
التلازم فى الانتفا يقتضى اى يودى والجعل
هو بنات وردان وابو جعران وقوله وغيرهما اى كالوزغ

والعرب   والامتزاج عطف تفسير بمعنى اتحاد اقنوم
الدعوى الكلمة بناسوت عيسى اختلاطهما وامتزاجهما
حتى صارا شيا واحدا   وجميع ما ورد على الاول اى على
التفسير الاول للاتحاد وهو ان المراد به القيام كقيام
العرض بالجوهر   من احكام الاجسام كالماء والعسل
فكيف يعقل اى الاختلاط   خاصية الذات
اى التى هى وصف نفسى للذات والوصف النفسى عندهم
اما حال او وجه واعتبار والمراد بالذات مجموع الاقانيم
الثلاثة   قال المقترح هو بفتح الرا وقبلها تا مثناة
من فوق نقاف وهذا الذى نقله المقترح وجه اخر لتفسير
الاتحاد وهو مخالف لما تقدم وحاصل ما نقله ان ضوء
الشمس قايم بالشمس وهو مشرق فكذلك العلم قايم بالذات
التى هى مجموع الاقانيم ومضى على عيسى ولم يقم به اذ على
هذا فقول الش نسبته الى اقنوم العلم المعبر عنه بالكلمة
يعنى من عيسى وقوله كنسبة ضوء الشمس اى منا وقوله
من الشمس حال من الضوء اى حالة كون الضوء كاينا من
الشمس او صفة له اى كنسبة ضوء الشمس الكاين من الشمس
فهى اى الاضواء المفهومة من ضوء او الضمير راجع
للضوء واكتسب التانيث من المضاف اليه وهو الشمس
ولم تفارق الشمس اى لكونها اجزاها اى فكذلك
اقنوم العلم مشرق على عيسى ولم يفارق الذات لكونه
جزا منها   ولم يحلوا الخ فى العبارة حذف والاصل
وهو باطل اذ لم يحلوا الخ وحاصل هذا الرد ان هذا

[illegible]

القياس

القياس مع الفارق وذلك لان الاضوا اجزا متعددة له
بخلاف العلم فانه صفة نفسية واحدة   بعضها لا يتصل
بما اشرق الخ المراد بما اشرق عليه الاجسام المضيئة التى على
وجه الارض وقوله يتصل بغيره اى بغير ما اشرق عليه
من الاجسام المضيئة والحاصل ان ضوء الشمس اجسام
مركبة من جواهر فردة كثيرة مضيئة متصل بعضها
ببعض ممتدة كالخيط طرفه واصل الينا وطرفه متصل
بالشمس فالطرف الواصل الينا متصل بما اشرق عليه
وهى الاجرام التى على وجه الارض وبعض تلك الاجرام
كالتى فى وسط ذلك الخط متصلة بغير ما اشرق عليه
وهو بعض تلك الاجزا المضيئة وقوله فاين هذا اى ضوء
الشمس المركب من جواهر كثيرة وقوله من الخاصية اى من
اقنوم العلم الذى هو خاصية للذات اى وصف نفسى
لها لا تعدد ولا تكثر فيه هذا وما ذكره من ان الضوء
جسم مركبة من جواهر فردة كثيرة متصل بعضها ببعض
هو احد قولين القول الثانى ان الضوء عرض قايم بكرة
الهوا كالظلمة وهو الحق اذ لو كان الضوء جواهر منتشرة
لزم ان ينقص بسببه ما به الاضاءة كالعين والسراج
والشمس لان تلك الجواهر خارجة منه واجزا منه وان
المصباح الصغير يملأ المحل العظيم اجراما وايضا لو
كان الضوء جسما فاما ان يحل فى الهوا فيلزم تداخل
الاجسام او فى الفراغ فيلزم ان لا هوا مع الضوء و
كلاهما باطل فتامل   ومنهم من فسره اى الاتحاد له

بالانطباع فقالوا معنى اتحاد العلم بذات عيسى انطباعه
كانطباع الصورة القائمة بالخاتم فى الشمعة عند ختمها
بالخاتم صورة النقش الاضافة بيانية اى صورة
تلك الصورة هى النقش اى المنقوش اعنى الهيئة القائمة
بالخاتم وقوله فى الشمعة متعلق بانطباع اى عند طبعها
بالخاتم وهو باطل لان لخ حاصله انهم يقولون ان
العلم انطبع فى عيسى كانطباع الصورة المنقوشة فى الشمعة
فيرد عليهم بانه اذا كان العلم انطبع فى عيسى كان العلم
غير حاصل فيه ولم ينتقل اليه لان الشمعة اذا طبعت
بالخاتم فالنقش والكتابة التى فى الخاتم لم تنتقل للشمعة
وانما الذى حصل فى الشمعة مثال النقش الذى فى الخاتم و
مثال الشئ غيره ان المذهب اى ما ذهب اليه النصارى
من اتحاد الكلمة بناسوت عيسى بجميع تفسيراته وهم
اخس الفرق اى سوا نظرت الى هذا القول او لغيره من الاقوال
السابقة على مثلهم اى على ذاتهم اذ المثل كثيرا ما
يطلق بمعنى الذات او المراد عليهم وعلى مماثلهم فى رداة
الفهم وهذا اخبار بان وقد قالوا لخ هذا الزام له
يقتضى بطلان مذهبهم مع زيادة التشنيع عليهم
طلب الاله اى بعضه لانهم يقولون ان بعض الاله وهو
العلم قام بعيسى وعيسى قد طلبه اليهود وقوله
الناسوت اى ذات عيسى بدون وصفه وهو العلم القائم
به دون اللاهوت اى دون الاله اى بعضه والحال
انهما متحدان فاذا اتحد فكيف يعقل صلب واحد دون

الاخر

الاخر وفى العبارة حذف اى فبهتوا وحاصل ما استفيد
من كلام الشم ان النصارى يقولون ان عيسى ليس الها بل
قام به بعض الاله واتحد به واختلفوا فى معنى اتحاده
به على اقوال اربعة وهذه طريقة جمهورهم وبعضهم
يجعل الرب الها مستقلا وعيسى كذلك الها مستقلا
ومريم كذلك ثم ورد لخ حاصله انه بعد ان ذكر ادلة
عقلية على ابطال ما ذهبوا اليه اخذ يذكر ادلة نقلية
معتمدة عندهم على ابطالها بقوله ثم ورد لخ ثم للترتيب
الاخبارى حتى قال انا ماض لخ هذا غاية لالتزامه
احكام العبيد والمراد بمضيه رفعه الى السماء فكانه قال
ان ماض اى ذاهب الى السماء لا انقطع للعبادة واكون
فى غاية التذلل لانه اذا رفع هناك التحق بالاملاك
وطلبوا الجزا فيه ان اكابر الاوليا انما يعبدون الله
لكونه مستحقا للعبادة لا للطلب الجزا واذا كانت
هذا مرتبة الاوليا فما بالك بسيدنا عيسى الا ان يقال
هذا تواضع منه لان العبادة لطلب الجزا شان عامة
الناس فنزل نفسه منزلة العامة تواضعا منه وقد
اتفق ان عيسى وضا الحواريين وشرب ما ارجلهم
فسئل فى ذلك فقال فعلت هذا لاجل ان اعلمكم التواضع
فبالمعنى لخ متعلق بقوله يثبت له والضمير فى قوله
الذى اثبت غاية على المعنى لا على عيسى كما قيل اى ان
المعنى اى العلة الذى اثبت ابوة المولى لهم وهو
اللطف والرفق بهم هو الذى اثبت الابوة له عليه

السلام والحاصل ان السبب في اطلاق كون المولى ابا
لهم لطفه ورفقه بهم وهذا متحقق في عيسى فكون المولى
ابا لعيسى انما هو للطفه ورفقه به ثبتت له اى
ثبتت الابوة له وفي نسخة يثبت بالياء التحتية اى
يثبت ما ذكر من الابوة وعلى ما افاده الشارح فيطلق الاب
على الله لكن شرعنا يمنع ذلك الاطلاق فالاطلاق شرع
عيسى وعزى اصحاب المقالات لما انهى الكلام على
الاتحاد على مذهب النصارى وكان الاتحاد قد نقل عن
بعض الصوفية اتى بذلك فقال وعزى الخ ثم يحتمل ان
المراد بالمقالات الكتب المولفة في مقالات الفرق الضالة
وارباب الملل كاليهود والنصارى والمجوس وذلك ككتاب
الشهرستاني المسمى بالملل والنحل وكتاب ابن حزم المسمى
بذلك ايضا ويحتمل ان المراد بالمقالات اقوال الفرق الضالة
وارباب الملل اى على اصحاب الاقوال وهم الفرق الضالة
وارباب الملل كاليهود والنصارى وربما اخذوا ذلك
الخ هذا سند لقوله وعزى اى وانما عزوا لهم ذلك لاخذ
ذلك اى الاتحاد من شطحات قوله القول بالاتحاد اى
اتحاد ذات الاله بذات الحوادث وليس المراد القول
بالاتحاد كما يقول النصارى من ان اقنوم العلم الذى
هو بعض الاله اتحد بذات عيسى من شطحات
جمع شطحة تطلق الشطحة في عرف الصوفية على حالة
الخروج عن الاحساس والغلبة وتطلق على الاقوال التى
تصدر من الشخص في تلك الحالة كما هنا والمعنى اول

هو

هو الاصل الغالب ونحو ذلك اى كقول بعضهم من
سبحاني ما اعظم شاني وقول اخر انا من اهوى ومن اهوى
انا قوله ما في الجبة الا الله من المعلوم ان الذى في الجبة
ذات القايل فيكون الله اتحد بذات هذا القايل من
تمثيل هذه المقالة اى القول بالاتحاد المعزو لهم
هذا هو المراد وليس المراد انه يزعم عليه صدور من
الالفاظ المشعرة بالاتحاد منهم مثل ما في الجبة الا الله
فينزهون في مقام المشاهدة ان السالك اى في
طريق القوم ابتدا وانتها فالاول كمن يجذبه الله اليه و
يفيض عليه الكمالات والمعارف بغتة فهذا قد سلك من
طريق القوم ابتدا والثانى كالذى يترقى وتفاض عليه
المعارف بسبب استعمال الاذكار قوله ربما طرت عليه
حالة اى بان يزيل المولى عنه الحجاب فيشاهد ذاته
العلية فيدهش عن كل شئ ولا يشاهد في تلك الحالة
غير الله وقوله فيغيب عنه اى عن نفسه فضلا عن
غيرها كما اتفق لبعض الاكابر انه كان في داره شجرة عظيمة
فدخل عليه انسان وقال له ان هذه الشجرة اخذت الدار
فقال له انا في هذه الدار عشرون سنة او اربعون سنة
ولم اشعر بكون الدار فيها شجرة ويحكى ان شمس الدين من
اللقاني اخو الناصر اللقاني كان اذا خرج من بيته من
للازهر او من الازهر لبيته يدخل بيوت الناس من دهشته
فيدله الناس ومنهم من فاخذهم الخ عطف على قوله
فبعض العلما تاولهم وقوله بذلك اى بما صدر منهم من

عن صدور ذلك منهم فقصدا فلا منافي
حصول ذلك حال غيبتهم في مقام مح

القول المشعر بالاتحاد وحكم بالقتل تشنيع للمواخذه
والمراد بقوله حكم افتى بذلك لان الجنيد انما افتى بالقتل
والقاضى فى ذلك الزمان الحاكم بالقتل القاضى اسماعيل
البغدادى المالكى وكان الجنيد تابعا لابى ثور اى على
مذهبه وابو ثور كان من اصحاب الامام الشافعى واصحاب
الامام احمد بن حنبل اخذ عنهما العلم وادعى الاجتهاد
وليس هو سفيان الثورى لان هذا قديم عن الامام
الشافعى ثم ان الجنيد وان كان عارفا بان الصوفية
لا يقولون مثل هذا الكلام قصدا لكن اقتضى مذهبه
ذلك والحاصل ان فتوى الجنيد بالقتل نظرا لظاهر
الشرع بحسب مذهب مقلده وان كان عارفا بان الحلاج
لم يقل ذلك عن قصد وانما صدر منه ذلك فى حال غيبته
فى مقام المشاهدة والفنا اى قريبا منه هذا تفسير
مراد والا فالمحاذاة فى الاصل المقابلة حتى يكون الجرم
مكانا له اى مكانا عرفيا بحيث انه يتمكن المولى ويستقر
عليه لا المكان عند المتكلمين لانه عدمى والجرم وجودى
ثم ان هذا التفريع فيه شىء وذلك لانه لا يلزم من
اتصاله بالجرم كون الجرم مكانا له لان اتصاله بالجرم
يصدق بكونه بجانبه ملاصقا له وح فلا وجه لهذا
التفريع او قرب اتصاله حتى يكون لحو وعلى هذا
فذكر الجهة بعد من ذكر الخاص بعد العام للرد على
المخالف وكلاهما اى المكان والجهة محال اى على الله
وقوله لانهما من خواص الاجرام اى والمولى ليس بجرم

قوله

او فى جهة له اعلم انه يلزم من كونه الشىء فى جهة الا
ترى ان كرة العالم لها جهة وهو الفراغ الذى فوقها
والذى تحتها وعن جوانبها وليس فى جهة لشىء اذ لا شىء
غيرها فجهة الشىء هو الفراغ المواجه له ولو لم يكن فيه
شىء فان حل فى ذلك الفراغ شىء فهو مكان بالنظر للحال
فيه وجهة بالنظر للمقابل له واعلم ان ما ذكر من كون
كرة العالم لها جهة بنا على ما قاله الحكما من ان وراء كرة
العالم فراغ لا ينتهى الى شىء ومن المعلوم ان الفراغ امر
عدمى اما على قول اهل السنة ليس وراء كرة العالم لا
لا خلا ولا ملاء فلا جهة لكرة العالم فليس فوق
شىء لها اى فلا يلزم من نفى هذه نفى الجهاة نفى الاله اذ
لا يتقيد بذلك الا الاجرام والمولى ليس بجرم
وقد سبق بيانه اى بيان الطرف الاخير وهو انه ليس
بجرم لان الجرمية ملازمة للحركة والسكون الحادثات
فيكون حادثا والمولى ليس بحادث والجرم حادث و
المولى ليس بجرم ويحتمل ان المراد وقد سبق بيان ما
ذكر من الامور الثلاثة اعنى استلزام الجهة للتحيز
وما بعده والاول اظهر والثانى انسب ولم تقل
بالجهة الا طايفتان اى فى كفرهما وعدم كفرهما قولان
والمعتمد عدم الكفر ان قالوا انه جسم لا كالاجسام
واما من قال انه جسم كالاجسام فالمعتمد كفره وان
اعتقد انه تحته او امامه او فى السماء او فى الارض فانه
يكفر وذلك لعدم ورود ما يوهم ذلك وانظره مع

قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وهو الله فى السموات
وفى الارض فتامل   الكرامية نسبة لشيخهم محمد بن
كرام بفتح الكاف وشد الراو هو القايل ان معبوده مه
جوهر فوق العرش وقال بعضهم ان كرام بوزن حزام
حملت الاستوا فى الاية على ظاهره اى وهو الاستقرار
عليه فهم قايلون بالقول الاول من اقوال الكرامية
على بعض ما اشكل من ظاهر القران اى مثل قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى ولم يقل بالجهة الا طايفتان
اى واما ما نقل عن بعض اهل السنة مثل قول الامام
ابن ابى زيد فى رسالته وانه فوق عرشه المجيد بذاته
فمراده ان الضمير فى بذاته عايد على العرش وهو متعلق
بالمجيد اى المجيد فى ذاته والمراد بالاستوا الاستيلا
او مرتسما فى خيال يصح ان يراد بالخيال القوة العاقلة
اى يجب تنزهه تعالى عن ان تكون حقيقته مرتسمة فى
العقل لانه لا يعلمها غيره حتى ترتسم فى عقله اما ارتسامه
وتصوره فى العقل بوجه ما فواقع لانه لا يحكم عليه تعالى
بحكم الا بعد تصوره بوجه ما ويصح ان يراد بالخيال حقيقة
وهو القوة التى يرتسم فيها صور المحسوسات المتادية
اليها من طريق الحواس وح فالمعنى يجب تنزهه من ان
يكون مرتسما فى القوة لانه انما ترتسم صور الاجرام و
الاعراض   ان كان له خيال اى ان كان للجرم خيال
كالانسان   الا الاجرام واعراضها اى الا صور
الاجرام والاعراض بعد رويتها واعلم ان كون المولى

لا يتخيل

لا يتخيل اى لا ترتسم صورته فى الخيال اى يستحيل ذلك
متفق عليه قبل رويته كما فى دار الدنيا واما اذا راه
المومنون ربهم يوم القيامة فهل يتخيلونه بعد الروية
ووقت حجبهم عنها ولا يتخيلونه فى ذلك خلاف فذهب
ابن ذكرى الى عدم التخيل لان المرتسم فى الخيال مثل والله
لا مثل له وقال بعضهم بجواز ارتسامه فى الخيال فى الاخرة
بعد الروية على وجه يليق به كما ان الروية كذلك و
الدليل انما قام على نفى المثل له فى الخارج لما يلزم عليه
من التمانع والفساد والوجود فى الخيال او الذهن ليس
موجودا فى الخارج فلا وجه لاستحالته ح وظاهر
الشارح الاطلاق اى استحالة ارتسامه فى الخيال قبل الروية
وبعدها   وبالجملة اى واقول قولا ملتبسا بالجملة اى
الاجمال اى واقول قولا مجملا وقوله القطعية وصف
كاشف   موصوفه حال من الذات وقوله بصفات
كاملة وغير ناقصة اى بصفات تدل على كماله
لا يحاط بها اى لا كما ولا كيفا فهى غير متناهية فى نفس
الامر وهل يعلمها المولى تفصيلا او لا قولان والحق منه
الاول ولا تنافى بين كونها لا نهاية لها وعلم الله بها
تفصيلا المقتضى تناهيها لان التنافى انما هو بحسب
عقولنا ولا يقال ان وجود ما لا يتناهى محال لانا نقول
هذا فى الحوادث كما هو الدليل عليه واما امور مجتمعة
فى الوجود بالفعل غير متناهية فى نفسها والحال انها
قديمة فهذا واقع وذلك صفات المولى الكمالية كما ان

القيام لزيد فادراك ان ذلك الثبوت ليس مطابقا للواقع
تصديق قوله نسبة امر اى تعلق امر هو المحمول وقوله بامر
هو الموضوع وقوله على جهة الثبوت اى على جهة هى الثبوت فى
الموجبة او على جهة هى الانتفا فى السالبة قوله على جهة الثبوت
الاضافة للبيان لان بين المضاف والمضاف اليه عموما
مطلقا لا بيانية لان شرطها ان يكون بين المضاف والمضاف
اليه عموم وخصوص وجهى كما فى خاتم حديد ولا كذلك هذا
ويجب ان يراد بالنفى فى قوله او جهة النفى للانتفا لان النفى
فعل الشخص قوله سميت حجة لانه يحتج بها على الخصم وقوله
ودليل اى لانه يستدل بها على ثبوت المطلوب قوله وشرح
الاسم اى فى توضيح ماهية الحقيقة وقوله فمثال الاول
اى ما يوصل الى التصور مفرد وقوله ومثال الثانى اى الموصل
الى التصديق قوله انه الحيوان الناطق او الحيوان الضاحك
فان هذا بيان للماهية العرضية كما ان الاول بيان للماهية
الحقيقية قوله قولك فى بيان حدوث العالم اراد بالبيان
التصديق اى فى التصديق بعض العالم لان الدليل
الاتى انما يدل على حدوث بعضه وهو الاعراض واما الاجرام
فيستدل على حدوثها بعد تمام الدليل على حدوث الاعراض
بقولنا الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان
ملازما للحادث فهو حادث ينتج ان الاجرام حادثة اولان
المراد بالعالم خصوص الاعراض على طريق المجاز وقوله وهو
ما سوى الله الضمير راجع للعالم لا بالمعنى المتقدم بل
بالمعنى الشامل للاجرام والاعراض ولم يقل وصفاته

زيادة

زيادة على قوله ما سوى الله لان التحقيق ان الصفات
ليست عينا ولا غيرا وحينئذ فلا يحتاج لزيادته مع قوله
ما سوى الله لان التحقيق ان الصفات ليست او يقال
انه ماش على كلام الشيخ الاسلام القائل ان لفظ الجلالة
مدلوله الذات وجميع الصفات وقوله العالم متغير
اى بعضه وهو الاعراض وليس المراد كله او المراد بالعالم
خصوص الاعراض مجازا كما مر قوله هاتين المقدمتين
المعلومتين اى علما تصديقيا لا تصوريا قوله وهو
كون الصغرى الخ اى وكون موضوع الصغرى مندرجا
فى موضوع الكبرى وكان على الشرح زيادته لان كلامه
يوهم ان الوجه الخاص هو ما ذكره فقط وليس كذلك
قوله ثم اتضح له بالبرهان ظاهره ان ثبوت التغير
للاعراض نظرى مع انه ضرورى لعلمه بالمشاهدة فالاولى
حذف قوله بالبرهان قوله لاندراج الصغرى اى لاندراج موضوع
الصغرى وقوله فى حكم الكبرى اى فى متعلق حكم الكبرى
الذى هو موضوعها وليس المراد ظاهره لان المقدمة
لا تندرج فى حكم الكبرى فتامل وحيث كان موضوع
الصغرى مندرجا فى موضوع الكبرى فيلزم من الحكم
على موضوع الكبرى بحكم الحكم على موضوع الصغرى
بذلك الحكم تامل قوله لاندراج الخ فى صورة مساواة
موضوع الصغرى لموضوع الكبرى كالمثال المذكور و
كذا فى صورة ما اذا كان موضوع الصغرى اخص من
موضوع الكبرى ومعناه انه لا يكون اعم من موضوع الكبرى

مالا يتناهى بمعنى ان جميع افراده لا تنفق على حد وان كل
ما وجد منها فله حد ومنتهاه واقع ايضا من الحوادث
كنعم الله ونعيم اهل الجنة   كل ما يخطر بالبال اى من
الاجرام العلوية والسفلية والاعراض   والعجز بعد
هذا اى بعد الظفر بما قامت عليه البراهين من وجود
ذاته العلية وقيامه بنفسه الخ وقوله عن الادراك
اى عن ادراك حقيقته تعالى وقوله واجب اى لا بد منه
وليس المراد انه واجب وجوب تكليف اذ ليس اختياريا
واشار الشيخ بقوله والعجز عن ادراكه لقول ابى بكر رضى الله
عنه والعجز عن ادراكه ادراك   وانشد بعضهم
لا يعرف الله الا الله فاتئدوا   والدين دينان ايمان واشراك
وللعقول حدود لا تجاوزها   والعجز عن درك الادراك ادراك
ولا يعرف الله الا الله الواو للتعليل اى لانه لا
يعرف حقيقة الله الا الله وهذا حصر حقيقى فلا يعلم
حقيقته تعالى لا نبى مرسل ولا ملك مقرب واسناد المعرفة
لله على سبيل المشاكلة والا فالمولى لا يقال له عارف بل
عالم   وانشد ابو الفتح العمرى نسبة هذين البيتين له
اولى مما قاله ابن خلكان من نسبتهما لابى على بن سينا
لانه ممن يقول بقدم العالم كما مر كذا قيل   لعمرك ان
لحيانى والمراد بالمعاهد والمعالم الادلة الموصلة
لمعرفة الله والمراد بالطوفان بها الاحاطة بها و
التصرف فيها بذهنه والمراد بالطرف البصيرة لا البصر
ووضع الكف على الذقن كناية عن الحيرة لان هذا شان

المتحير

المتحير عادة وقرع السن كناية عن الندم يقال قرع
فلان سنه اذا ندم فهو كانه يقول لحياتى لقد اطلعت
على الادلة وتصرف ذهنى فيها وسرحت بصيرتى فيها
ولم ادرك الكنه ولم ار الا شخصا حائرا فى تفكره فى
حقيقة المولى فلم يعلمها او شخصا ضيع عمره فى تفكره فى
الحقيقة فلم ينلها ثم ندم على ذلك ورجع لاعتقاد انه
لا يعلم الله الا الله   اى مساواته لها الخ اى فالمراد
بالمماثلة المساواة فى صفات النفس لا المشاركة والا
لصدق بالمتباينين   لان كل موجودين الخ هذا
علة لتفسير المماثلة بما ذكره من التفسير واحترز بقيد
الوجود فيهما عن النقيضين كالبياض واللابياض
وعن العدم والملكة كالاعمى والبصير وعلى المتضايفين
على طريقة المتكلمين من انهما من الاعتبارات كالابوة و
البنوة فان قلت هلا فرض الكلام فى المعلومين او
الامرين واستوى فى جميع الاقسام فانه افيد قلت لما
كان مراده بيان المثلين وذكر التماثل فى حق البارى
مع الاجرام والمثل موجود فرض الكلام فى الموجودين
واستوى فى اقسامهما وفى ذلك مطلوبية ولا حاجة الى
ازيد منه   فهما مثلان اى كزيد وعمرو   وان لم يصح
فضدان ظاهر التقسيم المذكور ان الضدين هما الامران
الموجودان اللذان لا يصح اجتماعهما كالبياض و
السواد عند الحكما لانهما من الاعراض الوجودية عندهم
فخلافان اى كالضحك والكتابة والحركة والكلام والبكا

تعالى والعالم وكل مثلين الخ لما افاد معنى المتساويين
افاد هنا حكما اخر وان كان يفهم بالالتزام مما مر
قوله وكل مثلين اى كزيد وعمرو فانه يجوز على احدهما
ما يجوز على الاخر ويجب لاحدهما ما يجب للاخر و
يستحيل على احدهما ما يستحيل على الاخر ليس مما
سبق اى بكونه جرما او قايما به او محاذيا له او فى
جهة او مرتسما فى خياله او يستحيل المناسب لو او
لا او للزم مماثلته للاجرام الخ قد يقال لا نسلم ذلك
اللزوم لجواز الاختلاف بصفة نفسية فتامل
والاستدلال على هذا المطلب الخ اى مطلب تنزهه عن
كونه جرما او قايما به او محاذيا له او فى جهة الخ وفيه
ان المفاد من المتن انما هو الدليل الاستثنائى لا الاقترانى
الا ان يقال قصد الش بهذا الكلام الزيادة على ما يفهم
من المتن ففيه اشارة الى ان دليل هذا المطلب يقرر
بتقريرين فنقول الخ لو جعلنا الكبرى فى هذا الدليل
صغرى كان من الشكل الاول فنقول كل متصف بجرمية
ونحوها مما مر حادث ولا شىء من الحادث بالاله ينتج لا
شىء من الجرم بالاله فاذا عكست النتيجة حصل المطلوب
مجملا بكسر الميم حال من فاعل اثبت اى ان اثبت
بالدليل لجميعها حالة كونك مجملا فى الاستدلال وقوله
ثم امض على ذلك اى بان تقول فى الاستدلال على
استحالة قيامه بالجرم الله ليس بحادث وكل قايم بالجرم
حادث فالله ليس بقايم بالجرم وعلى استحالة الجهة

الله ليس

الله ليس بحادث وكل من كان فى جهة او له جهة او محاذيا
للجرم او مرتسما فى خياله حادث فالله ليس فى جهة ولا له
جهة ولا محاذيا للجرم ولا مرتسما فى خياله وبيان المقدمات
كلها قد تقدم وكل متصف بواحد اى بكونه واحدا
من تلك الامور من اوصاف الوهية اى من الاوصاف
التى تضمنتها الوهيته لان الالوهية من الصفات الجامعة
كالعظمة والكبريا فاندفع ما يقال ان وجود الوحدانية
وما معها اوصاف لذاته لا لالوهيته ووجوب
نفوذ قدرته المراد بالنفوذ ما يشمل النفوذ اى التعلق
بحسب الصلاحية والنفوذ بالفعل اذ القدرة لم تنفذ
فى كل ممكن بالفعل اى لم تتعلق به فكذا لا يجب لما
ماثلها اى فلو كان الله مماثلا للحوادث لم يجب له تلك
الصفات لكن التالى باطل فكذا المقدم فثبت نقيضه
فضل ويجب لهذا الصانع لهذا الصانع الخ اسم
الاشارة انما يشار به للمحسوس بحاسة البصر فقط لا
لا باى حاسة كانت كما هو التحقيق خلافا لما قرره فى
بعض الاشياخ فعلى هذا اذا قلت سمعت هذا الصوت
باذنى كان ذلك مجازا لا حقيقة ومن المعلوم ان المولى
ليس محسوسا بحاسة البصر فى الدنيا وان احس بها فى
الاخرة فقولهم يشار باسم الاشارة للمحسوس بحاسة
البصر ان كان مرادهم ولو لم يكن فى الحال فاسم الاشارة
هنا حقيقى والا فمجاز فنزلت الذات العلية منزلة
المحسوس واستعمل فيه اسم الاشارة الموضوع للمحسوس

كان ع

والظاهر انه مجازى وهذا شروع فى ذكر الصفات المعنوية و
قدم السلبيه عليها على عادة الجمهور لانه من تقديم التخلية
على التحلية وهو مطلوب ولان التنزيه عن النقايص اهم
وسيذكر الش سبب تاخير الوحدانية عن اخواتها وهو ان
الوحدانية لما كان يوصف بها كل صفة من صفاته تعالى
كما يوصف بها الذات ناسب ان يوخرها عنها و قدم المص
هنا المعنوية انسب بالسلوب من حيث اشتراكهما فى عدم
الوجود الثانى ان المعنوية دليل على المعانى وشان الدليل
ان يقدم على المطلوب والثالث ان المعنوية متفق عليها
فان قيل التلازم ثابت بين المعانى والمعنوية وكل من
المتلازمين دليل على الاخر وح فالمعانى دليل ايضا على
المعنوية والا فمن اين التخصيص قلت لما كانت المعنوية
متفقا عليها استدل بها على الاخرى اذ بها تقوم الحجة على
الخصم دون العكس كما لا يخفى ووجه ما فعل فى الصغرى
من تقديم المعانى ان المعانى اشرف لوجودها ولان المعانى
علل للمعنوية والعلل مقدمة على المعلولات ان
يكون قادرا اى لكون قادرا والا لما اوجدك اى و
ان لا يكن قادرا لكان عاجزا لكن التالى باطل اذ لو كان
عاجزا لما اوجدك لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو
كونه عاجزا فبطل ما استلزمه وهو لم يكن قادرا فثبت
نقيضه وهو كونه قادرا وهو المطلوب الذى اشار
اليه الخ اى فى المتن وقوله بالقياس الاقترانى متعلق بتقرير
اى انه قد اشار فى المتن للاستثناى لكن يقرر بالاقترانى

لانه

لانه اسهل هذا ظاهره وهو مشكل اذ لا معنى لكون الاستثناى
يقرر بالاقترانى واجيب بانه يراد بالبرهان فى كلام الش
البرهان الكلى وقوله الذى اشار اليه فى كلامه حذف مضاف
اى الذى اشار لجزى من جزئياته بالقياس الاستثناى اى
يقرر بالقياس الاقترانى ومعنى تقرير البرهان الكلى بالقياس
الاقترانى ان الكلى يتحقق فى هذا الجزى والحاصل ان البرهان
الكلى يتحقق فى جزى من جزئياته وهو القياس الاستثناى
اى الذى اشار اليه ويتحقق فى جزى اخر وهو الاقترانى الذى
ذكره الش لانه اسهل اى فى العمل وهذا علة للعدول
وانما كان اسهل فى العمل لانه اقل عملا واوفق اى بالطبع
لانه ينتج المقصود مطابقة بخلاف الاستثناى فانه ينتج
المقصود التزاما لانه اذا بطل التالى بطل المقدم وهو
مقتضى الدعوى فيثبت المطلوب بابطال نقيضه
ان تقول الخ الاولى تقديمه على العلة اى علة العدول وذلك
لان قوله ان تقول خبر عن تقريره والمناسب عدم الفصل
بين المسند والخبر يستبين اى يتبين تبينا تاما
فالسين والتاء زايدتان للتاكيد ينتج انه قادر
اى يثبت كونه قادرا فللعنى على ذلك بطبيعة او
علة ليس المراد ظاهر العبارة من ان يكون فعله بعلة
او طبيعة فى فعله وقوله موجبة اى محصلة لمعلولها
او مطبوعها لا بالاختيار وقوله برهان ذلك اى البطلان
قريبا تاكيد لما استفيد من السين بانه تعلق
اى اعادة ملتبسة باتم مما سبق وانما اعاده فيما ياتى

بمعنى انه وانما المراد بابطال ان يكون له علة
او طبيعة

باتم مما سبق لانه محله الاصلى واما ذكره ذلك فيما مضى فهو على
سبيل الاستطراد   فواضحة اى بذكر الدليل المشار له بقوله
لان الموجد الخ اى ان الكبرى واضحة لا خفاء فيها بعد ذكر
الدليل فلا يرد ان مقتضى كونها واضحة انه لا تحتاج لدليل
مع انه قد ذكر الدليل بقوله لان الموجد الخ تامل   بدلا عن
الترك ظاهره ان الترك ليس من افراد الفعل وهو قول
الاقل وذلك لان الترك مساو لنقيض الفعل وهو لا فعل
وعلى هذا فلا اشكال فى ان ترك العالم فى الازل ازلى اذ
معناه ان عدم ايجاده ازلى لا ان الترك فعل ازلى حتى يلزم
قدم العالم والحاصل ان الترك نفى وعدم صرف يستحيل ان
يكون مقدورا لان القدرة لابد لها من اثر والعدم ليس
باثر والا لزم قدم العالم وايضا الترك عدم مستمر فلو كان
اثرا لزم تحصيل الحاصل والذى عليه الاكثر ان الترك
فعل لانه الكف والامساك عن الفعل ولا يلزم على تعلق
القدرة به قدم العالم ولا تحصيل الحاصل لان ما ذكره
اصحاب القول الاول انما يدل على ان المؤثر ليس فاعلا
للترك ولا موجدا له ولا يلزم منه نفى ان يكون قادرا
عليه لان القادر هو الذى يصح ان يفعل الشىء وان لا
يفعله والمراد بكونه لا يفعله لا يخرج الفعل من العدم
للوجود بل يبقيه على العدم لانه يوجد العدم و
يفعل الترك وح فلا استبعاد فى استناده للفاعل
ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل ان يكون اثرا وجوديا
وهذا بعينه معنى القادر اى فالقادر هو الذى

يصح

يصح منه الفعل بدلا عن الترك هذا كلامه وفيه انا
لا نسلم ان هذا معنى القادر ان القادر ذات ثبت لها
القدرة لا العجز سلمنا جدلا ان هذا معنى القادر فنقول
يلزم عليه الغاء الحمل فى قولك الفاعل المختار قادر لان
الشرط صحة الحمل اختلاف المحمول والموضوع فى المفهوم
واتحادهما فى الماصدق وهنا قد اتحد مفهوما وماصدقا
واجيب بان كلامه على تقدير مضاف فقوله وهذا بعينه
اى وماصدق هذا بعينه هو معنى القادر اى ماصدقه
ويصح ان يراد بالمعنى المفهوم وح يكون صحة الكلام
موقوفة على تقدير مضافين اى وماصدق هذا بعينه
هو ماصدق معنى القادر   وانما قيدنا الايجاد بالاختيار
اى حيث قال فى الصغرى الله موجود بالاختيار
المستلزم للقدرة المناسب ان يقول المستلزم لكونه
قادرا لان الكلام فى المعنوية لا المعانى   وسائر الصفات
الاتية اى ويستلزم لسائر الصفات اى التى يتوقف عليها
الفعل فيخرج السمع والبصر والكلام   كايجاد العلة و
الطبيعة الكاف استقصائية لان الفاعل اما بالاختيار
او بالعلة او بالطبيعة   فلا يستلزم ان تكون تلك
العلة الخ اى لا يستلزم كونها قادرة فهو معنوية وفيه
انه انما نفى لزوم تلك العلة او الطبيعة قادرة الخ وهذا
صادق بصحة ذلك لا على جهة اللزوم كما انه صادق
بعدم تلك الصحة مع ان التخلف متى كان بالعلة او الطبيعة
انتفت القادرية وما معها راسا وقد يجاب بان العبارة

وان صدقت بالامرين لكن المراد احدهما فقوله فلا يستلزم
له اى بل يكون غير قادر له جزما فتامل   لما تحقق بالبنا
للفاعل اى لما ثبت معه وفى نسخة لما تحقق بالبنا للمفعول
وقوله هذه الصفات اى كونه قادرا ومريدا وعالما وحيا
وقوله لا يحتاج معها اى مع تلك السهولة   الى كبير نظر
اى الى نظر كبير وفيه اشارة الى احتياجه لنظر وان كان ليس
ذلك كبيرا   على لفظه اى لفظ المتن المعلوم من المقام
لولم يكن قادرا لما اوجدك فيه انه لا يلزم من عدم القدرة
عدم الايجاد لجواز ان يكون علة او طبيعة فلعل الاوضح ان
يقول لولم يكن صانعك قادرا لكان عاجزا لكن كونه عاجزا
باطل اذ لو كان عاجزا لما اوجدك لكن التالى باطل فقد
اختصر الشارح فى الدليل   فالعاجز لا ياتى منه فعل ولا ترك
اما الفعل فظاهر اذ لا ياتى من العاجز واما الترك فلان
التارك انما يكون بالقدرة ولا قدرة للعاجز وعدم صدور
الفعل عند العجز لا يقتضى صدور شئ من العاجز وانما
ذلك عدم صدور لا صدور العدم وايضا تاتى ترك
الشئ انما يكون بان يبقيه فى العدم ولا يبرزه للوجود
اصلا وهذا لا يتصور من العاجز والا لوقع كل ما لا
يريد العبد وقوعه   فان قيل الخ وارد على الملازمة
فى قوله لولم يكن صانعك قادرا لما اوجدك وحاصله
انا لا نسلم الملازمة وما المانع من ان يكون عاجزا واوجدك
بطريق التعليل او الطبع فلا يلزم من عجزه عدم فعله
فلا يلزم من عجزه الخ اى المشار له بقولنا فى الدليل

لولم

لولم يكن صانعك قادرا   والجواب اى حاصله انه قد
مر ابطال كون الموجد علة او طبيعة وح فلا يبقى الا
الايجاد بالاختيار ولا شك انه يلزم من عدم القدرة
عدم الايجاد بالاختيار فان قلت ان هذا السوال انما يرد لو
كان التالى فى الدليل عدم الايجاد المطلق لكن الشارح قيده
بالاختيار وح فلا يتصور ورود هذا السوال وقد يجاب
بان الشارح لاحظ ظاهر عبارة المتن ولم يلتفت لتقييده
السابق الايجاد بالاختيار فكل من التقييد والجواب المذكور
يندفع السوال فهما جوابان باعتبارين وذلك ان السوال
اذا ورد على ظاهر عبارة المتن اما ان يقال المراد بالايجاد
الايجاد بالاختيار فلا يرد السوال بالتعليل والطبع او
يقال لما بطل التعليل والطبع وانه لا ايجاد بشى منهما
وان كل ايجاد وقع تعين ان يكون بالاختيار تعين انه
لولم يكن قادرا ما اوجدك ولا حاجة لتقييد الايجاد
ح بالاختيار   ظاهر مما سبق قد يقال عدم ايجادك
ظاهر فى نفسه بالمشاهدة لا بالدليل فلا حاجة لاحالة
ظهوره على ما سبق واجيب بان قوله وهو عدم ايجادك
معناه عدم ايجاده اياك اى ان التالى الباطل عدم كونه
موجدا لك بان يكون الموجد لك غيره فلا شك ان هذا
نظرى فظهور بطلانه معلوم مما سبق وليس التالى عدم
وجودك الذى بطلانه معلوم بالمشاهدة   ومريدا
اى ويجب له كونه مريدا   والا لما اختصصت الخ اى
لكن التالى وهو عدم الاختصاص باطل اذ لو انتفى عنه

التخصيص المذكور للزم اما قدمك اذ اقتضت ذاتك عدمك
لكن قدمك واستمرار عدمك باطل فبطل ما استلزمه وهو
عدم التخصيص المذكور فبطل ما استلزمه وهو المقدم اعني
لم يكن مريدا وثبت انه مريد وقوله والا بما اختصصت الخ
اعلم ان الممكنات المتقابلات ستة الوجود بدلا عن
عن العدم والصفة المخصوصة بدلا بقية الصفات
والكون في الزمان المخصوص بدلا عن غيره من الامكنة
والكون في الجهة المخصوصة بدلا عن غيرها من ساير
الجهات والمقدار المخصوص بدلا عن غيره من ساير
المقادير اذا علمت ذلك تعلم ان المص ترك الجهة و
المكان الا ان يقال المراد بالصفة ما شمل الكون في
الجهة والكون في المكان وقد يقال كان يمكنه الاستغنا
عن المقدار والزمان بالصفة الا ان يقال ما ذكر جواب
لبعد الوقوع والنزول عن نقايضها المراد بها مطلق
المنافيات لا النقيض الاصطلاحي اذ ليست كلها نقايض
اصطلاحية فيلزم اما قدمك الخ اى انه اذا انتفى
الاختصاص يلزم اما قدمك اذا اقتضت ذاتك الوجود
او استمرار العدم ان اقتضت ذاتك العدم لكن قدمك
واستمرار عدمك باطل فبطل المقدم اعني عدم التخصيص
فبطل ما استلزم ذلك وهو عدم كونه مريدا واذا بطل
عدم كونه مريدا ثبت نقيضه وهو كونه مريدا وهو
المطلوب من له صفة اى من له ارادة يرجح الخ لكن
هذا لا يناسب ما نحن بصدده من الصفات المعنوية

من الازمنة والكون في الجهة المخصوصة بدلا عن غيرها

مثل

مثل كونه مريدا الذى هو متفق عليه وانما يناسب مذهب
اهل السنة المثبتين للمعاني المختلف فيها بين اهل السنة
والمعتزلة تامل يرجح بها الخ اعلم ان الارادة لها تعلق
صلوحي قديم وتنجيزي قديم ولها تنجيزي حادث على
ما قال بعضهم فارادة الله صالحة في الازل لان تخصص
زيدا العالم بكونه جاهلا او حمارا ومتعلقة في الازل بالعالمية
وهذا هو التعلق التنجيزي القديم والاول الصلوحي له
فالصلوحي اعم من التنجيزي القديم اذا علمت ذلك فقوله
الشم من له صفة يرجح بها الخ اى صالحة لان يرجح بها فهو
اشارة للصلوحي واما قوله بعد وان يثبت فعل الخ
اشارة الى التنجيزي القديم فقوله هو القاصد اى بالفعل
في الازل واما التنجيزي الحادث فتعلق بعالمية زيد
بعد وجوده في الخارج فهو في الحقيقة على طبق ما في
الازل واظهار له لكن على غير النظم الخ اى لان الذى
في العقيدة استثنائي وهذا اقتراني الله تعالى
خصص الخ هذه الصغرى مستفادة من دليل الوحدانية
لانه يعلم منه ان المخصص للممكن ببعض ما يجوز عليه
هو الله لا غيره ينتج الله مريدا اى الله متصف
بكونه مريدا وقوله بالنسبة اليها اى الى الممكنات
على حد السوا اى على الراجح وقيل ان العدم اولى من
الوجود وقوله ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن هذا
معلوم من دليل الوحدانية وكذا ما يتعلق بالارادة
كذا خبر مقدم وما يتعلق مبتدا مؤخر اى والتخصيص

اى المتعلق بالالوان مثل التخصيص المتقدم وهو تخصيص
الوجود بدلا عن العدم وقوله وساير الاعراض اى ما فيها
كالكون فى الجهة والكون فى المكان المخصوصين فهذا ش
اشارة لباقى الممكنات المتقابلات خصه بنوع اى
خصه بنوع فهو على حذف اى التفسيرية لان هذا ش
توضيح لما قبله وهو قوله وكذا ما يتعلق الخ اى تخصه
بالبياض مثلا بدلا عن غيره محال اى وحينئذ فلا بد له
من مرجح لا جايز ان يكون المرجح لاحد الطرفين ذات الممكن
والا لزم قدمه او استمرار عدمه فتعين ان يكون المرجح ش
لاحد طرفيه خارجا عن ذاته ثم هو يحتمل ان يكون مصلحة
فى ذلك الطرف ويحتمل ان يكون جهة فى الفاعل لا جايز ان
يكون المرجح مصلحة لان مراعاة المصلحة مذهب اعتزالى
سياتى رده فيتعين ان يكون المرجح شيا من جهة الفاعل
وهو يحتمل ان يكون القدرة او الارادة او الحياة او الكلام
او السمع او البصر لا جايز ان يكون هو القدرة لان نسبتها
لجميع الممكنات على حد سوا فلا وجه لترجيحها لاحد الامرين
على مقابله ولا جايز ان يكون هو العلم او الكلام او السمع
او البصر او الحياة لان تخصيص الممكن بالصفة المخصوصة
تاثير فيه بوقوعه على تلك الصفة فلا يتعلق به التاثير
والعلم وما معه ليس من صفات التاثير لان تعلق العلم
والسمع والبصر تعلق انكشاف وتعلق الكلام تعلق
دلالة والحياة لا تتعلق بشى وصفات التاثير القدرة
والارادة وقد بطل كون القدرة مرجحة لاحد الطرفين

يتعين

يتعين ان يكون المرجح لاحدهما هى الارادة فثبتت الكبرا
القايلة وكل من خصص الممكن باحد الطرفين الجايزين عليه
فهو مريد هذا حاصل كلام الش نفس ذلك الممكن المتبادر
من كلامه ان المراد بالممكن الذات الموصوفة بقبول الطرفين
اعنى الوجود والعدم وهو لا يناسب كلامه الاتى فى العلة
بعد وحينئذ فالاحسن ان يراد بالممكن لاحد الطرفين كالوجود
مثلا وانما كان ذلك مستحيلا لانه يلزم عليه ان يكون
مساويا للعدم لذاته راجحا على العدم لذاته واقتضا
الشى الواحد امران متباينين لذاته مستحيل فلا ان
ترجح له الضمير للممكن لكن لا بالمعنى المتقدم بل المراد به
هنا الذات الموصوفة بقبول الطرفين خارجا عنه
اى عن الممكن وقوله من جهة فاعله الخ الاحسن فى التفريع
ان يقول فتعين ان يكون المرجح لوقوع احد الطرفين خارجا
عن ذات الممكن ثم بعد ذلك هو محتمل لان يكون المرجح لوقوع
ذلك الاحد اشتماله على المصلحة التى يعلمها الفاعل فى وقوعه
او جهة الفاعل وجهة الفاعل صادق بالقدرة والارادة و
العلم والكلام والسمع والبصر والحياة باطل ان يكون المرجح
له اشتماله على المصلحة التى يعلمها الفاعل لان مراعاة ش
المصلحة مقالة اعتزالية سياتى ردها ولا يجوز ان يكون
المرجح لوقوعه القدرة لكذا ولا العلم لكذا ولا السمع و
البصر الخ لكذا فتعين ان يكون المرجح لوقوعه انما هو الارادة
فلو فعل الش هكذا لكان التفريع مناسبا واستغنى عن ايراد
الاسالة الاتية لهذا السير والسير الخ هو ذكر مجموع

اوصاف فيبطل منها الكثير مالا يصلح للعلية ويثبت ما
يصلح منها بان يقال جهة الفاعل المرجحة لاحد طرفى
الممكن اما قدرته او ارادته او علمه او كلامه او حياته او
سمعه او بصره لا جايز ان يكون قدرته لكذا ولا علمه ولا كلا
لكذا ولا حياته ولا سمعه ولا بصره لكذا فتعين ان يكون
ارادته   الا الارادة الاولى الا الكون مريدا   صفة
القدرة الاولى الكون قادرا   نسبة واحدة اى لان ما
بالقدرة وجود الممكنات وعدمها فهما سوا بالنسبة اليها
فلا وجه لترجيحها احد الامرين على الاخر فقوله فما بالها
الخ استفهام انكارى بمعنى النفى اى فلا وجه لتعلقها
الخ وقوله بايجاد الاولى بوجود وقوله على الخصوص متعلق
بايجاد وقوله بدلا عن مقابله اى وهو عدمه وقوله وفى
هذا الزمان الخ وقوله والازمان الخ جملة حالية لا يقال
ان الارادة كذلك نسبتها للممكنات واحدة وح فلا
تخصص بعضها لانا نقول التخصص نفسى للارادة
وما كان بالنفس لا يقال فيه لم والحاصل ان القدرة بها
الايجاد والاعدام وهما مستويان بالنسبة اليها والارادة
يصير احد الممكنين المتقابلين راجحا والاخر مرجوحا
والقدرة مرتبتها التاثير والذى جعلها توثر فى هذا
دون هذا هو الارادة التى جعلته هذا الامر راجحا
فالتاثير فى ترجيح احد الامرين المتقابلين ليس من
ذاتيات القدرة ومن ذاتيات الارادة   فلابد من
ترجيح الفاعل هذا الزمان للفعل اى للفعل فيه و
قوله

قوله وح اى وحين اذ رجح الفاعل هذا الزمان للفعل
فيه يوجد الخ   وقس على ذلك كل ممكن اى من الممكنات
المتقابلات   عن الصفة المؤثرة اى التى تؤثر الذات بها
فهى شبه القلم للكاتب ولله المثل الاعلى   على وفق الارادة
اى فتعلق القدرة التنجيزى الحادث على وفق تعلق الارادة
التنجيزى قديما او حادثا واعلم ان العلم له تعلق تنجيزى
قديم فقط كما ياتى وتعلق الارادة التنجيزى القديم تابع
لتعلق العلم فى الذهن لا فى الخارج لانهما قديمان وتعلق
القدرة التنجيزى الحادث تابع لكل من تعلق الارادة التنجيزى
القديم والحادث ذهنا وخارجا فقول الشـ على وفق الارادة
اى على وفق تعلق الارادة التنجيزى القديم والحادث
والتبعية هنا فى الذهن والخارج   لعل المرجح تعلق العلم
بوقوع الخ سكت الشـ عن الكلام والسمع والبصر لوجود
علة العلم فيها وذلك لان تعلق الكلام تعلق دلالة و
تعلق السمع والبصر تعلق انكشاف لا تعلق تاثير وكان
المناسب للشـ ان يقول لعل المرجح تعلق الكون عالما لان
الكلام فى الصفات المعنوية المتفق عليها   على الصفة
المخصوصة اراد بها ما يشمل الكون والمقدار والكون
فى المكان والكون فى الجهة   لان وقوع الممكن اى وقوعه
حال كونه على الصفة المخصوصة وفى الزمن المخصوص
بالزمن المخصوص اى بالوقوع فى الزمن المخصوص
والصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل الكون فى المكان
والجهة وما يشمل الكون والمقدار   تاثير فيه بايقاع الخ

اى تاثير فيه بوقوعه حال كونه على الصفة المخصوصة له
الا الصفة المؤثرة اسناد التاثير اليها اسناد مجازى
بدليل تعلقه بالواجب الخ اى وليس فيها تاثير
فان قلت لقايل الخ كان المناسب ان يقدم هذا السوال
على قوله فتعين ان المتعلق الخ ويأتى بالتفريع بعد جوابه
هذه مقالة الخ اى مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية
لكن المراد مراعاتها على طريق الوجوب لانه الذى تقول به
المعتزلة واما كون افعال الله لابد فيها من مصلحة لكن
لا على طريق الوجوب بل على طريق الفضل والمرجح لوقوع
احد الجايزين على مقابلة اشتماله على هذه المصلحة وقد
اجيب بان ترتب المصلحة على الفعل لما كان بطريق الفضل
لا للوجوب كان جايز التخلف وجايز التخلف لا يكون
مرجحا فتامل فان قلت ماذكرتوه الخ حاصل ان
ماذكرتوه من ان التخصيص لا يكون الا بالارادة كما
فى العاقل الذاهل فانه يتفق ان الشخص يكون مشتغلا
بالفكر فى شئ فيسهو فيفعل بيده فعلا فقد خصص
ذلك الفعل بالوجوب من غير قصد له وحاصل الجواب
انا لا نسلم انه مخصص لذلك الفعل اذ المخصص للفعل
بالوجود من اوجده حقيقة والموجد له حقيقة هو الله
تعالى فهو المخصص لذلك الفعل والموجد له لا الشخص
الا بصفة الارادة اى كونه مريدا واضافة صفة
لما بعده بيانية فضلا على ان يقصدها اى فالشعور
بها منتفى فاولى قصدها فما بعد فضلا اولى بالنفى مما

قبلها

قبلها وبردها عطف تفسير ان كلامنا الخ
اى ان قولنا ان التخصيص انما يكون بالارادة انما هو
بالنسبة للمختار الموجد للفعل الموجد للفعل اى لانه
الذى خصص الفعل بالوجود لا يوجد فعلا اى حتى يكون
مخصصا له بالوجود قوله هو الله تعالى اى وح فيكون
هو المخصص لها بالوجود دون غيره من الجايزات اى
المتقابلة وقوله على ان فاعله الموجد له مريد اى لان
فاعله الموجد له قد خصصه بالوجود والتخصيص انما هو
بالارادة واوجده الله فيه اى واوجد الله ذلك
الفعل فيه لانا لا نوجد الخ هذا علة لقوله لا على ان فاعله
الخ اى انما يكون الفعل لا يدل على ان الفاعل الذى قام به
الفعل مريد لما استفيد مما تقدم انا لا نوجد شيا من افعالنا
والتخصيص انما يكون لمن اوجد الفعل والتخصيص انما هو
بالارادة فحيث انتفى التخصيص انتفت الارادة فقوله لانا
لا نوجد الخ مستفاد مما سبق واتى به الشارح علة لقوله لا على
ان الفاعل الذى قام به الفعل مريد وحاصل العلة ان
مستفاد مما سبق وبهذا الذى قلناه استقامت العبارة
ولا مصادرة فيها خلافا لما فى العكارى ويوجد معها
صفة الخ اى والله يخلق الفعل والقدرة مقترنين زمانا
مرتبين تعقلا نحس بها اى ندرك تيسر الفعل بسبب
تلك القدرة بل هى اى القدرة وقوله مثل فعل الله الاضافة
فيه بيانية وفى بعض النسخ وهى مثل فعل الله وعليه يحمل
ان مثله حال وقوله فعل الله خبر هى اى والقدرة حال

كونها مثله اى مثل الفعل وقوله فعل الله اى مفعوله الله
ويحتمل ان مثله خبر هى وقوله فعل الله بدل من مثله
اى ان القدرة مماثلة للفعل بمعنى فى ان كلا منهما فعل الله
خلق صفة لقوله فعل الله اى خلق ذلك الفعل
بمعنى القدرة مقارنا له اى للفعل بمعنى المقدور
وفى هذه الحالة اى حالة وجود القدرة المقارنة للفعل
يسمى مكتسبا ومختارا وفاعلا وظاهره انه يقال له
مكتسبا ولو لم يكن له قصد ولا ارادة وانما المدار فى
كونه مكتسبا على ايجاد الفعل مقارنا للقدرة الحادثة
مع انه لا يوجد الكسب بدون الارادة كذا اعترض بعض
الحواشى والحق ظاهره ويقويه ما مر من ان الذاهل
والغافل يقال له فاعل وتسميته مختارا بدون ارادة
نظرا للظاهر فتامل التى يخلق الخ اى التى هى ان
يخلق الله الخ اى التى هى خلق الله مع الفعل قدرة
قائمة بالعبد يسمى العبد الخ فقوله التى الخ بيان للحالة
وقوله يخلق خبر لمبتدا محذوف وهو عايد على الموصول
الاسمى الخ اى والا بان لم يخلق مع الفعل قدرة
بل خلق الفعل مجردا عن قدرة حادثة سمى الخ كما اذا
سقط شخص من علو الى سفل فقد خلق الله الفعل
وهو الحركة دون قدرة وسمى ذلك الشخص الساقط منه
مجبورا ومضطرا مع هذين الفعلين اى المفعولين
وتارة لا يخلق له ذلك اى بل يخلق فعلا وقدرة
بدون علم وارادة كالناكش فى الارض بعود وبحاله

انه ذاهل

انه ذاهل عن ذلك النكش لتفكره بشئ اخر مع افراده
الفعل بالخلق قد يخلق الخ وذلك كحركة المرتعش فان الفعل
قد وجد بدون قدرة مع الشعور وتلك الحركة وقوله وقد
لا يخلق وذلك كحركة النايم الساقط من علو الى اسفل
للافعال مرتبط للذوات فقوله المخلوقة منها الخ
صفة للافعال وضمير منها للذوات اى فالذوات بالنسبة
للافعال المخلوقة فيها كالظروف بالنسبة لما احتوت عليه
وقوله يخلق الله منها اى من تلك الافعال لا تاثير له
لبعض وهى الظروف فى بعض وهى المظروفات اعنى الافعال
خلافا للمعتزلة ومحل النزاع بين اهل السنة والمعتزلة فى
المظروفات وهى الافعال فهى عند اهل السنة بخلق الله
كالظرف وعند المعتزلة بخلق العبد واما الظروف وهى
الذوات فهى مخلوقة لله تعالى باتفاق من الفريقين
نظم الدليل هذا مبتدا وقوله من الاستثنا خبر وقوله
على لفظه متعلق بمحذوف صفة للدليل اى الجارى على
لفظ المتن وهذه الجملة مقولة لقول محذوف خبر قوله
اى قوله والا لما اختصصت الخ نقول فى بيانه نظم
الدليل الجارى على لفظه من الاستثنا وذلك اى
نظمه ان يقال قولك لما اختصصت بوجود الخ اى
لكن التالى باطل لانك لو لم تخص بالوجود للزم اما
قدمك او استمرار عدمك والتالى باطل فبطل المقدم
وهو عدم الاختصاص فبطل ما استلزمه وهو لم يكن
مريدا فثبت كونه مريدا وهو المطلوب هذا حاصل

بل اما مساو له او اخص منه وقال بعضهم المراد بالاندراج فى
حقيقته وانه لا يتاتى ان يكون مساويا له بل دايما اخص
منه وذلك لان موضوع الصغرى يراد به الافراد الخارجية
وموضوع الكبرى يراد به الافراد المتصفة بمفهومه
والافراد المتصفة بمفهوم الشى اعم من افراده الخارجية
لصدق الاولى بالذهنية والخارجية فلا مساواة حينئذ تامل
قوله وهل الربط بين الدليل اى بين العلم والظن بالدليل
وكذا العلم او الظن بالنتيجة وقوله عادى اى ان الخالق
للعلم او الظن بالدليل وكذا العلم او الظن بالنتيجة هو
الله تعالى وليس للعبد الا مجرد الكسب والتلازم بين
العلمين او الظنين عادى يمكن تخلفه فيجوز ان يوجد
الله العلم او الظن بالمقدمتين ولا يوجد العلم او الظن
بالنتيجة وان لم يكن هناك مانع من جنون او موت
او نوم بعد النظر قوله او عقلى اى ان الموجد لكل من
العلمين او الظنين انما هو الله تعالى بالاختيار وكذا
هو المعدم لهما فايجادهما معا او اعدامهما معا متعلق
القدرة القديمة وليس للعبد قدرة على ايجاد شى ولا على
اعدامه اما وجود احد العلمين بدون الاخر فذلك
محال لا تتعلق به قدرة البارى لان التلازم عقلى
لا يمكن تخلفه عقلا فان قلت اذا كان التلازم عقليا
لا يمكن تخلفه كان منافيا لكون كل مخلوقا لله تعالى
بالاختيار لان الفاعل المختار هو الذى ان شا فعل
وان شا ترك قلت لا منافاة بين الاختيار وكون

الملازمة عقلية لان المراد بكونه فاعلا للعلمين انه
بالاختيار وعلى جهة التلازم العقلى انه تعالى ان شاء
فعل اللازم والملزوم معا او تركهما الا انه يفعل
الملزوم دون اللازم الا ترى ان الجوهر والعرض
كل واحد مخلوق لله ويستحيل عقلا وجود احدهما
بدون الاخر لكون القدرة لم تتعلق به ويحصل من
هذا ان كلا من القايل بان التلازم عادى او عقلى
يقول ان الموجد للعلمين هو الله تعالى وليس
للعبد الا مجرد الكسب ثم اعلم ان وجه الدليل قيل
داخل فى الدليل ومن اجزايه وقيل خارج عنه والحق
الاول ويوافقه تعريف الدليل فانه قول مولف من
قضايا مستلزم لذاته قولا اخر واصحاب القول الثانى
يقولون ان الدليل مفرد ويعرفونه بما يمكن التوصل به
بصحيح النظر فيه الى المطلوب كالعلم فانه دليل على
وجود الصانع لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
ذلك المطلوب والمراد بوجه الدليل الحد الاوسط كالحدوث
او التغير اللاحق للعالم ثم انه على القول بان وجه الدليل
جزء منه يكون العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل
فكل واحد معلوم بعلم خاص به والعلمان متنافيان
وعلى القول بان وجه الدليل خارج عنه وليس جزءا منه
فيكون كل واحد من النتيجة ووجه الدليل حاصلا به
بعلم الا ان العلم بالنتيجة مصاحب للعلم بوجه الدليل
فالعلمان يحصلان دفعة واحدة لا مترتبين وقيل

تقريره انه لا سبب له اى والقاعدة انه اذا انتفى
السبب انتفى المسبب فاذا انتفى الارادة انتفى التخصص قوله
فاذا قدر ان الفاعل الخ الاولى ان يقول فاذا قدر ان
الفاعل غير مريد لزم عدم اختصاص الممكن واذا لم يكن
هناك تخصيص استحال وجود ممكن بعينه وانما كان
هذا هو الاولى لانه المماثل لكلام المتن كانه جعل
اللازم هذا هو الاولى لانه المماثل لكلام المتن لعدم
كونه مريدا عدم الاختصاص لا الاستحالة التى قالها
الشارح فتامل   بعينه انما قيد بالمعين لان نفى الارادة
انما يستلزم انتفا التخصيص بحيث لا يوجد ممكن بعينه
بدلا عن مقابل الجائز ولا يستلزم نفى مطلق الوجود
وانه يكون مع التعليل والطبع عند الخصم   واما
بطلان اللازم اى المعبر عنه بالتالى وهو عدم التخصيص
فبوجهين الخ لما كان الوجه الاول وهو المشاهدة
واضحا لم يتعرض له المصنف فى المتن وتعرض للوجه الثانى
لخفائه   وجوب القدم عبر بالوجوب وان لم يعبر
به فى المتن لما مر ان القدم لا يكون الا واجبا للقديم
واستمرار العدم بالرفع عطف على وجوب القدم
لا بالجر عطفا على القدم   فى حقه اى فى ذات الممكن
لكن المحال الاول ذاتى والثانى عرضى كما بينه بابعده
اما الاول اى استحالة قدم الممكنات والثانى
استحالة استمرار عدم الممكنات   والصفة المخصوصة
اراد بها ما شمل اللون والكون فى المكان والجهة

قوله

وجب استمرار العدم اى لانه اذا انتفى الوجود عما
يتبعه عن الشى صار مستمر العدم واذا انتفى كونه فى
الزمن المعين صار قديما او مستمر العدم وسكت الشارح
عن اللازم لعدم التخصص بالمقدار وحده او الصفة
وحدها او المكان وحده او الجهة وحدها وحاصل ان
تقول انه يلزم على عدم اختصاص الموجود بالمقدار
المعين اما عدم وجود المقدار اصلا او وجوده بدون
نهاية وكلاهما باطل ويلزم على عدم اختصاصه بالصفة
المعينة اما عدم وجود اللون اصلا او كون الشى ابيض
اسود مثلا وهو جمع بين الضدين ويلزم على عدم
الاختصاص بالمكان المعين اما عدم وجود الشى فى مكان
اصلا او كون الشى فى جميع الامكنة وهو باطل ويلزم
على عدم الاختصاص بالجهة المعينة اما عدم الوجود
فى جهة او الوجود فى جميع الجهات   باحد الامرين اى
العدم واستمرار العدم وقوله يتعين فيه خبران و
الرابط الضمير   لانه قصد ما يلزم فى عدم الكل
اى الهيئة الاجتماعية من عدم الوجود والمقدار و
الصفة والزمان   لا ما يلزم من عدم كل واحد منها
اى بخصوصه ولا شك انه يلزم على عدم الكل اما العدم
او استمرار العدم بخلاف ما لو اعتبرت كل واحد منها فانك
لا تجد فيه هذين اللازمين معا بل منها ما يوجدان فيه
معا كالزمان ومنها ما يتعين فيه استمرار العدم وهو
ما سواه   ويصح الخ مقابل المحذوف اى فظهر ان قوله

المص فيلزم الخ من تمام الدليل قبله الخ واذا انتفى الاختصاص
بما ذكر بدلا عن مقابلتها فيلزم الخ ويصح الخ معطوفا
على الاول فيه مسامحة بان العطف يكون على اللازم فى
الدليل الاول ضرورة ان الملزوم واحد فى الدليلين و
هو قوله ولم يكن مريدا وهذا المقدم يلزم عليه لازمان
وبذلك يحصل الدليلان ويكون اللازمان فى كلامه ش
متعاطفين وان لم يكن الخ هذا مقابل لقوله فان
كان وجود الخ والحاصل ان عدم الارادة يودى الى قدم
الممكن ان كان لازما لوجود الفاعل والصفة من صفاته
والى استمرار العدم ان لم يكن وجود الممكن لازما لوجود
الفاعل وصفاته لانه لا مقتضى لوجود الممكن ح فيستمر
عدمه فلا ينتفى عنه الا القديم اى فلا يخرج عنه اى
عن الوصف به الا القديم فلا يرد ان المناسب نفى الزمن
عن القديم لا العكس فيما عدا الزمان اراد بما عداه
الوجود وما يتبعه من المقدار والصفة والا فما عدا
الزمان امور كثيرة لانه يصدق بالصفة وحدها
والمقدار وحده وبهما معا وافيد عطف علة على
معلول ويكون دليلا الخ كالعلة لقوله افيد الخ
وانما كان افيد لكونه دليلا الخ لوجوده اى الفاعل
بحيث لا يحتاج الخ لازم لما قبله وقدم الخ هذا
كالعلة لما قبله وهو قوله لزم قدم ذاتك اى لانه
قدم الخ ومن هنا اى من اجل ما هنا وهو ان ش
صانع العالم اذ لم يكن مريدا يلزم اما قدمك او استمرار

عدمك

عدمك نعم استحالة كون الصانع علة او طبيعة لانه لو
كان علة او طبيعة لكان العالم مصاحبا للعلة او طبيعة
لانه لو كان علة او طبيعة فيكون قديما وهو باطل وقوله
ايضا اى كما علم استحالة انه غير مريد ثم ان المبحث الذى اشار
له المص هنا غير محتاج له لان غير المريد الذى علم بطلانه
من استحالة قدمك او استمرار عدمك هو العلة او الطبيعة
فما ذكره هنا معلوم مما مر تامل موجبة صفة كاشفة
للعلة وقد حذف من الاول اى الطبيعة لدلالة الثانى
وهو وصف كاشف فى كل فان اجبت عن التاخر اى
عن ما هو المطبوع عن الطبيعة وقلت انه بسبب وجود
مانع او بسبب فوات شرط وح فلا يلزم من وجود الفاعل
بالطبع وجود المطبوع لزم عدم القديم اى ان كان
المانع قديما وقوله او التسلسل اى ان كان المانع حادثا
يحتاج الى طبيعة تؤثر فيه وقد منع من تاثيرها فيه مانع
اخر وهذا المانع حادث فيحتاج الى طبيعة اخرى وقد
منعها من التاثير مانع وهذا المانع يقال فيه ما قيل
فيما قبله وهكذا فيلزم التسلسل واما لو كان ذلك
المانع قديما لزم عند وجود العالم انعدام ذلك
المانع اذ لو استمر باقيا لما وجد العالم وانعدام القديم
باطل فقد ظهر لك ان انعدام القديم والتسلسل لحقا
للمانع فان قلنا عدم المطبوع لفوات شرط فيختلف
ذلك الشرط اما ان يكون لمانع او لفوات شرط ايض
فان كان فواته لمانع لزم ما تقدم من انعدام القديم

او التسلسل وان كان فواته لفوات شرط فتخلف ذلك
الشرط ايض اما المانع او لفوات شرط وهكذا فظهر ايض
ان عدم القديم والتسلسل جاريين في فوات الشرط كما
هنا جاريين في وجود المانع لكن جريانهما في المانع
ابتدا واما في فوات الشرط فهما جاريين فيه لكن ليس في
الابتدا بل يجري اليهما الحال لانا قد قلنا ان المطبوع لم يوجد
لفوات الشرط وهو الشرط لم يوجد لمانع او فوات شرط
فان كان الاول فيلزم اما عدم القديم التسلسل على ما مر
وان كان لفوات شرط فذلك الشرط انما فات لمانع او
لفوات شرط وهكذا فانعدام القديم والتسلسل باتيانه
فوات الشرط بالنظر لمانع ذلك الشرط فتامل
فنقل الكلام الى ذلك المانع راجع الى التسلسل وقوله
وذلك الشرط راجع لقوله او فوات شرط واصل التركيب
فان اجيب عن التاخير في الطبيعة بالمانع لزم عدم
القديم او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك المانع وان
اجيب عن التاخير بفوات الشرط لزم عدم القديم او
التسلسل لنقل الكلام الى ذلك الشرط اي فيقال فوات
ذلك الشرط اما لعدم شرط له او لوجود مانع له فان
كان لعدم شرط فذلك الشرط حادث قطعا وهذا
الشرط توقفه عدم شرط له ايض وشرطه فوته انعدام
شرطه وهكذا الى ما لا نهاية له فلزم التسلسل في الشرط
وان كان الفوت لهذا الشرط مانع فان كان ذلك
المانع قديما فيلزم انعدام ذلك القديم عند وجود

العالم

العالم لانه انما وجد لوجود شرطه فالمانع انقطع عند
وجود الشرط فعدم القديم انما ياتي في الشرط اذ انتقل
الكلام الى مانع ذلك الشرط وان كان ذلك المانع
حادثا فلا بد من استناده لطبيعة وقد منع من
تاثيرها فيه مانع اما مانع او شرط فان كان شرطا
نقلنا الكلام لذلك الشرط وان كان مانعا نقلنا
الكلام له ويلزم اما انعدام القديم او التسلسل في
شروط او موانع فالحاصل ان تاخر العالم عن طبيعته
ان كان لوجود مانع لزم اما عدم القديم ابتدا ان
كان المانع قديما او التسلسل ابتدا ان كان المانع
حادثا واما ان كان تاخر العالم عن طبيعته لفقد
شرط فاللازم اما التسلسل ابتدا من غير واسطة او
عدم القديم لكن انتها فقول المص لنقل الكلام الى ذلك
المانع اي مانع العالم او مانع شرطه فالمانع اما ابتدا
او انتها وقوله وذلك الشرط اي شرط العالم هذا و
المتبادر من قول المص لزم عدم القديم اي ابتدا وح
فتقصر قوله لنقل الكلام الى ذلك المانع على مانع العالم
فقط ولا تعمم فيه بحيث تجعله شاملا لمانع الشرط
ايض وعلى هذا المتبادر منه لكون اللازم على فواته
الشرط انما هو التسلسل في شروط بان يقال فواته
الشرط لفوات شرطه وشرطه تخلف لفوات شرطه
وهكذا فيلزم التسلسل في شروطه ولا يليق لكونه
ذلك الشرط تخلف لمانع   اي هذا اللازم يستدل

ايض هذا حل للمتن بحسب المعنى لا بحسب لفظه لا لفظه
جار على التعليل فالمناسب لمراعات لفظه ان يقول اى
ومن اجل هذا اللازم يستدل به على كونه مريدا وانت
خبير بان الدليل المركب المستدل به فى ما تقدم على كونه
مريدا وهو قولنا لو لم يكن صانع العالم مريدا للزم قدم
العالم او استمرار عدمه هو بعينه برهان انتفاء العلة
والطبيعة وهو لو كان صانع العالم علة او طبيعة للزم
قدم العالم او استمرار عدمه لان قولنا لو لم يكن الصانع
مريدا هو بمعنى قولنا لو كان علة او طبيعة وليس المستدل
به فى المحلين لزوم القدم او استمرار العدم كما هو ظاهر
وقد عرفت الخ اشار بهذا التحقيق طريق الفاعل
وانها ثلاثة لا يخلو الفاعل عن ان يكون واحدا منها
ليتوصل الى اثبات ان صانع العالم هو المختار
احد الامرين اى وهما وجوب العدم واستمرار العدم لـه
لا يخلو المناسب لا يخلو ان لانه مثنى ولا نافية
وقدم الملزوم وهو العلة او الطبيعة وان كانتا
الخ الاظهر ان يقول ولو كان صانع العالم طبيعة او علة
حادثة للزم استمرار العدم لكن التالى باطل فبطل المقدم
بيان الملازمة انه لو كان علة او طبيعة حادثة لدار
وتسلسل وكلاهما محال بالادلة السابقة والحال مستمر
العدم وبيان التالى المشاهدة والحاصل ان الاولى ان
يبين بطلان حدوث العلة والطبيعة باستمرار العدم
ويبين الملازمة بالدور والتسلسل كما هو الموافق لكلام

المص.

المص والحاصل الخ هذا هو الموافق لما قلناه من الاولوية
وهو المطلوب اى لان الفاعل ثلاثة اقسام فاذا
بطل اثنان ثبت الثالث لكن بقى شئ وهو ان المطلوب
نفى كون الصانع علة او طبيعة لا اثبات كون الصانع
فاعلا بالاختيار وان كان لازما له ففى كلام الشارح
نوع مسامحة ويرتبط يخلق الخ بعد ان قرر الدليل
العقلى ذكر الدليل النقلى لاجل التقوية ويلزم
ايض الخ هذا الالتفات لا امر اخر محال لازم لكون لـه
صانع العالم علة او طبيعة مغاير لما التفت له فى المتن
من لزوم قدم العالم او استمرار عدمه فقوله ويلزم ايض
انه كما لزم قدم العالم واستمرار عدمه وقوله على تقدير
العلة اى على تقدير كون صانع العالم علة او طبيعة
فيلزم وجود جميعها دفعة واحدة بفتح الدال
اى مرة واحدة اى وذلك محال لما فيه من اجتماع البياض
والسواد والحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحاصل
ان اللازم لوجود جميعها اجتماع الضدين والمتناقضين
وذلك باطل وصدر العبارة يقتضى ان اللازم لكون
صانع العالم علة او طبيعة انما هو وجودها لا نهاية
له وهو محال لما فيه من التناقض اذ مقتضى الوجود
النهاية ومقتضى عدم النهاية عدم الوجود واخر
العبارة يقتضى ان اللازم لكون الصانع علة او طبيعة
وجود جميع الممكنات دفعة وهو محال لما يلزم عليه
من اجتماع الضدين فاخر العبارة ينافى اولها وعلى

كل حال فكل منهما محال نسبة واحدة فيه ان تاثير العلة
والطبيعة بالمناسبة الذاتية عنه القايل بتاثيرهما ث
فتوثر فى البياض مثلا لمناسبة بينهما وهكذا فاذا انه
اثرت فى احد الضدين للمناسبة بينهما وسببه فلا يتاتى
تاثيرها فى الضد الاخر اذ لا يعقل مناسبة بين الضدين
وحم فليس نسبتها لجميع الممكنات نسبة واحدة وحم
فلا يلزم من كون صانع العالم علة او طبيعة وجود
الممكنات دفعة واحدة تامل بل يلزم على فرض
حدوثهما فيه انه اذا كان ذلك لازما على فرض حدوثهما
ولا يختص لزومه لفرض قدم العلة والطبيعة فما وجه
صنع الش اولا حيث قيدها بالقديمتين حيث قال
ويلزم على تقدير العلة والطبيعة قديمتين ولم نطلق
الكلام فيهما حيث يتناول القديمتين والحادثين و
اجيب بانه اعتبر التقييد بوصف القدم اولا لان
لزوم المحال المذكور على فرض قدمهما جلى بخلافه على
فرض حدوثهما فانما يا تى عند ارخا العنان وقطع النظر
عن ما يقتضيه التسلسل من استحالة وجود العلة
والطبيعة الحادثين اى اذا فرض حدوثهما ووجودهما
وقطع النظر عن ما يقتضيه التسلسل اللازم لحدوثهما
من استحالة وجودهما يلزم عليه وجود جميع العالم
دفعة واحدة وهو محال فما استلزمه من كون الصانع
علة او طبيعة حادثتين محال كذا فى اليوسى والعكاركى
وقد يقال بل هذا اللازم انما يلزم على قدم العلة و

الطبيعة

والطبيعة اذا قطع النظر عن ما يقتضيه اللازم الاول
اعنى قدم العالم وهو استحالة العلة والطبيعة القديمتين
فتامل هذا اعتراض الخ فيه ان هذا ينا فى قول المحش
فان اجيب فانه يقتضى انه جواب منهم للاعتراض منهم
واجيب بان ما ذكر ان لوحظ انهم اتوا به لدفع ما الزموا انه
كان جوابا منهم وهو ما لحظ المص فى المتن وان لوحظ انهم
اتوا به قدحا فيما الزموا كان اعتراضا منهم على الزامنا فهو
اعتراض وجواب باعتبارين مختلفين فلا تغفل على
الدليل السابق المتبادر من هذا انه منع للدليل برمته
مع ان اعتراضهم انما هو على الملازمة فى الشرطية عنهم فتامل
والحاصل ان الدليل لو كان صانع العالم علة او طبيعة
للزم قدم العالم او استمرار عدمه لكن التالى باطل فيقول
الخصم الملازمة ممنوعة لم لا يجوز ان يكون طبيعة قديمة
وتاخر مطبوعها بحيث لم يكن قديما المانع من تقدمها او
فقد شرط وهو لزوم قدم العالم انما اطلق عليه دليلا
مع ان الدليل قياس مركب من مقدمتين كما علمت باعتبار
ان الذهن ينتقل منه للمطلوب الذى هو استحالة كونه
صانع العالم علة او طبيعة بطبعها اى بذاتها
وهو ضمها مثلا الاولى حذف قوله مثلا وذلك
لان الشرط عندهم انما هو المس فقط على مذهب
الفلاسفة الاولى حذف هذا لانه غير مناسب للمقام
لان هذا الكلام ذكر من قبل الخصم للايضاح لمانع
من وجوده اذ لا هذا الكلام يشير الى انهم يقولون لمانع

من وجود العالم فى الازل اما مانع ازلى او فوات شرط وانما
كان يشير الى ان المانع ازلى لانه قال لمانع من وجوده
ازلا والمانع من وجوده ازلا انما يكون ازليا وقوله و
فوات شرط الواو بمعنى او ووجد الشرط الواو بمعنى
او وقوله فيما لا يزال تنازع العاملان قبله وهما قوله
انتفى ووجد او الشرط اى او الى ذلك الشرط المشترط
لتاثير الطبيعة الذى فوت عدمه وجود الحوادث فى الازل
اما ان تقدروه قديما او حادثا هذا توسيع فى الدايرة
فى الرد عليهم والا فقد مر انهم يقولون ان المانع من وجود
العالم فى الازل ازلى ثم كذلك هذا المانع قد تكلم الشارح
على ما اذا كان عدم المانع لمانع وترك الكلام على ما
اذا كان عدم المانع لفوات شرط ويقال فيه مثل ما يقال
فى الشرط المشترط لتاثير الطبيعة الذى فوت عدمه وجود
الحوادث فى الازل الا ان الشارح وقد سبق برهان استحالته
اى استحالة وجود الحوادث التى لا اول لها وح فما استلزمه
من كون تاخر العالم لمانع حادث باطل واراد الشارح بالبرهان
الجنس لان الذى سبق براهين متعددة واذ منعوا
التسلسل فى الموانع الخ انت خبير بان التسلسل فى
الموانع لا محيد عنه وليس لهم ان يمنعوه الا على سبيل
الفرض فهذا توسيع فى دايرة الرد عليهم وجعلوا
لها مبدا اى وجعلوا للحوادث اولا حوادث العالم
اى اجزا العالم الحادثة واذا كانت الاجزا قديمة كان
المجموع قديما والاضافة للبيان ولا ايراد ان فى العالم

حوادث

حوادث وغيرها لعدو الطبيعة علة لقوله لزم الخ
اى لصيرورة الطبيعة خالية عن مانع فيما زنها المطبوع
وهو العالم فيكون العالم قديما انه حادث اى ولا
يمكن دعوى قدمه لفرض طريانه وتاخر وجوده عن
الطبيعة وح كساير العالم وينتقل الكلام الى مانع
الشرط اى فان كان قديما لزم عدم القديم وان كان حادثا
لزم التسلسل او الى شرط الشرط اى فنقول ان شرط
الشرط يفتقر الى طبيعة قديمة وانما لم يوجد فى الازل مع
الطبيعة اما لمانع او لفوات شرط فان كان الاول فيلزم
اما عدم القديم او التسلسل وان كان لفوات شرط حادث
لانه طارى على الطبيعة فيفتقر الى طبيعة قديمة ولم توجد
معها فى الازل اما لمانع او فوات شرط وهكذا فانعدام
القديم والتسلسل كما ياتيان فى وجود المانع من مفارقة
المطبوع وهو العالم للطبيعة القديمة ياتيان فى فوات
الشرط بالنظر لمانعه اذ قدرت الشروط حادثة
هذا لا يناسب ما سبق من قوله وهكذا نقول الخ لان
الشروط معتبرة فى المقام حادثة ان لا يكون الا كذلك
كما مر فالمناسب ان يقول ويلزم ما لزم اولا من التسلسل
فى الشروط وكذا فى الموانع ان قدرت حادثة لعدم
تاتى تقدير الخ فيه ان التقدير ياتى فى المستحيل فكانه
الاولى ان يقول لعدم تاتى اعتبار المانع واذا عرفت
هذا اى استحالة كون صانع العالم علة او طبيعة
امتزاج العناصر اى اصول المركبات وموادها وهى الماء

والتراب والهوا والنار فيقول الطبايعيون ان امتزاج
اى اختلاط هذه الامور الاربعة يوثر فى ايجاد الاشيا
واختلالها يوثر فى عدمها فيقولون اذا اختلط الما بالتراب
واصاب ذلك حرارة الشمس ودخل فى خلال ذلك الهوى
حصل النبات من غير فعل فاعل مختار وهذا النبات يصير
غذا للحيوان فيتادى من ذلك الغذا بحسب مايرد عليه من
الانقلابات والاستحالات الى ان يتكون منه حيوان اخر فكل
شى من الموجودات التى على وجه الارض مركب من العناصر
الاربعة سوا كانت نباتات او حيوانات او معادن ويستدلون
على ذلك بانا اذا وضعنا مركبا من هذه المركبات فى انا واوقدنا
عليه نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزا
هوائية وهو الدخان الخارج لجهة العلو وتقاطر منه
اجزا مائية وبقيت اجزا ارضية ومعلوم انه لابد من
اجزا نارية تفيد طبخا وذوبانا فاجتماع هذه العناصر
يوثر فى ايجاده واختلالها يوثر فى اعدامه ونحن نقول
امتزاج العناصر سبب فى ايجاد الاشيا الا انه سبب عادى
والموثر حقيقة هو الله تعالى   ان امتزاج تركيب
الاضافة بيانية   واختلالها الضمير للعناصر وهو
عطف على اسم ان وقوله لاتاثير له خبر ان والضمير فى له عايد
على التركيب والاختلال فكان المناسب التثنية الا ان
يقال انه افرد باعتبار المذكور   ولا فى فساده اى اعدامه
ولا ان باعتدال الخ حاصله ان الاطبا يقولون
كل حيوان فيه الطبايع الاربع وهى الصفرا والبلغم
والسودا

والسودا والدم فاذا اعتدلت تلك الطبايع الاربع ولم
يغلب بعضها على الباقى صح الجسم واذا غلب احدها حصل
الضرر والمرض فى الجسم فاعتدال الطبايع عندهم يوثر الصحة
وغلبة احدها يوثر الامراض وليس الصحة والفساد بتاثير
الفاعل المختار ونحن نقول الموثر للصحة والمرض انما هو الله
والاعتدال والغلبة سبب عادى ويجوز تخلفه   كما يزعمون
اى فى الطرفين التركيب والاختلال طرف اول واعتدال الطبايع
وغلبت بعضها طرف ثان   بل لو كان الجسم الخ هذا راجع
للطرف الاول وحاصله ان الجسم اذا لم يكن مركبا بان كان
عنصرا واحدا لم يتاتى له فساد اصلا لان الفساد انما ياتى
من اختلال العناصر هكذا قالوا فرد الشارح عليهم بان الجسم لو كان
بسيطا غير مركب بان كان عنصرا واحدا لقبل الكون و
الفساد لان الموثر هو الله لا اجتماع العناصر واختلالها
لم يركب الا من نوع واحد وصف كاشف للبسيط و
الاولى ان يقول لم يكن نوعا واحدا بان كان ما او ترابا
او هوا او نارا   لقبل من الكون اى الوجود   لا يدل على
ان لا حر الخ الا ترى الى اسماس النار فانه سبب عادى فى الحرق
لا سبب عقلى فالتركيب لا سبب له فى الوجود والاختلال
لا تسبب له فى الانعدام   خلق شى اى مثل وجود
الذات او اعدامها   عن خلقه شيا اخر وهو التركيب
فى الاول والاختلال فى الثانى   لا يدل على ان لا احد
مخلوقية اى كالاجتماع او الاختلال وقوله تاثير فى مخلوقه
الاخرى مثل وجود الذات او اعدامها   ولا تغيره اى

كالعلة والطبيعة بل وجوده اى بل وجود تركيب العناصر
بالنسبة لوجود الشى وانحلالها بالنسبة لعدمه وعدم و
جودهما بالنسبة لما ذكر سوا من جهة التاخر وهذا لا ينافى
انهما من الاسباب العادية ولقد ضل ابن سينا هو
حسين بن عبدالله ويكنى ابا على هذا وقد قال بعضهم
الاليق بحسن الظن بمن ترقى على الاسلام حمل قول ابن سينا
على الامور العادية لا التاثيرات الضلالية فيحمل قوله
وقول بقراط لهذه المقالة وهى تقوم الابدان من مزج
تلك الاركان على جهة السبب العادى لا على جهة التاثير
والحاصل ان تقوم الابدان من اجتماع العناصر يقول به
المحق والمبطل وان اختلفوا فى اللزوم فالمحق يقول
انه عادى والمبطل يقول انه عقلى لا يتخلف وكان الملم
اعتمد فى تضليل ابن سينا على الخارج لا على هذه المقالة
لانه قد نقل عنه انه كان يقول بقدم العالم لكن ذكر بعض
شراح هذه الرسالة ان ابن سينا تاب ومات على الاسلام
وقول بقراط هو اسم حكيم من الحكما الفلاسفة وهو
بضم البا ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة الا انه صرفه
هنا للضرورة وقوله بها اى بالاركان الاربعة السابقة
فى البيت الذى قبل هذا وهو قوله اما الطبيعيات
فالاركان تقوم من مزجها الابدان اى وقول بقراط
بتقوم الجسم منها وقوله ماء ونار الخ بيان للاركان
الاربعة المذكورة دليله اى دليله فى هذه المقالة
وهو ان الابدان تقوم من مزجها اذا ثوى بالمثاة

فوق

فوق اى اذا هلك عاد اليها رغما فنجد الحيوان اذا مات
يخرج منه ماء وهوا وحرارة ثم بعد ذلك يصير ترابا فعوده
اليها مما يدل على تركبه منها وهذا اشارة الى طريق الانحلال
وتقدم لك طريق اخرى وتقدم ايضا طريق التركيب و
اهل السنة يقولون لا مانع من ان الجسم مركب من العناصر
الاربعة ولكن امتزاجها غير مؤثر بل ذلك الامتزاج سبب
عادى فقط وقوله منها اى من الاركان بالالام البا
سببية وذلك لانهم يقولون ان تركب الجسم من العناصر
سببه فى هلاكه كالانسان واذا كان نوعا واحدا كالحجر
فذلك سبب لعدم هلاكه على ان امتزاج العناصر الخ
اعلم ان العناصر جمع عنصر بمعنى الاصل يطلق على كل
واحد من الاربعة المتقدمة ويطلق على كل اصل اعم
من ذلك وهو المراد هنا ثم اعلم ثانيا انه اذا خلط اللبن
مثلا بالعسل فلكل واحد منهما على انفراده كيفية اى طعم
قايم به وبعد المزج اى الخلط تحصل كيفية اخرى مغايرة
للكيفيتين حالة الانفراد بالشخص لا بالنوع واذا نظرت
الى هذه الكيفية الحاصلة من امتزاج العسل باللبن
ونظرت الى الكيفية الحاصلة من امتزاج العسل بالخل
كانتا متباينين بالنوع والشخص واذا خلط لبن
وعسل فى اناء ثم كذلك فى اناء ثان فالكيفية الحاصلة
من مزج اللبن بالعسل فى احد الانائين مخالفة للاخر
اى بالشخص فقول الناظم يدل على امتزاج العناصر اى
امتزاج الاصول كالعسل واللبن والعسل والخل وقوله

فى حصول الانواع المختلفة الخ الاولى القلب فيجعل الاشخاص
مختلفة والانواع متباينة لان الانواع يناسبها التباين
لانها حقايق مختلفة والاشخاص يناسبها الاختلاف لان
حقيقتها متحدة وانما تختلف بالعرضيات   ما اشار
اليه فاعل يدل وقوله سوى الخ حال من ما تقدمة على
صاحبها اى ما اشار له شرف الدين يدل على بطلان
القول بان امتزاج العناصر يوثر فى حصول الانواع
المتباينة والاشخاص المختلفة حالة كونه ما اشار له
شرف الدين بن التلمسانى هو المشهور بالتمرى وكان
الاولى عزوه ذلك الدليل للمقترح لان ما قاله ابن
التلمسانى مسبوق به الا ان يقال وجه عزوه لابن
التلمسانى انفراده بايراد السوال الاتى وهو قوله فان
قالوا الخ ودفعه فتامل   الموجبة لحصول الخ اعلم ان
شرف الدين لا يقول بانه موجب وانما عبر بذلك محاكاة
لكلامهم لاجل الرد عليهم اى ان الامتزاج الموجب على
كلامهم لا يخلو الخ وقوله اذا حصل فى العناصر اراد
بها الاصول   اما ان ينفى كل عنصر الخ حاصله انه
لما امتزج العسل بالخل واثر هذا المزج لتلك الكيفية
الحاصلة منهما اما ان تقولوا انها باقية فان كان الاول
فهو باطل اذ غاية ما حصل تلاصق جسم لجسم وهذا
لا ينفى كيفية الجسم القايمة به فما الموجب لانتفايها
وان كان الثانى فنقول لهم اذا كان كل واحد كيفية
الكاينة قبل الامتزاج قايمة به فلم يحصل شى بالامتزاج

زايد

زايد على ما كان قبل وحينئذ فالامتزاج لم يوثر شيا فلا
يتم قولكم ان الامتزاج موثر فقول الشارح اما ان ينفى
كل عنصر اى اما ان تبقى كيفية كل عنصر باقية فى محلها
على ما كانت عليه اولا وقوله ينفى ما فيها من المعانى
اى الكيفيات وقوله لانتفا صورته اى كيفيته وقوله
فما الموجب اى فلا موجب لانتفا كيفيته وقوله وتماس
الخ الواو للتعليل لقوله فما الموجب وهو جواب عن سوال
حاصله انما انتفت الكيفية القايمة بكل عنصر لان ملاقاة
الجسم للجسم سبب فى ازالة ما فيه من الكيفيات وحاصل
الجواب انا لا نسلم ان تماس الجسمين هنا يوجب ذلك
لانهما غير متضادين وقد تعدد المحل فمحل كل واحد
غير محل الاخر والامران اللذان لا تضاد بينهما لا يكون
اجتماعهما موجبا لازالة ما فى الاخر من المعانى الا اذا
كان احدهما يحل محل الاخر فانه اذا حل احدهما فى محل
الاخر بما فيه من المعانى وهنا العسل والخل كل واحد
منهما فى محل اى فى حيز فلا يكون تلاصقهما موجبا لازالة
ما فى احدهما من الكيفيات فان قلت لهم ان يقولوا ان
بقا الكيفية فى الجسم مشروطة بعدم الملاصقة قلت
لو قالوا ذلك قلنا لهم لا بد من فاعل مختار يخصص ذلك
البقا بالاشتراط وغيره ولا تاثير لسواه تعالى
وتماس الاجسام اى كالعسل والخل وقوله ينفى ما فيها
من المعانى اى من الكيفيات كالحلاوة والحموضة وقوله
مع تعدد المحل اى محل العسل والخل   فان الحد الخ

جواب عما يقال ما المانع من اتحاد المحل عند الامتزاج
لزم تداخل الاجرام كالعسل والخل اذ لو جاز لجز هذا
سند لاستحالة تداخل الاجرام وجب بقا الامر الجزاى
وح فالامتزاج لم يوثر شياء فان قالوا اى قاطعين
النظر عن ما تقدم من الترديد مستندين للعيان وحاصل
كلامهم هذا انهم يقولون نحن لا نلتفت لا لعدم كيفية كل
من الممتزجين ولا لبقايهما حتى يرد علينا ما قلتوه بل
انما ننظر الى ما هو مشاهد وهو انه عند الامتزاج
تحدث كيفية غير الاولى فالامتزاج قد اثر فيها ولم تبق
الاولى فالترديد الاول لازم لهم وليس بهذا القول
اختيار لاحد الشقين فى الترديد او الاوفى الما البارد
مثلا اى او اللبن البارد من سورة البارد اى كسر
شيا من شدة البارد قلنا اى زيادة على ما مر من
الرد عليهم فالرد الاول بالترديد لازم لهم وكذا هذا
ويصح ان يحمل قوله فان قالوا الخ اختيارا للشق الثانى
وحاصله انا نختار ان كيفية كل واحد من العنصرين
باقية بعد الامتزاج وقولكم انه اذا كان كذلك لم يوثر
الامتزاج شيا ممنوع وذلك لان العنصرين اذا امتزجا
وكانت كيفية كل واحد منهما قايمة به اثرت كيفية كل
واحد منهما فى كيفية الاخر فتكسر شدتها فتوجد كيفية
اخرى مغايرة للكيفيتين فتلك الكيفية حاصلة
بتاثير الامتزاج وحاصل هذا الرد انا نسلم انه عند
امتزاج الاصول تحصل كيفية ولكن لا نسلم انها حاصلة

بالمزج

بالمزج بل المزج سبب عادى والموثر فيها هو الله تعالى
اذ لو كان الامتزاج هو الموثر فيها فلا يخلوا اما ان
يكون التاثير حصل دفعيا او تدريجيا فان كان الاول
لزم تاثير الشى فى حال عدمه ومجامعة وجوده لعدمه
وكلاهما باطل وذلك ان كلا من كيفية العسل والخل
مثلا يوثر فى كيفية الاخر فحلاوة العسل توثر فى
حموضة الخل وكذا حموضة الخل توثر فى حلاوة العسل
فكل واحد منهما يوجد فى حال تاثيره فى الاخر ومعدوم
فى تلك الحالة لانه موجود باعتبار انه موثر فى الاخر
معدوم باعتبار تاثير الاخر فيه ولا شك ان مجامعة وجود
كل واحد عدمه باطل بالضرورة فما ادى له وهو تاثير
الامتزاج دفعة باطل وان كان الثانى لزم ان الشى
يوجد بعد عدمه بدون موجد وذلك لان كيفيه
الخل توثر فى كيفية العسل فتعدمها ثم توجد كيفية
العسل فتعدم كيفية الخل ثم بعد ذلك توجد كيفية
الخل وتعدم كيفية العسل وهلم جرا فيلزم وجود الشى
بعد عدمه بدون موجد وهو باطل ويلزم ايضا
التسلسل ويلزم ايضا ان لا توجد الكيفية الاخرى
الحاصلة عند الامتزاج لان المرتب على المحال محال
مع ان عدم حصولها باطل بالمشاهدة فتعين حينئذ
ان الموثر انما هو الله تعالى وهو المطلوب هذا حاصل
كلام الش قلت ولو فرض الخ لا حاجة لهذا لان
المقصود قد تم بالحكم بالمحالية على وجود الشى بعد

وقيل ان المتعلق بالنتيجة ووجه الدليل علم واحد فهما
يحصلان دفعة بعلم واحد اذا علمت هذا فقول الشارح عادى
يمكن تخلفه مبنى على كل من القولين اعنى قول من يرى انهما
بعلمين وحاصلين على سبيل التعاقب وقول من يقول
انهما بعلمين وحاصلان دفعة لا على القول لا يمكن تخلف
بان العلم المتعلق بهما واحد فانهما حاصلان دفعة اذ
على هذا القول لا يمكن تخلف احدهما عن الاخر فان قلت
مقتضى هذا القول اعنى كون النتيجة ووجه الدليل معلومين
دفعة بعلم واحد ان تكون النتيجة ووجه الدليل شيئا واحدا
وهو لا يصح قلت هذا القايل يرى ان النتيجة لما كانت
لازمة لوجه الدليل فكانا كانهما شى واحد فلذا صح تعلق
العلم الواحد بهما فتامل قوله فلا يمكن التخلف عند نفى
الافات اى التى تحصل عقب النظر وقبل استنتاج النتيجة
وقوله العامة اى المانعة من الادراك مطلقا كالموت فانه
مانع من الادراك مطلقا وكذا النوم والجنون واما
الخاصة كالعلم بالمطلوب فانها لا تمنع من الادراك
مطلقا بل تمنع من العلم بذلك الشى فقط كما يأتى من ان
العلم بالشى مانع من تجدد العلم به من الدليل لما يلزم
من تحصيل الحاصل وانما قيد الافة بالعامة لانها
التى تمنع من ادراك النتيجة واما الخاصة فتمنع من
ادراك الحجة فلا يتأتى معها التخلف هذا واشتراط
نفى الافات العامة فى نفى التخلف انما يظهر على القول
بان العلم لوجه الدليل مغاير للعلم بالنتيجة وان العلمين

متعاقبان

متعاقبان اما على القول بحصولهما دفعة سواء كانا بعلمين
او بعلم واحد فلا يتيسر ان يكون هناك موانع تمنع من حصول
العلم بالنتيجة بل متى حصل العلم بوجه الدليل فلا بد من حصول
العلم بالنتيجة ولا يمكن تخلفه لمجامعته له فى الحصول فى الذهن
فتامل قوله ونحوه اى كالجنون والنوم قوله او بالتولد عطف
على محذوف والتقدير وهل الربط عادى ملتبس بغير
التولد او عادى ملتبس بالتولد وحاصل ذلك القول
ان المعتزلة يقولون ان العبد خلق بقدرته الحادثة
العلم بالدليل والعلم بالدليل نشأ عنه العلم بالنتيجة فكل
من العلم بالدليل والعلم بالنتيجة مخلوق للعبد لكن الاول
مباشرة والثانى بواسطة فهو تولدى لان التولد هو
ان يوجد فعل لفاعله فعلا اخر لا يقال العلم ليس فعلا
لانا نقول مرادهم بالفعل الاثر الحاصل والتلازم بين العلم
بالدليل الذى اوجده بقدرته والعلم بالنتيجة الحاصل بطريق
التولد عادى كما صرح به لكن سيأتى ان اهل السنة تلزمهم
ان الربط بينهما عقلى فان قلت ان هذا التولد يوافق الاول
فى ان الربط عادى يمكن تخلفه وح فما وجه جعله مقابلا له
قلت مقابلته للاول باعتبار ان الربط العادى على
الاول بدون تولد وهذا وان كان الربط عليه عاديا الا
انه مع التولد فتامل قوله او بالايجاب عطف على محذوف
ايضا والتقدير او عقلى ملتبس بغير الايجاب وملتبس بالايجاب
اى التعليل وحاصل هذا القول ان الحكما يقولون ان
العلم بالنظر واقع بقدرة العبد والعلم بالنظر علة فى العلم

عدمه حال عدمه الاولى بعد عدمه ليتحقق
اعدامه الثانى اى لاجل ان يتحقق اعدام الاول للثانى
وهذا من باب الاستدلال بالموثر على الاثر كذا قال
بعض ارباب الحواشى والصواب عكسه لان تحقق
الاعدام اثر والاثر يدل على وجود الموثر فلا
يحصل الكيفية الثالثة اى والمشاهد تحصلها فتعين
ان الموثر فيها هو الله بالاختيار وما يبطل الخ
لما فرغ من الكلام على الرد على الطبايعيين شرع فى
الكلام على الرد على الفلاسفة القايلين بالتعليل
القايلين بالتعليل اى القايلين ان واجب الوجود
علة موثرة فى جميع العالم اى انه علة مباشرة فى
بعضه وهو العقل الاول وعلة بواسطة بالنسبة
لما عدا العقل الاول من العالم النافين وصف موضح
لما قبله وهو قول القايلين الخ وقفت على عددا
مخصوصا فلم تكن اكثر ولا اقل واما ما عبر به فلانه
يناسب الاول الاكثرية واما قوله ولا اقل فلا يناسب
قوله وقفت هذا كله على نسخة وقفت بالقاف والفا
وفى نسخة بالقاف والعين وهى غير مناسبة لكلامهم
لان هذه النسخة تشعر بالحدوث ومذهبهم يقولون
بقدمها وان كانت هذه النسخة يناسبها قوله ولا اقل
وقوله ولم يكن اكثر كان الاولى له التفريع لان هذا
مفرع على ما قبله ولم كانت الخ هذا استفهام عن
الكيفية وما استفهام عن الكمية وما بال الاعلى

اى وهو

اى وهو المسمى بالعرش فى لسان اهل الشرع ويسمى
فى عرفهم بالفلك الاطلس وبفلك الافلاك لانه محيط
بغيره من الافلاك ومحرك لها بالنفس بحركته ذاتية
وحركة ما فى جوفه من باقى الافلاك منسوبة وقالوا
ان حركة الافلاك كلها من المشرق للمغرب وان حركتها
تقطع الدورة وهى ثلاث ماية وستون درجة فى اليوم
والليلة هى معنى الحركة اليومية بخلاف حركة الكواكب
السيارة الذاتية فانها بطيئة فالقمر يقطع دورة الفلك
فى كل شهر والشمس تقطعها فى سنة وزحل فى كل ثلاثين
سنة والمشترى فى كل اثنى عشر سنة على ما بين فى علم
الهيئة حركتها فى البروج من المشرق الى المغرب
فيه شى لان المتحرك فى البروج من المغرب للمشرق
انما هو الشمس والقمر وباقى الكواكب السيارة فالفلك
عندهم كالساقية المتحركة حركة قوية من المشرق للمغرب
والكوكب كالنملة الماشية على تلك الساقية بعكس
حركتها فالفلك هو المتحرك من المشرق الى المغرب واما
الكوكب فحركته الذاتية من المغرب الى المشرق والبرج
عبارة عن ثلاثين جزءا من الفلك لانه قسم ثلاثماية
وستين جزءا والشمال بكسر الشين ولم اختص
كل واحد الخ وذلك فان القمر اختص بسما الدنيا و
عطارد بالثانية والزهرة بالثالثة والشمس بالرابعة
والمريخ بالخامسة والمشترى بالسادسة وزحل بالسابعة
بالفلك الثامن اى وهو المسمى فى لسان اهل

الشرع بالكرسي فجميع الكواكب غير السبعة السيارة له
السابقة ثابتة في الفلك الثامن وليس لها حركة ذاتية
بل حركتها تابع لتحرك فلكها ولذا قيل لها ثابتة وهذا
كلام الفلاسفة واما اهل السنة فالكواكب كلها سوا
كانت سيارة او غير سيارة في سما الدنيا وكلها متحركة
بذاتها ولا حركة للفلك اطلس اى اسود وقوله
من الكواكب اى من اجل خلوه من الكواكب ففي الكلام
حذف او انه ضمن اطلس معنى متجردا و عار فلذا عداه
بمن على سمت الراس اى فوق روسنا مايلا عنه
اى عن سمت الراس الى جهة الشمال او الى جهة الجنوب
ولا يوجب للتخصيص الى اصلكم اى من القول بالتاثير
بالعلة لان نسبة العلة الى جميع معلولاتها نسبة واحدة
عندهم فلا وجه لترجيح واحد منها على الاخر لايرضى
بقوله اى بالتكلم به مما ثبت في تعلمه يعنى انهم ثبتوا
في تعلم الحكمة حتى اتقنوا البراهين ثم لم ينتفعوا له
بذلك وصاروا يعتمدون في اثبات المطالب اليقينية
على الخطابيات التى لا تغنى من الحق شيا وصار
يهذوا عطف على من لم ينفعه اى وصار يتكلم بما لا
معنى له يقال هذا يهذى كينا يبين اذا تكلم بغير
معقولا و نطق بما لا معنى له لمرض و نحوه و يقال
ايضا هذا يهذوا في الكلام واوى والثانى بالفعل
من الواوى و بالمصدر من الياى فلو قال هذو المجانين
كان انسب وغير المميز عطف على المجانين وقوله
من

من الصبيان بيان لغير المميز في ديننا الافة في الدين
مخالفة الشرع وافة الدنيا سلب المال والاخراج من
المنزل قهرا والقتل وافة الاخرة العذاب وصف
اخر مقول القول اضافة الفعل اى نسبة العقل
قال ابن دهاق وهذا الصنف الخ واتى المص باداة
الحكاية في خلال كلام ابن دهاق دفعا لما يتوهم ان تقريع
هذا المص من عند المص الا الافلاك قد علمت ان المؤثر
عند هولا الجماعة وهم الفلاسفة انما هو العقل القايم
بالافلاك لان الافلاك هي المؤثرة ففي كلامه تسمح وحاصل
ما قالوه ان عقل كل فلك يؤثر في الفلك الذى تحت منه
وفي عقله واما العقل الفياض القايم بسماء الدنيا فهو
المؤثر في عالم الكون والفساد اعنى كل ما على وجه الارض
من الحيوانات والنباتات والمعادن تاثيرات مفعول
مطلق وقوله في الاجسام الخ بدل من العالم السفلى بدل
مفصل من مجمل والمراد بالاجسام ما هو اعم مما قام بنفسه
وهي الموجودات فتشمل الاعراض وعلى هذا فقوله و
والنباتات عطف خاص وقوله والمركبات اى الاجسام
المركبة من الهيولى والصورة بنا على ان تركب الجسم منها
كما قاله بعض او من العناصر الاربعة بنا على ان تركب
الجسم منها كما قاله بعض او من الجواهر الفردة بناء على
ما قاله اهل السنة من ان تركب الجسم منها وان البعض
الخ عطف على قوله اضافة الفعل اى احدهما اضافة الفعل
وان البعض الخ قوله ومن تبعه من عامتهم اى عامة الفلاسفة

وذلك من تستر بالاسلام وهو على مذهب الفلاسفة كابن
سينا وحفيد بن رشد فانهما من عوام الفلاسفة لا
من خواصهم كافلاطون وبقراط وارسطاطاليس و
جالينوس عمي القلوب الخ هذا البيت للولى الصالح
سيدى عبد الحق الاشبيلي وهو مناسب لقوله ومن تبعه
من عامتهم لانهم هم الذين كفروا بالله تقليد الرؤساء
الفلاسفة واحبارهم فشانهم وان كانوا موصوفين
بالعمى وعدم الوقوف على الصواب لكن ليسوا مقلدين
لاحد قوله ما اضيف اى اضافة ما اضيف لان القسم المقسم
للانواع الثلاثة الاضافة وقوله من افعال بالتنوين بيان
لما اضيف وقوله بعض الى بعض بدل من افعال اى اضافة
بعض الافعال الى بعض فقولهم مثلا الاكل مشبع والشرب
مرو الاكل فعل والشبع فعل وكذلك الشرب والرى فقد
نسبوا فعلا لفعل وجعله الشبع والرى فعلا فيه تسمح
من ان النار الخ هذا بيان للفعل المضاف للفعل
وفى كلامه تسمح لان النار ليست فعلا الا ان يراد
النار من حيث ايقادها والثوب من حيث لبسه ثم ان
المناسب سلوك طريق التمثيل بان يقول مثل النار
الخ لا طريق البيان حتى ظنوها اى اعتقدوها ٥
واجبة اى لازمة لزوما عقليا لا تتخلف اصلا فيلزم
عقلا من الاكل الشبع وهكذا قوله المتفقهة اى المتطفلين
المتلبس بالفقه والحال انه لا فقه عندهم وتلك
اى اضافة بعض الافعال الى بعض وقوله تبع فيها الذ

الفيلسوفى اى بعض الفلاسفة فلا ينافى ما مر ان الفيلسوف
يضيف الفعل للافلاك لان المراد بعضهم بالانه
بعينهم من العلوم اى وهو علم الحكمة وعن مراشدهم
عمين هذا التعبير ملايم من جهة المعنى ولا يخفى ما فيه
من جهة اللفظ اذ المناسب اما اسقاطها او لان عمين
حال مفردة وهى لا تقترن بالواو ويقول والعمين عن مراشدهم
ليكون عطفا على المتطفلين مناسبا له قال اى ابن
دهاق وانما اعاد المصنف اداة الحكاية لفصله بين كلام
ابن دهاق بقوله قلت وكذا يقال فيما ياتى وهم اى
المضيفون بعض الافعال الى بعض وقوله فيها اى فى تلك
الاضافة على اعتقادات اى اربع وقوله فمن قال اى
اعتقد وكذا يقال فيما بعده وقوله بطبعها اى بذاتها
وقد اختلف الناس فى كفره اى والمعتمد عدم كفره
ومن قال ان الاكل دليل عقلى على الشبع اى يلزم
من وجود الاكل وجود الشبع والاوضح ان يقول ومن
قال ان المؤثر فى تلك المسببات هو الله بقدرته
مباشرة لكن الربط بين تلك الاسباب ومسبباتها عقلى
لا يمكن تخلفه كان جاهلا بمعنى الدلالة العقلية لان
الدلالة العقلية لا تستنتج من المعتادات بل من العقل
وهذا القايل لما راى ان الاكل مشبع استنتج منه
ان الدلالة عقلية كان جاهلا بمعنى الدلالة
المعلمه الاضافة بيانية اى كان جاهلا بالدلالة
العقلية وظاهر ما جرى عليه ابن دهاق ان معتقد

ذلك لا يلزمه اكثر من انه جاهل بالدلالة وهو خلاف ما مشى
عليه المص فى غير هذا حيث عد هذا من اصول الكفرلات
مُعتقد ذلك يوديه الى انكار خوارق العادات كالمعجزة
والبعث والحشر وغير ذلك مما انكاره كفر لانه يرى ان كل ما
جرت به العادة فهو واجب وما خالف العادة فهو مستحيل
والظ ان يقال انه غير كافر بالفعل ثم كفره مترقب بان
انكر شيا مما انكاره كفر من خوارق العادات كفر والا فلا
ثم ذكر ان النوع الثالث لخ قد تقدم فرعان اضافة
الفعل للافلاك واضافة بعض الافعال الى بعض وهذا
النوع الثالث وحاصله ان اهل السنة والمعتزلة اتفقوا
على ان قدرة العبد مخلوقة لله واما فعل العبد فهل هو
كذلك وهو مذهب اهل السنة اى مخلوق للعبد وهو
مذهب المعتزلة فان قلت ان هذا بعينه القسم الثانى
لان تاثير الفعل فى الفعل بقوة جعلها الله عند المبتدعة
واجيب بان القسم الثانى لوحظ فيه ان المؤثر الذى
جعل الله فيه القوة غير عاقل وفى الثالث لوحظ انه
عاقل فافترقا والاظهر انهم كافرون المعتمد خلافه
لا يقال كيف يكون المعتمد انهم مومنون وقد اثبتوا لله
شريكا واجيب بان اثبات الشريك انما يكون مكفرا ان
اعتقد وجوب وجوده او استحقاقه للعبادة فالاول
كما فى المجوس فانهم يقولون النور يخلق الخير والظلمة
اله يخلق الشر وكل منهما واجب الوجود والثانى كما
فى عبدة الاوثان فانهم وان اعترفوا بحدوثها لكن يقولون

انها مستحقة للعبادة والمعتزلة وان قالوا العبد يخلق
افعال نفسه لا يقولون بوجوب وجوده وباستحالة
العبادة هذا الخط هو الاشراف على الهلاك اريد
به هنا الاعتقاد الذى يترتب عليه الكفر وقوله لخطر
العقايد اى الكاين فيه الاعتقادات اى المعتقدات
وكيف عرض اى وانظر كيف عرض وقوله للعذاب متعلق
بقوله عرض وهذا يشير الى ان المقلد كافر تامل والا
اى والا يكن مستصنعا بالكون عالما لم يكن على ما انت عليه
اى لكن التالى باطل من دقايق الصنع من اضافة
الصفة للموصوف واراد بالصنع المصنوعات اى من المصنوعات
الدقايق فطابقت الصفة موصوفها فى اختصاص
فى بمعنى من بيان للصنع بمعنى المصنوع وح يجب ان ياول
الاختصاص بالمختص فيقال اى من كل جزء مختص بمنفعته
الخاصة به الخاصة به اى بذلك الاختصاص اى
بسببه وليس المراد ان الخاصية سابقة لان الخصوصية
اثر الاختصاص وامداده عطف على اختصاص
اى ومن المنافع الممتدة وقوله بما يحفظها عليه اى
بشىء يحفظها عليه اى على ذلك الجزء فالشم منفعة
حالة فى الانف امدها الله بشىء يحفظ تلك المنفعة
على ذلك الجزء القايمة به ويمنع اذاها وكذلك البصر
والسمع والذوق كل منهما منفعة قايمة بمحل وامدها
الله بشىء يحفظها على الجزء القايمة به ونحو ذلك
معطوف على اختصاص والاشارة راجعة لما ذكر من

الامداد والاختصاص باسرارها اى بحكمها والحاصل
ان الانسان مثلا احتوى على محاسن لها حكم ولا يعلم
هذه الحكم الا الله واما المحاسن فلم يتكلم المص على الاحاطة
بها وعدمها وان كان الواقع عدم الاحاطة بها
لم يكن متصفا بما انت عليه فيه اشارة الى ان على فى المتن
بمعنى البا وخبر لكن محذوف من غاية الاحكام بيان
لما هو عليه وفيه ان الاحكام والاتقان صفة للرب
فليس قايما بالعبد الا ان يقال ان فى الكلام حذف مضاف
اى من اثر غاية الاحكام اى من اثر الاحكام المنا الذى
لا احكام ولا اتقان فوقه او يراد بالاحكام الامور المحكمة
غاية الاحكام تامل ودقايق المحاسن اى والمحاسن
الدقيقة وهذا العطف تفسيرى لان المحاسن المذكورة
اثر الاحكام والاتقان ولو قال الش لما كنت متصفا بما
انت عليه من المحاسن الدقيقة التى هى اثر الاحكام والاتقان
كان اوضح التى يعجز عن حصرها لا يخفى ما فى هذا
من المخالفة للمتن لان عدم الحصر جعله فى المتن متعلقا
بالاسرار وهنا جعله متعلقا بالمحاسن والجواب انه
لما كان كل منهما متصفا بذلك فى الواقع وقد بين المتن
احدهما وربما يتوهم انه لا يتصف بذلك الا الاسرار فبين
الش ذلك دفعا لذلك التوهم تامل ويبرزه فى غاية
الكمال عطف خاص على عام لان الاحكام يتحقق ولو لم
يكن فى الغاية هذا اذا نظرنا للابراز مع قيده واما لو
نظر له فى ذاته كان عطف لازم تامل وما لا يحاط به

عطف

عطف على غاية اى لا يبرزه ملتبسا بغاية الكمال وملتبسا
بالاوصاف التى لا يحاط بها التى هى انواع المحاسن فقوله
من انواع بيان لما الامن هو عليم لخ اى وحينئذ فلو كان
صانعك غير عالم لكنت غير متصف بما انت عليه من غاية
الصنع وقوله الامن هو عالم اى علما كاملا بدليل قوله
حكيم غاية الحكمة لان الحكيم غاية الحكمة هو العالم علما تاما
ان عجايب مصنوعاته اى مصنوعاته العجيبة التى
احتوى عليها ابن آدم لان سياق الكلام فيه ومن
جوز لخ هذا اشارة لدفع مناقشة واردة على الملازمة
فى الشرطية وحاصلها انا لا نسلم هذه الملازمة لم لا يجوز
ان يصدر الفعل فى غاية الكمال متصفا بما لا يحاط به
من انواع المحاسن من الجاهل على سبيل الاتفاق وحينئذ
فلا يدل الاحكام والاتقان على العلم وسقطت مكالمته
الانسب ان ياتى بهذا على طريق التفريع فيقول فتسقط
مكالمته اشارة الى ان من جحد الحق وانكر الامر الضرورى
فتسقط المكالمة معه وقد يقال ان المكالمة انما تسقط
مع من جحد الضرورة فقط واما من انكر الحق فلا تسقط
المكالمة معه بل نتكلم معه حتى يرجع الى الحق وحينئذ فكلام
الش لا يتم كذا قال بعض ارباب الحواشى وهو لا يظهر
لانه متى اتصف بالعناد فلا ياتى رجوعه الى الحق
هذا وما احسن قول بعضهم
واذا جلت الى الرجال واشرقت في حق باطيك العلى السرد
فاحذر مناظرة الحسود فانما تغتاظ انت ويستفيد ويجحد

اى يغضب   وقول من قال لا هذا قدح فى الملازمة فى
الشرطية ايض وحاصله ان اصل النقضية اذا لم يكن عالما
لم يكن محتويا على هذا الصنع العجيب فيقال لا نسلم هذه
الملازمة وما المانع من ان يكون ليس متصفا بالعلم ويقع
منه هذا الصنع العجيب اذ الحاصل قد يقع من الغافل مرة على
سبيل الاتفاق فى غاية الاحكام ولا يدل وقوع ذلك الفعل
منه على علمه فكذا يجب ان لا يدل على العلم اذا وقع منه مرات
لان الامور المتشاكلة حكمها واحد والفرق بين هذا الاعتراض
والذى قبله ان المعترض الاول المشار له بقوله ومن جوز
الخ لم يحصل منه قياس على شئ واما المعترض الثانى المشار له
بقوله ومن قال فعنده التفت للقياس   هو نظير خبر
المبتدا وهو قوله وقول من قال   وهو خلاف الحس
والعادة والعقل جمع بين هذه الثلاثة لانها منشا العلم
الحادث لمن انكر مقتضاها خرج عن طور العقلاء وكلام
المص على التوزيع فيما مثل به وقوله خلاف الحس والعادة
راجع للاولين وهما خبر الجماعة و[illegible] والمعنى ان العادة
جارية بان خبر الجمع الكثير يفيد العلم والما الكثير يروى
الانسان ويجد الانسان فى نفسه العلم والرى عند ذلك
والمراد بالحس الحس الباطنى والاخير وهو قوله والعقل
راجع للاخير وهو قوله واذا لم ينتج كما ان العادة يصلح
رجوعها له ايض وذلك لان استلزام المقدمتين للنتيجة
قيل انه عادى وقيل عقلى فقوله والعقل راجع للاخير
فقط كما ان قوله والعادة يصلح رجوعه للاخير وحاصله

ان قول

بيان التسوية

ان قول ذلك القائل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا
يفيد خبر الجماعة مردود لان التسوية فى ذلك خلاف
الحس الباطنى وخلاف العادة وقوله واذا لم يرو قليل
الما فلا يروى التسوية ايض خلاف الحس الباطنى والعادة
وقوله واذا لم ينتج المقدمة الواحدة فلا ينتج المقدمتان
التسوية بينهما خلاف العقل على قول من يرى ان الربط
بين المقدمتين والنتيجة عقلى وخلاف العادة على قول
من يرى ان الربط المذكور عادى ايض   فلا يفيد خبر
الجماعة اى التى يستحيل تواطيهم على الكذب   الا
المهندسون اى العارفون بعلم الهندسة وهو علم
يبحث فيه عن احوال المقادير   فان قيل لا مناقشة
فى الملازمة اذ محصل الشرطية انه متى انتفى العلم انتفى
دقة الصنعة ومحل هذا منع الملازمة الا ترى ان النحلة
قد انتفى فيها العلم ولم تنتف عنها دقة الصنعة فقوله
ينتقض اى نقضا تفصيليا لان هذا منع للشرطية
المرتب من تكلل شكل النحلة اى لان النحلة مستديرة
الشكل فيناسبها بيت مستدير الشكل وانما عبر بالمرتب
لان النحلة ليست دائرة حقيقة لاشتمالها على بعض
طول ولكنها قريبة منها   والامن معه بالرفع عطف
على قربه   ومعرفة كون بعض الخ ظاهره ان الذى
يستخرجه المهندسون معرفة كون هاتين المصلحتين
خاصا بهذا الشكل وفيه شئ اذ المستخرج للمهندسين
انما هو كون المصلحتين خاصا بهذا الشكل لا معرفة

فالاولى اسقاط لفظ المعرفة خاصا بهذا الشكل اى
واما المصلحة الاولى فهى موجودة فى المسبع فما بعده
اذ كلما كثرت اضلاع الشكل كلما قرب من الدايرة ولم
توجد فيه المصلحة الثانية والمصلحة الثالثة موجودة
فى المربع دون الاولى كما هو ظاهر للمتامل وانما كان
المسدس لا تبقى معه فرج بين الاشكال بخلاف المسبع
مثلا لان كل مسدسين التقيا حدث بجنبيهما زاوية
منفرجة يحل فيها اخر يصلحه وهكذا بخلاف المسبع
وتامل وانظر لهذه المسدسات وقس عليه مما لا
يتخرجه لهذاى واما غير الاذكيا منهم لم يهتد لذلك قوله
بعد سيراى اختبار فالجواب له مخصصان الخالق
لهذا الشكل انما هو المولى سبحانه وليس للنحلة فيه شى
لا خلقا ولا كسبا هذا ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم
على مذهب اهل السنة فهذا الجواب بيان لمذهبهم فهو
تحقيقى لا الزامى اذ الخصم يمنع ما يقوله اهل السنة
معنى الكسب الاضافة للبيان واعلم ان الكسب
عبارة عن تعلق القدرة الحادثة بالمقدور وهو
الحركات والمراد بتعلقها مقارنتها له اذ القدرة الحادثة
تعلقها تعلق مقارنة وتارة يطلقون الكسب على
المكسوب الذى هو الحركات من الكاينات اى المكونات
اى الحوادث فهى افعاله اى مفعولاته والافعل عبارة
عن تعلق قدرة المقدور وهو امر اعتبارى بل ولا
كسب اى لان القدرة المقارنة للفعل انما خلقها الله

فى العاقل

فى العاقل وحم فاجرا هذا الشكل على يديها كما جرا الحركة
على يد المرتعش فليس هناك اختيار ولا قدرة والحاصل
ان النحلة ليس لها كسب ولا تاثير لا فى محل قدرتها ان لو
كان لها قدرة ولا فى غيره والمراد بمحل قدرتها ذاتها والمراد
بغير محل قدرتها البيت الذى تفعله واما الانسان فغير
محل القدرة ليس مكسوبا له وكذا ما قام به فالرقبة وما
قام به من القطع والخشبة وما قام بها من التنجير كل منهما
اوجده المولى سبحانه ولا يعد فعلا للعبد لا اختراعا ولا
كسبا واما الكاين فى محل القدرة كالحركة القايمة باليد فهو
مكسوب للعبد لانه موجود له خلافا للمعتزلة وانما اخذ
القاتل بقطع الرقبة مع ان القطع ليس مكسوبا له لانه
نشا عن مكسوبه وهو الحركة لما ياتى من امتناع تعلق
القدرة الحادثة بغير محلها اى كبيت النحلة والخشبة التى
تنجر فكل منهما غير محل القدرة الذى اتفق هو فاعل
البهم ولو سلمنا انه من فعلها اى كسبا ويحتمل اختراعا
وهو المتبادر فلم نسلم انها غير عالمة اى وحينئذ فقد تم
الدليل على المدعى وبطل كلام المعترض وخلق لها بالبنا
للمفعول اى وخلق الله لها العلم بذلك وهذا عطف تفسير
لما قبله لمن ليس اهلا لطلق العلم اى كالنحل فكيف
برقايقه اى فكيف يكون اهلا للعلم بالدقايق وهذا
الاستفهام انكارى فى معنى النفى اى انتفى العلم بالدقايق
بالاولى على شرف علمه اى على كمال علمه وذلك لانه اذا
كان العلم بالنتيجة بليدا وقد علمه شخص لدقايق ذلك

ذلك على ان المعلم بالكسر كامل العلم ومتمكن منه غاية التمكن
لانه يتحيل على المعنى الدقيق ويفيده له بطريق واضحة
مناسبة له   وباهر قدرته ونفوذ ارادته هذا زايد على
المقصود لان الكلام فى كونه عالما فالذى يناسب المقام
هو قوله على شرف علمه فقط   وقد ضعف الخ انما عبر
الش بضعف مع ان امام الحرمين قد ابطله فى ذلك الكتاب
نظرا لكونه لم يظهر لابطاله وجه   فى البرهان هو
كتاب لامام الحرمين اخر مولفاته   لا معنى للاحكام ش
سوى ان الاكوان خصصت الجواهر باحيانها اى سوى ش
تخصيص الاكوان الجواهر بالاحياز فالاحكام عبارة عن
تخصص الاكوان الجواهر بالاحياز والاكوان جمع كون وهو
حصول الجرم فى الحيز وهذه الاكوان هى التى خصصت
الجرم بالحيز فحصول زيد فى الحيز المخصوص خصصه بذلك
الحيز فالذى خصص الذات بالحيز هو حصولها فيه وحصولها
فيه المخصص لها به هو نفس احكامها   حتى انتظم منها
اى من الجواهر حين خصصت بالاحيان خطوط مستقيمة
لان الخط ما تركب من جوهرين فاكثر عند اهل السنة وعند
الحكما ما تركب من نقطتين فاذا حصل الجوهر فى محل مخصوص
وحصل جوهر اخر بلصقه انتظم خط واذا حصل جوهران
بلصق ذلك الخط حصل خط اخر وذكر الاستقامة فرض
مثال لا للاحتراز عن غير المستقيمة وهى المستديرة والخط
المستقيم هو الذى لا يمكن تلاقى طرفيه والمستدير هو الذى
يمكن تلاقى طرفيه كالقوس   ولا اختصاص للاكوان
فى العبارة

فى العبارة حذف والاصل ولا اختصاص لتخصيص الاكوان
الجواهر بالاحياز بالدلالة على العلم وهذا محط التضعيف
والحاصل ان الاكوان معنى من المعانى وحيـ فلا وجه لتخصيصها
بالدلالة على العلم دون غيرها من المعانى اذ جميع المعانى
تدل كذلك فالبياض والسواد مثلا من المعانى فيدل كل
واحد على العلم وذلك لان التخصيص بواحد من لوازم ه
الارادة والارادة مستلزمة للعلم والحاصل انهم قالوا ان
الدليل على ثبوت العالمية له تعالى الاحكام فظاهرهم انه
هو الدال فقط مع انه ليس كذلك لان جميع المعانى تدل ايض
لان تخصيص الجوهر بهذا المعنى دون غيره فرع الارادة و
هى مستلزمة للعلم وحيـ فتخصيصهم الاحكام بالدلالة لا
وجه له على ان الاحكام فى حد ذاته لا يدل على العلم بل لانه
مستلزم للارادة وهى مستلزمة للعلم فهو كغيره لا يدل
الا بملاحظة الاختيار ولا دلالة له بذاته على المطلوب
وحيـ فالدليل فى الحقيقة على المطلوب وهو كونه عالما
انما هو الاختيار وهذا هو المشار له بقوله الش وانما
الكلام مع الخصم الخ اى ان الخصم الذى يمنع كونه عالما
يثبت له الاختيار بالاحكام وبغيره من الاختصاص بالمعانى
ونقول له هذا الاختيار هو الدليل فالدليل الاختيار لا ه
لا الاحكام فتامل   وانما الكلام مع الخصم اى وانما الدليل
الذى يقال للخصم وقوله بعد كونه صانعا مختارا اى بعد
ثبوت ذلك له وتسليمه اياه وقوله والاختيار الخ هذا
هو الكلام الذى يقال له   لا نسلم رجوعه الى مجرد تخصيص

الجواهر الخ فى الكلام حذف اى لانسلم رجوعه الى مجرد تخصيص
الاكوان الجواهر باكوان اى باحياز وانما احتجنا لتقدير ذلك
وتفسير الاكوان الاخيرة بالاحياز لاجل ان نوافق مامر عن
الامام لانه يقول كما مر ان الاحكام عبارة عن تخصيص الاكوان
الجواهر بحيزاتها واما لو بقيناه على ظاهره لكان مخالفا له
ولا يحسن الرد فتامل بل يرجع الى الاختصاص بالاكوان
اى بل يرجع الى اختصاص الجواهر باكوان اى حيزات مثل
ما يقوم الامام والى اختصاصه بكيفية خاصة اى صفات
واعراض خاصة فقوله وضرب الخ عطف تفسير اى واذا
كان الاحكام يرجع الى حصول الجوهر فى هذا المكان دون
غيره من الجواهر والى كونه ابيض او اسود والى كون البياض
تام او غير تام الى غير ذلك كان دالا بذاته على ثبوت العالمية
للصانع ان هذه الامور ادل دليل على ثبوت العلم للصانع
ذلك الجوهر من غير التفات للارادة الا ترى انك اذا رايت
بساطا منقوشا نقشا عظيما تستدل به على ان صانعه
عالم واذا رايت تاليفا عجيبا تستدل به على ان مولفه عالم
ولا تلتفت لارادته فاعتراض امام الحرمين على المتكلمين انما
جاء من قصر الاحكام على اختصاص الجواهر بالاحياز ونحن
نقول الاحكام ترجع للهيئة الاجتماعية ولا شك ان هذه
الهيئة الاجتماعية تدل فى حد ذاتها على العلم وح فيكون
لنا دليلان على كونه تعالى عالما الاحكام والاختيار فكل
واحد منهما فى حد ذاته دليل عليه ثم ان دلالة غير الاحكام
اى على العلم وقوله من وقوع الفعل بيان لغير الاحكام وحاصله

ان الفعل

ان الفعل مطلقا سواكان محكما او لا يدل على علم فاعله لان
وقوعه يستلزم الاختصاص باحدى المتقابلات الست
والتخصيص وهو القصد الى الشى بدون العلم به محال وح
فقد دل الفعل مطلقا على العلم لكن دلالة الاحكام احرى
واولى وان مبتدا بالثا المثلثة وبعدها باء موحدة
لجيم اى غير متفق لا يمنع من دلالة الاحكام عليه اى
على العلم لانه يدل على العلم بالضرورة اى فلا يحتاج لدليل
لان من المعلوم بالبداهة انه لا يحكم الفعل ويبرزه فى غاية
الكمال الا العالم الحكيم والاختيار يدل عليه اى على العلم
بالنظر اى بواسطة دليل سياتى فى الشرح واذا كان الاحكام
يدل على العلم بالضرورة صح ماذكر من ان الاحكام دليل
تام واندفع اعتراض امام الحرمين عليهم انتهى اى
الاعتراض وجوابه اوضح من الثانى اى لان الاول
يدل عليه بالبداهة وهذا يقتضى ان الثانى فيه وضوح
وهو كذلك لكن بعد الاستدلال ووجه الاستدلال
الاضافة بيانية او انه اراد بوجه الاستدلال كيفيته
لا وجه الدليل وهو الحد الوسط الجامع بين طرفى المطلوب
على ما قررة الخ هكذا وقع فى بعض النسخ واتى الشارح
به دفعا لما يتوهم من ان هذا لم يقله ابن التلمسانى و
فى بعضها ما قرره باسقاط على فيكون ما قرره خبر المبتدا
الذى هو وجه الخ وانه بعد بفتح الهمزة بيان على تقدير
من وعليها فيكون قوله قد تقرر فيما مضى من تقرير ابن
التلمسانى وعلى النسخة الاولى يكون قوله انه قد تقرر

خبرا ان الله تعالى فاعل الخ هذا اشارة لقياسين صورتهما هكذا الله فاعل بالاختيار وكل من كان كذلك فهو قاصد لما يفعله ينتج الله تعالى قاصد لما يفعله ودليل الصغرى ما تقرر فيما مضى من البراهين القاطعة من انه فاعل بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبع ثم ناخذ هذه النتيجة ونجعلها صغرى لكبرى قياس فنقول الله قاصد لما يفعله وكل من كان كذلك فهو عالم به ينتج الله تعالى عالم بما يفعله وهو المطلوب ودليل الكبرى ان القصد الى الشى مع الجهل به محال والشارح ذكر القياس الاول وحذف الثانى وذكر دليل كبراه بقوله والقصد الى الشى مع الجهل به محال والفاعل بالاختيار ال للاستغراق وكل فاعل بالاختيار الخ لان كبرى الشكل الاول يجب ان تكون كلية قاصد الى ما يفعله ضمن قاصدا معنى متوجها فلذا عداه بالى والا فالقصد انما يتعدى لنفسه الا مع العلم بالمقصود اى الا مع كونه عالما بالمقصود وحاصل كلامه ان القصد من الله لا بد وان يكون مع العلم لا مع الاعتقاد او الظن او الشك او الوهم وان كان القصد من الحادث يوجد مع واحد من هذه الاربعة فقول الشارح وان كان يتصور اى القصد مع الفقد اى مع الاعتقاد والظن والوهم وترك الشارح الشك مع انه ياتى معه ايضا لانه لما ذكر ما هو اعلى منه وما هو ادنى منه علم المتوسط كذلك ولا يتصور القصد من الله الخ هذا جواب عما يقال حيث كان المحال قصد الشى مع الجهل به كان القصد الى الشى مع اعتقاده او ظنه او الشك فيه

اوتوهمه

اوتوهمه غير محال وحينئذ فلا تتم كبرى القياس الثانى القايلة وكل قاصد لفعله فهو عالم به وحاصل الجواب ان القصد من الله لا يتصور الا مع علمه بالمقصود لا مع اعتقاده له او ظنه له او شكه فيه او توهمه له على فرض قيام الاعتقاد والظن والشك والوهم به تعالى لانه على فرض قيام ذلك به لا يتصور تبعيه لما يعتقده او يظنه او يشك فيه او يتوهمه لاحتمال وقوع ذلك المعتقد او المظنون او المشكوك فيه او المتوهم على خلاف ما هو عليه فى الواقع ووقوع الشى على خلاف ما هو عليه فى الواقع نقص والنقص عليه تعالى محال فتعين ان يكون عالما بما يقصده بناء على ذلك الاحتمال اى احتمال المعتقد او الظن او الوهم اى على فرض ان يقوم بالرب تعالى ظن او وهم او شك ووقوع ذلك فاعل ليتصور واسم الاشارة عايد على المعتقد و المظنون او الموهوم اى انه لو فرض ان المولى معتقدا لامر او ظانا له او واهما له وقصده فلا يتصور ان يقع هذا الامر على خلاف ما هو عليه هذا ظاهر كلامه اى اننا اذا بنينا على قيام الشك له او مظنونا له او موهوما له فلا يتصور وقوع ذلك الشى على خلاف ما هو عليه وهو نقص اى لان عدم المطابقة نقص والنقص عليه تعالى محال فتعين الخ هذا التفريع غير مناسب لظاهر كلامه المتقدم لعدم الارتباط بين المفرع والمفرع عليه فصواب قوله على ذلك الاحتمال ان يقول فبان على ذلك لاحتمال وقوع ذلك الخ فيانى باللام

اى لان اعتقاد او الوهم [illegible]

بالنتيجة موثر فيه والربط عقلي لامتناع تخلف المعلول عن علته
المؤثرة اذا علمت هذا فمقابلة هذا القول للقول الثاني باعتبار
ان القول الاول يقولان ان العلمين مخلوقان لله تعالى وهذا
يقولان العلم بالنظر مخلوق للعبد اثرت فيه قدرته والعلم
بالنتيجة اثر فيه العلم بالنظر بطريق العلة ومقابلته لمذهب
المعتزلة باعتبار رايهم وان قالوا ان العلم بالنظر ينشا عنه العلم
بالنتيجة لكن لا يقولون انه علة فيه كما تقول الحكما قوله بمعنى
ان النظر علة اثرت في معلولها الذي هو العلم بالنتيجة د
فان قلت ان العلة عندهم يجب مقارنتها للمعلول في الزمان
مع ان النظر سابق على العلم بالنتيجة واجيب بان العلة
المؤثرة في العلم بالنتيجة هو التصديق بمقدمتي الدليل
لا نفس الدليل ولا شك ان ذلك التصديق مقارن له
للتصديق بالنتيجة اذا علمت هذا فقول الشارح بمعنى ان النظر
الخ فيه حذف مضاف اي بمعنى ان التصديق بالنظر علة الخ
فتامل قوله هو الصحيح الاولى ان يقول هو الاصح لاجل
ان يفيد ان قول الاشعري ايضا صحيح اذ تعبيره بصحيح
يفيد ان كلام الاشعري فاسد مع انه صحيح ايضا قوله واستثنوا
من ذلك النظر التذكري اعلم ان الانظار ثلاثة تذكري وهو
الذي تقدم للنفس ادراكه واسترجعته بعد نسيانه
وذكري وهو الذي تقدم لها ادراكه ثم غفلت عنه ولم تنسه
واتاها من غير استرجاع وابتدائي وهو الذي لم يتقدم
للنفس ادراكه فوافقوا امام الحرمين في الاولين وقالوا
انهما مخلوقان لله والتلازم الواقع بين العلم بذلك

النظر

النظر والعلم بنتيجته عقلي دون من الاخير فانهم قالوا انه
حاصل بقدرة العبد وتولد عنه العلم بنتيجته والربط بينه
وبين العلم بنتيجته عادي لكن قد يقال لهم ان مقتضى كون
التذكري حصل له نسيان ولم يرجع الا بما ثان انه كالابتدائي
واجاب اليوسي بانهم لم يجعلوه تولديا نظرا لكونه تولد اولا
فلا يتولد ثانيا وفيه ان هذا لا ينتج كون التلازم عقليا
لجواز كونه عاديا قوله فقالوا فيه بقول الامام اي امام الحرمين
هذا هو المراد بالامام هنا وان كان المنصرف له لفظ الامام
عند الاطلاق في هذا الفن الفخر الرازي وانما اطلق هنا على
امام الحرمين لفظ الامام لانه قد تقدم ذكره قريبا قوله الضروري
وصف كاشف للذكري ومعنى كونه ضروريا انه يحصل للنفس
اي بغتة بدون اعمال فكر قوله اصل التولد الاضافة للبيان
وقوله على سبيل التاثير اي واما القول بالتعليل او التولد
لا على سبيل التاثير بل بمعنى الربط العادي او الشرعي فليس
ذلك باطلا بل هو صحيح كقولهم العلة في حرمة الخمر اسكارها
والعلة في احتراق الشيء مماسة النار له وكذا لو قيل احراق
الثوب متولد من مماسة النار له وحرمة الخمر متولدة من اسكارها
فلا مانع منه بالمعنى الذي قلناه فقد علمت ان قول الشارح
على سبيل التاثير راجع لكل من التولد والتعليل فمفهومه
ان التولد والتعليل لا على سبيل التاثير لا يكون باطلا
نعم جرت العادة انهم لا يعبرون بالتولد بمعنى الربط اي
التسبب بخلاف العلة فان التعبير بها عن الربط والتسبب
العادي والشرعي كثير فتامل قوله واما مذهب الحنفية عطف

التعليلية بدل ان اذ بذلك يحصل الارتباط وقد وجد
ذلك فى بعض النسخ وهى ظاهرة وعليها ففاعل يتصور
ضمير يعود على القصد وقوله بنا على ذلك اى على قيام
الظن والشك والوهم به اى على فرض قيام ذلك به وقوله
لاحتمال الخ علة لقوله فلا يتصور المفرع على قوله ولا يتصور
القصد من الله الا مع العلم وقوله لاحتمال وقوع ذلك اى
الامر المظنون او المشكوك فيه او الموهوم وفى بعض النسخ
لئلا يتصور من الله تعالى بناء على ذلك الاحتمال وقوع الخ
وهى ظاهرة ايض وعلى هذه النسخة يكون قوله لئلا يتصور
الخ علة لقوله ولا يتصور القصد من الله الا مع العلم تامل
فتعين ان يكون عالما اى بما يقصده الماهيات
المطلقات اى كالانسانية والحيوانية وحاصله ان الكلى
الطبيعى مثل الانسانية تحته افراد مثل زيد وعمرو لكن
اختلف فيه هل له فى وجود فى الخارج فى ضمن افراده
بمعنى ان زيدا مثلا متركب من الانسانية ومن التشخص
الخارجى بحيث تكون الماهية الانسانية جزا وقطعة
من زيد كالخيط بالنسبة للحصير وهو مذهب السعد
وقيل ان الماهيات لا وجود لها فى الخارج اصلا وانما
لها ثبوت فى الاذهان كغيرها من الامور الاعتبارية
وثبوت فى نفسها لم يقرب من الوجود الخارجى حتى تكون
من الاحوال وعلى هذا المعنى كون زيد فردا من افراد
الانسان انه يتصف بالانسانية كما يتصف بها غيره
وعلى هذا فالانسانية وصف لزيد لا قطعة منه فهى امر

اعتبارى

اعتبارى لا وجود له فى الخارج والا يلزم على ذلك ان الشئ
الواحد حل فى محلات متعددة فى آن واحد ويلزم عليه
الوصف بالضدين بل بالاضداد فى آن واحد وذلك باطل
فقول الشارح لا يمكن دخولها فى الوجود اى بان تكون جزاء
من التشخص فكلام الشارح مبنى على القول الاول اذ على الثانى
ليست داخلة فى الوجود وحاصل هذا الدليل الذى اشار
له الشارح ان الانسانية التى هى ماهية كلية لا يمكن ان تتصف
بالوجود الا بعد تخصيصها بزمان معين دون غيره من
الازمنة ولا يكون ذلك الا بعد العلم بهذا الزمن وبعد
تخصيصها بمحل كزيد مثلا ولا يكون ذلك الا بعد العلم
بزيد وبعد تخصيصها بالكيفية المخصوصة اى بالبياض
مثلا ولا يتاتى تخصيصها بالبياض الا بعد العلم بذلك
البياض وبعد تخصيصها بالوضع من كون الراس اعلى و
الرجلين اسفل ولا يتاتى تخصيصها بذلك الا بالعلم به
بذلك الوضع وهكذا فتخصيصها بما ذكر لازم للعلم
بما ذكر فيلزم من ذلك ان المولى يعلم الجزئيات خلافا
للفلاسفة الذين يقولون ان علمه تعالى لا يتعلق الا
بالماهيات الكلية وبالامور المجملة فالكوم الرمل مثلا
يعلمه مجملا ولا يعلم كم هو محتو على عدد من الرمل فعلمه
لا يتعلق عندهم بالجزئيات واستدلوا على ذلك بان الجزئيات
يعرض لها التغير فيلزم على ذلك تغير نفس صفة العلم
كما ياتى تحقيقه ومحله اراد به الفرد المركب من الماهية
ومن التشخص واراد بالكيفية الاعراض كالكون والعلم و

والجهل وغير ذلك واراد بالوضع الهيئة التي تعرض الجسم
باعتبار نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبتها الى الخارج
عنها من فوق وتحت واراد بالمقدار ما يقبل القسمة لذاته
من طول وعرض   امكن وقوعها على خلافه اى فالحيوان
المتصف بالوجود فى الانسان المتحقق فى زيد بجواز ان
يتحقق فى الحمار المتحقق فى حمار زيد بدلا عن الانسان
او فى مثله اى بان يتحقق فى زيد بدلا عن عمرو   لا كما يقوله
الفلاسفة اى بعضهم قوله لا يكون الا كليا اى الا متعلقا
بكلي ورد عليهم بانه لو كان لا يعلم الا الكليات للزم ان لا
يبرز للوجود شئ من هذا العالم لا كلي ولا جزئي اما الكلي
فلعدم صحة وجوده فى الخارج ضرورة تنافى الكلية والخارجية
واما الجزئي فلعدم علمه به على هذا الغرض والمشاهدة قاضية
ببطلان ذلك قوله وبيان ما ذكر اى فى المتن من قوله ولالم
تكن على ما انت عليه من دقائق الصنع الخ لا كما يوهمه ظاهر
العبارة من انه راجع للمقول فى الشرح فقط من امداد الاجزاء بما
يحفظ منافعها عليها فكانه يقول وبيان احتواء البدن على
مصنوعات دقيقة ومحاسن تعجز العقول عن الاحاطة بحكمها
واختصاص كل جزء منه بمنفعة وامداده بما يحفظ منفعته
عليه   على سبيل الاشارة اى على سبيل التفصيل اذ لا يعلم
جميع ما احتوى عليه البدن من المحاسن الا الله   حينئذ الانسان
مركب الخ اى وكذا غيره من سائر المركبات كالمعدن والنبات
والتركيب مما ذكر واجب على طريقة الاطباء وبعض الفلاسفة
وبعضهم يقول ان تركبها من الهيولى والصورة واما اهل

السنة

السنة فيقولون انها مركبة من جواهر فردة ويجوزون التركيب
من العناصر الاربعة المذكورة وانما خص بالذكر لانه بصدد بيان
ما احتوى عليه الانسان من الصنع والدقيق والمحاسن
ثم تفصلت الخ فيه نظر اذ المنفصل انما هو النطفة الا ان
يقال هذه النطفة ناشئة عن الاغذية بالنبات الناشئ
عن الامور الاربعة فكل شئ حدث بعد التركب من الامور
الاربعة فهو ناشئ عنها ولو بواسطة حوله ووضع اى خلق
وقوله لم يكن الخ ابتداء اى لم يوجد فكان تامة   من العضلات
جمع عضلة وهي عصب عليه لحم غليظ فعطف العصب عليه
من قبيل عطف العام على الخاص وقوله من العضلات بيان
للاقفال   وربطت اى العظام بها اى بالاعصاب و
هذا تفسير لقوله ضم بعضها الى بعض بمفاصل واقفال
بمفاصل واقفال المفاصل جمع مفصل ملتقى العظمين
والاقفال جمع قفل وهو العصب الكائن بين ملتقى العظمين
والاقفال جمع قفل   ولم يجعل اى الجسد عظما واحدا وقوله
لانه اى الحال والشان يكون اى الجسد على الغرض المذكور
لا تحرك اى التحرك المخصوص والا فالخشبة تتحرك   ولو
كان اقوى الخ المناسب لقوله على مقدار مخصوص ان يقول
ولو كان اعظم او اكثر مما هو عليه وان كان العصب يناسبه
القوة من جهة المعنى وكذا الحكم لو كان اضعف مما هو عليه
وكان المناسب ان يتعرض له ايضا   ليرطب اى بسبب
رطوبته وقوله يبس العظام من اضافة الصفة للموصوف
اى العظام اليابسة الشديدة وقوله ولتقوى الخ تعبير

لما قبله فالمراد بترطيب العظام اليابسة برطوبة المخ
تقويتها بها والحاصل انه انما خلق المخ في العظام في غاية
الرطوبة لاجل ان يربط العظام الشديدة اليابسة اى يقويها
برطوبته كما ان الجلد اليابس والخشب يتقوى بالادهان
بنحو زيت وعباه بالتخفيف والهمز او بالتشديد بدون
همز اى سواه على العظام وشديدها اى شديد الوضع
لحالية التي بين العظام واعتدلت هيئة الجسد به
مقتضى الظاهر ان يقول هيئته به لكنه اظهر للايضاح
جداول اى مجادى اى محلات للجري لجريان الغذا
فيها الى اركان الجسد الغذا بكسر الغين والمد ما به قوام
الجسم ثم ان كلام الش يفيد ان المتغذى انما هو اركان الجسد
اى اعمدته وهي العظام والعروق واسطة في غذائها
وهو يعارض ما بعده من ان المتغذى هو العروق وهذا
هو الظاهر حائرا اى غليظا ثخينا لكان قشرا
اى لكان اللحم متقشرا اى ظاهرا من غير ساتر في بعض
المواضع متعلق بكساه وذلك البعض كالراس واللحية
وما لم يكن فيه شعر اى كالظهر والبطن ليتم الانتفاع
به اى لانه تخرج منه الابخرة المحبوسة في البدن ولو كانت
اصوله مغروزة في العظم لم يتم الانتفاع ببقائه لم
يهنه عيش اى لم يتهن ولم يرح في معيشته لم يحصل له
من التالم بنخس رواس الشعر والسقط بفتحتين
ما يسقط بمعنى الساقط او المسقوط طبقا واحدا
اى كالمنسوج لينظر من خلالها اللام للعاقبة

في ارجا

في ارجا الفم بالجيم اى نواحيه مطحن الارحا متعلق
بتسهيل والارحا بالحا المهملة بمعنى الاضراس اى ان تسهيل
الابتلاع بسبب طحن الاضراس تامل على بيبه هذا
تفسير لقوله كذلك فهو على حذف اى التفسيرية اى على
بيبه زلقا بفتح الزا المعجمة وكسر اللام اى رطبا طريا
احلى من كل حلو المراد بهذا الكلام لازمه وهو عدم
السامة من ذلك الما والا فالريق لا طعم له اصلا حتى
يتصف بالحلاوة تامل وفي العكاري ثانه جمع بين
احلى واعذب لان العذوبة اخص اذ هي حلاوة وشي
اخر انتهى والمراد بالشي الاخر البرودة وفي البيوسي
قوله احلا من كل حلو هذا بالنظر لاصله وقد يغيرها
الله بسبب مرض تحركه اللسان اى فيحج اللسان
بلا مونة في نسخة بلا معونة والمراد منهما واحد
اى بلا كلفة ولهذا اى ولاجل كون الغذا انما
يصير زلقا بمزجه بما العين النابعة في الفم لم يغص
على الحلق شي اى من الغذا حتى يتكلف اى فيتكلف
وهو تفريع على المنفي وهو علا الفم الجت اى منعت
احسن الخالقين اى احسن المقدرين اى الموجدين
على فرض ان هناك موجد لشي من الاشيا غيره
لكثرة لحزاى وانما احتيج لشد تلك الاطرف لكثرة
لخ وليحك بكسر اللام وفتح اليا بعدها اى لاجل
ان يحك بها اى بالاظفار في موضع الحاجة للحك
وهذا عطف على قوله لتشتد لخ ليتمكن لخ علة

لكونها ذات مفاصل الكنود اى شديد الكفر بنعمه له
حيث لم يشكره عليها وقليل اى وكل قليل فهو عطف
على عظم ثم هكذا كل عظم لا فيه ان كل واحد فيه له
حكمة خاصة تغنى قوله على هذه الحكمة الا ان تلاحظ له
النوعية فلا ينافى ان الحكمة مختلفة على هذه الحكمة
اى جار على جنس هذه الحكمة الملك المراد به الامور
المشاهدة بخلاف الملكوت فانه ما غاب عنا وقوله فى
الارض اى المتحقق فى الارض وكذا يقال فى قوله فى السموات
يسير تاكيد لقوله ترد وعرشها اى السموات التى
فى جهتها لخلق السموات الخ هذا ترقى لما هو اعلى من الانسان
المحتوى على تلك الحكم والاسرار والا لم يكن متصفا بما
انت عليه هذا اشارة لقياس استثنائى حذف منه
الاستثنائية وصدر الشرطية والاصل لو لم يكن حيا لما
اتصف بالاوصاف التى سبق وجوبها لكن عدم اتصافه
بها باطل لما مر من الادلة القاطعة فبطل المقدم وهو
لم يكن حيا فثبت نقيضه وهو انه حى وهو المطلوب
لم يكن بهذه الاوصاف يحتمل ان كان تامة وبهذه
ظرف لغو متعلق به والباء بمعنى على او انها للملابسة
ويحتمل ان تكون ناقصة والجار والمجرور متعلق بمحذوف
خبرها اى لم يكن متصفا بهذه الاوصاف ويحتمل ان تكون
الباء زائدة وكان تامة اى والا لم توجد هذه الاوصاف
والا لزم ما ذكر اجمل فى اللازم صونا للتلوث اللسان
بذكره او لظهوره مشروطة عقلا الخ اى لان كونه

قادرا

قادرا يستدعى كونه مريدا وكونه مريدا يستدعى كونه عالما
وكونه عالما صفة ادراك وضد كونه حيا ينافى كونه عالما
لان من اتصف بكونه ميتا يمتنع ان يتصف بالادراك
فلو قدر عدمه اى عدم الصانع وهذا اشارة لشرطية
القياس لوجوب انتفاع الخ وقد يقال انا لا نسلم انه
يلزم من تقدير عدم الصانع عدمها اذ عدمها انما يترتب
على عدم الصانع بالفعل لا على تقدير عدمه اللهم الا ان
يقال ان المراد بتقدير عدمه التقدير الوقوعى ثم ان هذا
الدليل الذى قرره الشارح يصح ان يقرر بالقياس الاقترانى
بان يقال الله تعالى عالم مريد قادر وكل من كان كذلك
فهو حى ينتج الله تعالى حى وسميعا وبصيرا ومتكلما
قدم السمع على البصر للاية الكريمة وقد اختلف هل السمع
افضل او البصر قولان وظاهر الاية حيث قدم السمع يدل
للاول وهذا خلاف فى السمع والبصر الحادثين واخر
صفة الكلام لطول الكلام عليها وقد جرت عادة المؤلفين
بتقديم ما قل الكلام فيه وتاخير ما فى الكلام عليه طول
والا لاتصف باضدادها الخ هذا اشارة لدليل وجوب
هذه الصفات الثلاثة له تعالى وحاصله ان تقول لو لم
يتصف المولى بهذه الصفات الثلاثة لاتصف باضدادها
لكن التالى باطل لان اتصافه تعالى باضدادها آفة
ونقص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج اتصافه تعالى
باضدادها محال فهما قياسان الاول منتج للمطلوب
والثانى اوتى به لبيان الاستثنائية فقول المص والا لا

تصف باضدادها هذه شرطية القياس الاول وحذف ثه
استثنائية واما قوله لكونه حيا فهو بيان للملازمة التى
فى الشرطية وقدم هذا البيان قبل تمام الشرطية للاهتمام
به وحاصل هذا البيان ان نقول الله تعالى حى والحى قابل
للاتصاف بهذه الصفات والقابل للشى لا يخلو عنه او
عن ضده وح يثبت الشرطية القايلة لو لم يتصف بهذه
الصفات لاتصف باضدادها واما قوله واضدادها
الخ الواو للتعليل وهذا اشارة للقياس الثانى الذى ثه
استدل بها على الاستثنائية المحذوفة وهذا الدليل اقترانى
من الشكل الاول بخلاف الاول فانه شرطى لاحتياجه
ح اى حين اذ لم يتصف بها واتصف بها وهذا دليل للكبرى
القايلة وهى عليه محال وتقريره ان يقال لو اتصف بالنقايص
لاحتاج لما يكمله لكن احتياجه باطل كيف يكون محتاجا و
هو الغنى على الاطلاق كيف وهو الغنى الخ اى كيف
يحتاج الى من يكمله وهذا استفهام افكارى بمعنى النفى
اى لكنه لا يحتاج لمن يكمله لانه الغنى الخ وقد استدل على
استحالة من يكمله بامرين اما دلالة الامر الاول عليها
وهو قوله وهو الغنى باطلاق فظاهر واما دلالة الامر
الثانى عليها وهو قوله المفتقر اليه كل ما سواه فلان افتقار
كل ما سواه اليه وعدم استغنا شى عنه ينافى احتياجه
لغيره لان كل حى الخ فى الكلام حذف اى يجب لصانعك
ان يكون سميعا بصيرا متكلما لانه حى وكل حى قابل للا
تصاف بهذه الصفات وكل حى قابل لصفة لا يخلو عنها

الخ

الخ فهذا البيان محتو على ثلاث مقدمات والمص اقتصر
على الاولى حيث قال لكونه حيا والش قد افاد المقدمة
الاخيرة وطوى المقدمة الثانية ايجازا اما المقدمة الاولى
فهى ظاهرة مما مر من الدليل على انه حى والمقدمة الثانية
المطوية فسياتى بيانها فى قوله ودليل ان كل حى الخ واما
بيان الثالثة فهو قوله لما عرفت الخ وهذا اعنى قوله لان
كل حى قابل لصفة لا يخلو الخ بيان للملازمة فى الدليل الاتى
اعنى قوله واذا لم يتصف الحى بكونه سميعا بصيرا متكلما
لزم ان يتصف باضدادها فكان المناسب تاخيره عنه
ثم انه لا مفهوم للحى فى كلامه بل كذلك غير الحى القابل ثه
لصفة لا يخلوا عنها او عن ضدها وانما ذكر الحى لمطابقته
للمقام الا الى مثلها او ضدها زيادة المثل غير مناسب
لما اتى به المص من الدليل لان المص جعل المرتب على الخلو من
الاتصاف بها الاتصاف بالضد لا بالمثل وقد يقال
ان الكلام فى المتن جار على صفاته تعالى ولا تعدد ولا
مثل لها فالخروج عنها انما يكون الى الضد بخلاف ما هنا
فان الكلام جار على الاوصاف عموما فالخروج عنها تارة
يكون الى الضد وتارة يكون الى المثل لما عرفت فيما سبق
اى عند شرح قوله وايضا لو نظرت الى تغير صفات العالم
وستعرفه فيما ياتى اى فى مبحث قدم الصفات
من استحالة الخ بيان لما عرفت وقوله عرو القابل
اى للشى وقوله عن جنس المقبول اى الصادق بالشى القابل
له ومثله وضده فالجسم القابل للبياض المخصوص يستحيل

عروه عنه وعن مثله وعن ضده   او اضدادها فيه ان الحي
اسقاط ذلك وذلك لان المقدمة الثانية المستدل عليها وكل
حي قابل للاتصاف بهذه الصفات وليس منها واضدادها
فهذا زيادة   وصحة اتصاف الاحيا بها لا يخفى ما في هذا
من المصادرة لان صحة اتصاف الاحيا بها هو بعينه نفس
المدعي وهو قبول كل حي للاتصاف بها وقد يقال المراد بالصحة
الصحة الفعلية اي الاتصاف بالفعل وهذا يغاير المدعي
الذي هو قبول الاتصاف فلا مصادرة حـ فقوله وصحة اتصاف
الاحيا بها اي وحصولها بالفعل للاحيا اي في الجملة لا لكل
فرد منهم تامل   او امر يلازم لحياة اي وان لم نطلع على هذا
الامر   وهي كونه اصم الخ فيه ان التضاد انما يكون بين
الامور الوجودية كالبصر والعمى والصمم والكلام والبكم و
الاكوان من الاعتباريات فلا تضاد بينهما الا ان يقال هو
ناظر لما يلزمها وهو الصمم والعمى فالضدية في المعنوية
باعتبار لازمها اعني المعاني والا فلا تضاد بين المعنوية
اصطلاحا   نقلا وعقلا الاولى حذف قوله نقلا لان
الكلام الان في الدليل العقلي   والحدوث والافتقار الخ
هذا مخالف لما في المتن لانه في المتن جعل الغنى دليلا على نفي
الاحتياج وهنا جعل الحدوث مستحيلا باعتبار ذاته
لا من حيث معارضته لوجود الغنى له   على الضرورة
اي بالضرورة والمراد بالضرورة الوجوب والا فهما نظريان
والمراد الضرورة بعد اقامة الادلة السابقة فتامل
ويلزم على تقرير الخ الاولى حذف تقدير لان ما ذكره من

اللازم

اللازم انما يترتب على اتصاف الخالق بالنقايص بالفعل
اضدادها بالجر بدل من الكمالات   مما لا يقبل اي مما لا
يقبله العقل ويحكم به والا فهو يتصور ويقدره
والتحقيق الاعتماد الخ اي والتحقيق في هذه الصفات الثلاثة
الاعتماد على الدليل السمعي لضعف الدليل العقلي السابق ثم
اشار الى وجه ضعفه بقوله لان ذاته الخ وحاصله ان قولهم
في دليل ثبوتها لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها ولو
اتصف باضدادها كان ناقصا ولو كان ناقصا لافتقر
لمن يكمله ولو افتقر كان حادثا والتالي باطل تمنع الملازمة
في الشرطية الاولى بان يقال قولكم لو لم يتصف بها لاتصف
باضدادها ممنوع لان ذاته لم تترق حتى يحكم عليها بالاتصاف
بالاضداد عند انتفا الاتصاف بها   حتى يحكم تفريع على
المنفي لا على النفي   عند عدمها اي عند عدم الاتصاف
بها   يعني الخ لما اقتضى قوله في المتن والتحقيق الاعتماد
الخ ضعف الدليل العقلي اخذ في بيان وجه ضعفه قبل
التكلم على الدليل السمعي فقال يعني الخ وحاصل هذا الدليل
العقلي الذي ذكره الش ووجه عليه المنع ان نقول ان هذه
الاوصاف كمالات في ذاتها وكل كمال يجب اتصاف الباري
به ينتج هذه الاوصاف يجب اتصاف الباري بها فقوله
من كون الخ بيان للدليل العقلي فقوله تلك الاوصاف
كمالات صغراه واما كبراه وهي كل كمال يجب اتصافه به
فهي مطوية للعلم بها واما قوله فيجب اتصافه بها فهو
اشارة للنتيجة فان قلت ان هذا الدليل الذي ذكره

الش ووجه عليه المنع غير الذى مر فى المتن لان هذا اقترانى
والذى فى المتن استثنائى قلت الدليل واحد عقلى والخلف
انما هو فى التعبير عنه بطريق الاقترانى او الاستثنائى ولا ضرر
فى الاختلاف بحسب العبارة والا لاتصف الخ هذا دليل
للمقدمة الثانية اعنى الكبرى لانه سند للنتيجة التى هى قوله فيجب
اتصافه بها اذ النتيجة دليلها الاول الذى انتجها وبعد الانتاج
انما يستدل على المقدمات اذا كانت نظرية لا على النتيجة
تامل ضعيف خبر ان من قوله ينبغى ان الاعتماد لانه
انما ثبت الخ هذا اشارة لوجه ضعفه ومحصله المناقشة
فى الكبرى اى لا نسلم ان كل كمال يجب اتصافه تعالى به الا
ترى الى اللذة فانها كمال فى ذاتها ولم يجب اتصافه بها
ويصح ان يكون مناقشة فى الصغرى لكن حينئذ يلتفت الى
كون تلك الاوصاف كمالات فى نفسها بل تعتبر الصغرى
على ان الاتصاف بها كمال وحينئذ فيقال لا نسلم ان الاتصاف
بها كمال مطلقا اذ لا يلزم من كون اتصاف الحادث بها
كمالا ان يكون اتصاف الغايب بها كذلك هذا ويحتمل ان
يكون قوله والا لاتصف باضدادها هذا هو الدليل
العقلى المتوجه عليه المنع وما قبله توطية له وهو قياس
استثنائى وهو عين ما ذكره المصنف هنا فتفسير هذا الدليل
بما تقدم اما فى الشرطية او فى الاستثنائية وعلى هذا الاحتمال
لا يكون هناك تغاير بين دليل المص والش لا فى المعنى ولا
فى العبارة وحاصل الدليل ان تقول لو لم يتصف بها
لاتصف باضدادها لكن التالى باطل اذ لو اتصف بها
كان

لكان ناقصا فيقال هذا الدليل ضعيف اذ لا نسلم الشرطية
لان هذه الاوصاف انما ثبت لها الكمال فى حق الشاهد او
يقال لا نسلم الملازمة لان ذاته لم تعرف حتى يحكم بانه لو لم
يتصف بها لاتصف باضدادها فى الشاهد اراد به
الحادث واراد بالغايب القديم والمص تبع ارباب الفن
فى اطلاق الغايب على الله وفيه ضرب من سوء الادب
الا ترى ان اللذة الخ هذا سند للمقدمة الثانية
وهى قوله ولا يلزم الخ ومعنى اللذة ادراك وقيل لما هو
عند المدرك كمال وخير والالم ادراك وقيل لما هو عند
المدرك آفة وشر ووجه كون اللذة والالم كمالا انه لا
يتصف بهما الا سالم الحواس من الافات وذلك كمال فى حقه
وذاته جل وعلا لم تعرف الواو للتعليل وهو سند
للطرف الاول من طرفى التعليل اعنى قوله لانه انما ثبت الخ
فان لم يرد وجب الوقف وذلك كصفة الادراك
فمنه اى من السمع وهو اوسع من الكتاب ولما كان اوسع
منه اتى بكاف التمثيل فيما بعد فقال وكقوله تعالى الخ دفعا
لما يتوهم من حصر السمع فى الامثلة المذكورة من طرف الكتاب
كذا قاله المكادى وفيه ان التوهم المذكور لا يتاتى بعد
تعبيره اولا بمنه فالحق ان الكاف لا حاجة اليها والحجاج
ابراهيم الخ يحتمل ان يكون مرفوعا عطفا على المبتدا الذى
هو قوله تعالى اننى معكما الخ وان يكون مجرورا عطفا على
مدخول الكاف وحاصل ذلك الاحتجاج ان قوله لم تعبد
الخ يشير الى قياس من الشكل الثانى تقريره الاله يسمع

ويبصر ومعبودك لا يسمع ولا يبصر ينتج الاله ليس معبودك
فلو كان معبوده كذلك اى يسمع ويبصر وقوله لم تتم
له اى لابراهيم حجة وقد قال تعالى الخ الواو للتعليل اى
لان الله تعالى قال الخ وهو علة لكون قول ابراهيم المذكور
احتجاجا اى انما كان كذلك لان الله قد اطلق عليه حجة و
يحتمل ان تكون للحال اى كيف لا تتم له الحجة والحال ان الله
قال الخ واذا ثبت اى من خارج لا مما تقدم واتى الش
بهذا تتميما للاستدلال فى المقام لا يتوقف عقلا اى
واما العادة فيقتضى توقف الاتصاف بهاتين الصفتين
على الاتصالات الجسمانية ومرجع الاتصالات الجسمانية
فى البصر الى انطباع الشعاع المنبعث من الحدقة فى المرئى
وعدم قرب المرئى جدا من الحدقة وعدم بعدها جدا
منها ومرجع الاتصالات الجسمانية فى السمع الى قرع
الهوا المتكيف بالصوت لمحل السمع وهو الصماخ و
الجسمانية نسبة لجسمان بمعنى الجسم ودل الخ عطف
على ثبت وقوله وجب الخ جواب اذا ولا محوج الخ
المناسب ان يقول فلا صحة للتاويل لان ما تقدم ينتج
عدم صحته لا عدم الحاجة اليه وقوله عقلا ولا سمعا
منصوبان على نزع الخافض اى ولا محوج فى العقل ولا
فى السمع الى التاويل او على التمييز وفى الكلام لف ونشر
مرتب فقوله عقلا راجع لقوله ثبت وقوله سمعا راجع
لقوله ودل النص اى لا محوج للتاويل من جهة العقل
لما ثبت الخ ولا من جهة السمع لدلالة النص الخ واشار

الش

بهذا الرد على الكعبى وابى الحسين البصرى من المعتزلة
حيث تاولا السميع بالعالم بالمسموعات والبصير بالعالم
بالمبصرات فردا السمع والبصر الى صفة العالم وحاصل
الرد عليهم انه لا محوج فى السمع ولا فى العقل لهذا
التاويل وبان تاويلهما بذلك مجاز ولا بد للمجاز من
قرينة ولا قرينة لا عقلا ولا سمعا فوجب جعلهما صفتين
زايدتين على العلم وهو المطلوب فان قيل المحوج الى
التاويل ايهام الاتصال الجسمانى المستحيل فى حقه تعالى
قلت الايهام يمنع من اطلاق اللفظ ان لم يرد به سمع
واما هنا فقد وردا فيطلقان على حقيقتهما واقتضا
وهما الاتصال الجسمانى عادى لا عقلى وحمل اللفظ
الخ هذا من باب اتباع الشئ بعد نفى المحوج الى التاويل
بما يقتضى منع التاويل فكان الش يقول على انا لو قطعنا
النظر عما تقدم من نفى الاحتياج الى التاويل فى العقل
والسمع نقول انه اذا حمل اللفظ على ذلك المعنى البعيد
كان مجازا والمجاز لا بد له من قرينة ولا قرينة على هذا
المعنى عقلا ولا سمعا وح فيكون هذا التاويل باطلا
لما فيه من اثبات المشروط وهو المجاز بدون شرطه
وهو القرينة متى كان ظاهره جايزا اى جايزا
عقلا كروية المومنين لله فى الاخرة وقوله الا ان يدل
دليل اى عقلى وهذا استثنا منقطع اى لكن ان دل
الخ واتى الش بقوله وهكذا الخ لكمال الفايدة الجمع
الانبيا والرسل اما اجماع الرسل فلان كل رسول كان

يخبر قومه بان الله متكلم واما اجماع الانبيا فانهم وان كانوا
غير مامورين بالتبليغ الا انه قد يخبر الناس بذلك تبرعا
منه او ان اجماع الانبيا مستفاد من قول الرسل ان الانبيا
اجمعوا على ذلك وبهذا اندفع ما يقال ان اجماع المرسلين
ظاهر لانهم مامورون بالتبليغ فحكاية الاجماع عنهم اى
النقل ظاهر واما حكاية الاجماع عن الانبيا فمشكل لانهم
لم يومروا بالتبليغ حتى يستفاد ذلك منهم كالرسل
وقد اجمع المسلمون ايضا اى كما اجمع الانبيا والرسل لان
اجماع الرسل مستتبع على المسلمين وقد يقال انه لما وقع
الخلاف بين المسلمين فى تفسير الكلام ربما يتوهم ان بعضهم
لم يقل بالكلام فاتى بذلك دفعا لهذا التوهم واستدل
الشارح على الكلام بالاجماع فقط مع ان فى الكتاب والسنة
ما يدل لذلك ايضا كقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما
وكقوله تعالى انى اصطفيتك على الناس برسالاتى و
بكلامى لان الخصم لا سبيل له فى الخدش فى الاجماع بخلاف
غيره فانه يؤوله ويخرجه عن ظاهره فى الجملة اغناك
بذلك لاجل قوله بعد ذلك وان اختلفوا الخ وحاصل ما
وقع من الخلاف انه قيل ان المولى متكلم بكلام قديم نفسى
وهو مذهب اهل السنة وقيل بالالفاظ قديمة وهو لبعض
الحنابلة وقيل بالفاظ حادثة وهو للفلاسفة وقيل
معنى كونه متكلما انه خالق للكلام وهو للمعتزلة فالاقوال
اربعة وقوله الشارح وان اختلفوا فى تفسير الكلام الاولى ان يقول
فى تفسير كونه متكلما لان الكلام فيه فان قيل الخ

حاصل

حاصله ان كونه متكلما ماخوذ من قول الرسول ودلالة
قول الرسول متوقفة على الصدق والصدق متوقف
على المعجزة والمعجزة لا تثبت الا بعد ثبوت كونه تعالى متكلما
وذلك لان المعجزة تدل على ان الله تعالى قال صدق عبدى
فى كل ما يبلغ عنى وحينئذ فآل الامر الى ان المعجزة متوقفة
على كونه متكلما وحينئذ فلا يصح اثبات كونه متكلما بالسمع
المتوقف ثبوته على المعجزة المتوقفة على كونه متكلما والا
لزم الدور لا يقال اى على كونه متكلما ما لم يثبت
صدقه اى الرسول وقضية كلامه انه يقال له رسول
مع انتفا الصدق وليس كذلك وقد يجاب عن ذلك
بانه اطلق عليه اسم الرسول نظرا للمال او بحسب
دعواه والمعجزة لا تثبت الخ هذه المقضية غير
جلية وهى روح الايراد فلذا اثبتها بالسند فقال فان
دلالة المعجزة الخ وقوله فان دلالة المعجزة من اضافة
الصفة للموصوف اى فان المعجزة الدالة على الصدق
صدقت او انت رسولى او لحكاية الخلاف فالاول
مبنى على ان خطاب الله الرسول بالرسالة من قبيل
الاخبار والثانى مبنى على انه من قبيل الانشا فان
دلالة المعجزة تنزل منزلة الخ الاولى ان يقول فان المعجزة
تدل على ان الله قال بالفعل صدقه لاجل ان يتاتى الدور
اذ لا يتاتى الدور الا بملاحظة ذلك واما على ظاهر العبارة
من كونها تنزل منزلة قول الله صدقت فلا يكون هناك
دور اصلا ولا يكون الاشكال قويا بل لا اشكال فى

اصله واعلم ان هذا السؤال مبنى على القول بان دلالة
المعجزة على الصدق وضعية لا على القول بان دلالتها عليه
عقلية او عادية وسيأتى تحقيقها   فالم يثبت الخ ما مصدرية
ظرفية والكلام فاعل والصدق بمعنى الصادق وصف
للكلام اى مدة عدم ثبوت الكلام الصادق لله لم يكن
مصدقا لرسوله وهذا متفرع على قوله فان دلالة المعجزة
الخ وهذا مما ينفى التصويب الذى قلناه فى قوله فان
دلالة المعجزة بمنزلة الخ اذ لا يتفرع عليه الا اذا كان مصوبا
بمثل ما قلناه والا فيصح التفريع لان التنزيل يكون
فى الدلالة ولا يتفرع عليه ما ذكر فتأمل   فلو اثبتنا
الكلام الخ الاولى فلو اثبتنا كونه متكلما لان الكلام فى المتنوع
لا فى المعانى   لدار اى لتوقف السمع على الكلام
قلت الخ حاصله انا لا نسلم ان المعجزة لا تثبت ما لم يثبت
كونه متكلما بل ثبوت المعجزة لا يتوقف على ذلك وح فلا
يلزم الدور على اثبات كونه متكلما بالسمع ومما يوضح لك
عدم توقف الصدق على كونه متكلما ان الشخص اذا اتى
لجماعة وقال لهم انا ارسلنى لكم هذا الملك الحاضر وقال لهم
قل لهم يفعلوا كذا فقالوا والله لا نصدق انك رسوله فقال
ذلك الشخص يا ايها الملك ان كنت صادقا فى دعواى انى
رسولك لهم فقم من مكانك واجلس فى محل اخر ففعل الملك
ذلك فلا شك ان هذا الفعل من الملك يدل على صدق
ذلك الشخص فى دعواه انه رسوله وان لم يحصل من الملك
تكلم اصلا   الذى التمسه الاول طلبه   فيعلم الخ الاولى

اسقاط

اسقاط الفاء لان خبران من قوله ان من ادعى الخ كما ان
المناسب ايضا التعبير بصيغة الماضى اى فقد علم الخ
وان كان فيهم الخ اى وان كان فى الحاضرين من ينفى كلامه
النفسى اى عن الملك قيد بذلك نظرا للمقام اعنى كلام
البارى والا كان المناسب ان يقول وان كان فيهم من
ينفى الكلام عنه اصلا بان كان ابكم او يقول وان لم
يحصل منه تكلم اصلا   ويكفى فى العلم الخ هذا يدل على ان
دلالة المعجزة على الصدق عقلية وانت خبير بان السؤال
مبنى على انها وضعية اى على تصديق الله للرسول وهما
قولان والحاصل ان ايجاد الله العبد فى زمن كذا على صفة
كذا يدل عقلا على ارادة الله ايجاده ووقوعه على هذه
الحالة فكذلك ايجاد الله الخارق يدل عقلا على تصديقه
تعالى لذلك الرسول هذا كلامه وفيه نظر اذ ايجاد الله
الخارق انما يدل عقلا على ارادة وجوده لا على تصديقه
للرسول ولهذا ضعفوا القول بان دلالة المعجزة على
الصدق عقلية   وقولهم ان المعجزة الخ هذا شروع
فى ابطال السند الواقع فى السؤال الذى استدل به المعترض
وحاصله ان قولهم المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق
عبدى ليس المراد ان المعجزة دلت على ان الله قال ذلك
بالفعل كما فهم المعترض وجعل هذا القول مسندا بل
معنى كلامهم انها تنزل منزلة قول موضوع دال على انه
صادق مثل صدق عبدى وح فلا يأتى الدور والحاصل
ان هنا الكلام وهو المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق

على محذوف اى وما ذكر من ان النظر يفيد العلم مطلقا فى الالهيات
وغيرها هو مذهب اهل السنة واما الخ وحاصله ان العقلا
قد اضطربوا فى افادة النظر العلم قيل انه يفيده مطلقا وهو
مذهب جمهور المحققين وقيل لا مطلقا وهو مذهب السمنية
وقيل بالتفصيل فيفيده فى غير الالهيات وهو ما لا تعلق
لها بالاله ولا يفيده فيها وهو مذهب المهندسين والسمنية
قال العكارى بضم السين وفتح الميم نسبة الى سمن كعمر
اسم صنم طايفة من الاوايل انكروا افادة النظر العلم وزعموا
ان طريق افادته الحواس السمع والبصر الخ وقيل السمنية
كمرنية قوم فى الهند دهريون قايلون بالتناسخ اى
يقولون ان الحيوان اذا مات وخرجت روحه تنتقل الى
جسم اخر اشرف من الاول او ادنى وهكذا ولا جنة ولا نار و
ذكر السيد فى شرح المواقف انهم نسبة الى سومات اسم صنم كانوا
يعبدونه قوله المانعين افادة النظر اى المانعين افادة
النظر العلم وقوله مطلقا اى فى الالهيات وغيرها واما
افادته للظن فلا يمنعونها قوله والمهندسين جمع مهندس
اى اصحاب الهندسة وهى علم يعرف به خواص المقادير اعنى
الخط والسطح والجسم التعليمى وفايدته معرفة كمية
مقادير الاشيا قوله المانعين افادته اى افادة النظر العلم
فى الالهيات اى انهم يقولون ان النظر لا يفيد العلم بثبوت
صفات الله واما افادته الظن بها فلا يمنعونه وهم
كما قالوا ثبوت الوجود لله وبقية الصفات لا يعلم بالحواس
وانما تعلم بالنظر وهم منكرون افادة النظر للعلم بالالهيات

قوله

قوله فلا يخفى فسادها اى يكون ذلك الفساد ضروريا واذا كان
ضروريا فلا يحتاج لاقامة دليل عليه فقوله وضرورة الخ
تنبيه على ذلك لا دليل اذ الضروريات قد ينبه عليها
ازالة لما فى بعض الاذهان من الخفا قوله وضرورة العلم الواو
بمنزلة لام التعليل واضافة ضرورة للعلم من اضافة الصفة
للموصوف اى لان العلم الضرورى الخ وهو تعليل لعدم خفا
فساد القول بان النظر لا يفيد العلم مطلقا او فى الالهيات
فقط وقوله بافادته اى النظر من اضافة المصدر لفاعله
والمفعول محذوف والاصل لان العلم الضرورى بافادة النظر
العلم وقوله استفادة بالرفع نعت للضرورة وقوله من
التجربة اى من تجربة النظر اى لانا جربنا النظر مرارا فوجدناه
يفيد العلم ولا شك ان العلم المستفاد من التجربة ضرورى
اى وانما كان فساد هذين المذهبين لا يخفى لحصول علمنا علما
ضروريا ضرورية طريقها التجربة لا الحواس ولا الاخبار
بان النظر يفيد العلم ووجود العلم الضرورى بافادة
النظر العلم كاف فى الرد عليهما لان من انكر الامر الضرورى
لا يلتفت اليه بل ينزل منزلة العدم قوله لا يقال الخ هذا
وارد على كون العلم بافادة النظر العلم ضروريا وتقرير
ذلك الاعتراض ان يقال لا نسلم ان ذلك العلم ضرورى
اذ لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلا لكن التالى
باطل لان العقلا قد اختلفوا فيه فكذا المقدم قوله
وهذا اى العلم بافادة النظر العلم قوله لانا نقول الخ هذا
منع للشرطية وحاصله انا لا نسلم ان كل ضرورى لا يقع

لعلها العدم

عبدى الخ هذا كلام الاية فغهمه المعترض على وجه ليس
بصواب واستشكل فغهم ان معناه انها تدل على قول
من الله حاصل بالفعل وهو صدق عبدى الخ وهذا
الفهم ليس بصواب بل معناه انها تنزل منزلة قول دال
على انه صادق فقول الش تنزل منزلة الموضعة على قول
على زايدة والمواضعة بمعنى الوضع وفى الكلام قلب
اى ولكن تنزل منزلة قول موضوع يدل على ارادة ذلك
اى التصديق وكان على الش ان ياتى بهذا قوله انه سوال
قوى فكان يقول قلت قال ابن التلمسانى انه سوال
قوى وجوابه ان معنى كون المعجزة تنزل منزلة قول
الله الخ انها تنزل منزلة قول موضوع دال على ارادة
ذلك التصديق وح فلا ياتى الدور وليس المراد ان
المعجزة تدل على ان الله وقع منه قول حاصل صدق
عبدى الخ حتى ياتى الدور كما فهم المعترض الا ترى انه من
ادعى الخ فكان يجعل قوله ان من ادعى الخ سند الجواب
فتامل على ارادة ذلك اى التصديق كما يدل
بعض الاشارة على ذلك اى التصديق وذلك كما لو قلت
ان فلانا قال لى افعل كذا فكذبك زيد فقلت للذى
نقلت عنه هل قلت لى كذا او لا فاشار لك براسه
فتلك الاشارة تنزل منزلة قوله نعم او لا سوا كان ذلك
المشير ياتى منه الكلام او لا ياتى منه بان كان ابكم ولا
تدل على انه قال فى الجواب نعم او لا بالفعل فاذا نزلة
الاشارة منزلة ذلك كان المشير متكلما او لا فكذلك

المعجزة

المعجزة والكلام المستدل على ثبوته لله بالسمع اى
بالدليل السمعى فهذا امر زايد على السوال وجوابه فهو
كلام مستانف المتواضع عليها اى المتفق عليها
على وضعها والنزاع فيه اى فى اثباته لله وقوله
لا فى العبارة الخ اى وهى الالفاظ التى نقراها اذ لا خلاف
ان هذه العبارات حادثة ويقال لها كلام بمعنى انه خالق
لها والافعال كثيرا الخ هذا اشارة الى جواب ثان
منع لقوله فى السوال والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون
البارى متكلما وحاصله انا لا نسلم ذلك ولا نسلم انها
تنزل منزلة قول الله صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى
وذلك لان الافعال كثيرا ما تدل على ارادة بحسب العادة
وان لم توضع له والمعجزة من هذا القبيل فقد اجرى الله
عادته ان من ظهرت المعجزة على يديه لا يكون الا صادقا
فدلالتها على الصدق قطعية بحسب العادة وان كان
بحسب العقل يمكن تخلفه فهذا الاحتمال العقلى لا يضر فى
قطعنا بصدقه لان العادة تحكم بامتناع ذلك الاحتمال
ونظير ذلك انا نقطع بان جبل الجيوشى حجر نظرا
للعادة اذ الحجرية لازمة للجبل عادة ويمكن ان يكون
ذهبا بحسب العقل اذ لا يلزم على ذلك محال وهذا
الاحتمال العقلى لا يضر فى قطعنا بالحجرية لان العادة
تحكم بامتناع ذلك الاحتمال فقول الش والمعجزة كذلك
اى تدل على ارادة التصديق نظرا للعادة اى لعادة
الله مع من ظهرت المعجزة على يديه وهذا الجواب مبنى

على القول بان دلالة المعجز على الصدق عادية واشار له
بالجواب قبله فهو مبنى على انها عقلية والسوال مبنى على انها
وضعية فالمسالة فيها اقوال ثلاثة   وقد احتج الاستاذ
الحكم الخ ما للاستاذ من الدليلين العقليين على كونه
متكلما هنا ولم يجلبه فى مقام الدليل العقلى لان احدهما
يرد بما رد به الدليل العقلى السابق والاخر لا يرد به
فقيد التكلم عليهما هنا ليردهما معا ويرد ما يرد ان به
ولا يتم الملك الا نسب ولا يكمل الملك وقوله ولا يتم
الملك بفتح الميم وكسر اللام ويصح ضم الميم وسكون اللام
وتقرير هذا الدليل ان تقول الله ملك وكل ملك لا يكمل
ملكه الا بامر ونهى ينتج الله لا يكمل ملكه الا بامر ونهى
والامر والنهى من اقسام الكلام فيكون الله متكلما وهو
المطلوب وهذا دليل اول على انه متكلم والثانى اشار
له بقوله والجواز الخ وحاصله ان تقول لا شك ان الخلايق
مكلفون فهم متصفون بكونهم مامورين او منهيين و
كونهم مترددين بين كونهم مامورين او منهيين صفة
جايزة لا واجبة ولا مستحيلة وكل صفة جايزة لابد
ان تستند الى صفة لله تعالى قديمة والا لزم استحالة
ما علم جوازه وحينئذ يجب ان يكون كون الخلايق مامورين
او منهيين مستندا الى امر ونهى ثابت لله من الازل والامر
والنهى من اقسام الكلام فيكون الله متكلما وهو المطلوب
والجواز تردد الخلايق اى ان العقل يجوز كونهم
مترددين اى يحكم بجواز ذلك الكون لانه يحكم باستحالته

ولابوجوبه

ولابوجوبه واللام فى قوله والجواز بمعنى البا وفى بعض النسخ
وبجواز بالبا وهو عطف على قوله بانه سبحانه ملك وهذا
اشارة الى الدليل الثانى   بين امر مطاع ونهى متبع للامر
بالمتبع الممتثل اى المطاع وحينئذ فهو اما عبر اولا بمطاع وثانيا
بمتبع تفننا   وقال كل صفة الخ هذا من تتمة الدليل
واتى به بطريق الحكاية وان كان بينهم بدونها الذى هو قول
الاستاذ نظرا الى ان الاعتراض الاتى وارد على ذلك
كل صفة جايزة اى ومن جملتها كون الخلايق مترددين
بين امر مطاع الخ   لابد وان يستند الى صفة ازلية
اى لابد وان تكون متعلقة بصفة ازلية وهى هنا
امره ونهيه   والا استحال الخ اى والا تستند الصفة
الجايزة الى صفة واجبة بان لم تثبت الصفة الواجبة التى
تستند اليها الجايزة   استحال ما علم جوازه وهو هنا
كون الخلايق مترددين بين امر مطاع الخ وذلك انه لا يصح
كونهم مامورين او منهيين الا اذا وجد آمر وناهى ولا
يكون آمرا الا اذا حصل منه الامر ولا ناهيا الا اذا
حصل منه النهى واذا لم يوجد ذلك فلم يكونوا مامورين
ولا منهيين فعاد استحال ما علم جوازه وهو قلب للحقايق
للحقايق فتامل   فيجب اثباته لله تعالى هذا
نتيجة دليل الاستاذ   والطريقة الاولى الخ اى وهى
الاستدلال بان الله تعالى ملك الخ يرجع الى نفى النقايص
وذلك لان الملك اذا كان لا يامر ولا ينهى كان ابكم
والبكم نقصان فى حق الملك فيجب له الكلام الذى هو

كمالا فى حقه تعالى وقد عرفت اى من قوله سابقا
والتحقيق الاعتماد فى هذه الثلاثة على الدليل السمعى
وقوله ما فى الاستناد ما واقفة على الضعف اى وقد
عرفت تمام الضعف الذى فى الاستناد فى نفيها الى
العقل اى بل المعتمد الاستناد فى نفيها الى السمع
والاعتراض على الثانية اى على الطريق الثانى فى الاستدلال
وهذا الاعتراض وارد على قوله فيها وكل صفة جايزة
الخ وحاصل هذا الاعتراض انا لا نسلم ان كل صفة
جايزة لابد ان تستند الى صفة ازلية لله لجواز ان
يستند كونهم مامورين او منهيين الى امر ونهى من حادث
كالسلطان فيجوز تردد جميع الاقليم بين امر مطاع
ونهى متبع نظرا الى امر الملك ونهيه فقول الشارح ان يكون
هذا الجواز الخ فى الكلام حذف اى لا مانع من ان يكون
هذا الجواز المتعلق بتردد الخلايق الخ وقوله مستندا
الى صحة امر بعضنا الخ الاولى حذف صحة فان
قيل الخ هذا اعتراض على الجواب وحاصله انه لو جاز
استناد كونهم مامورين او منهيين الى امر ونهى من
حادث للزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل فبطل
ما استلزمه وهو جواز كون المستند اليه امر ونهى
من حادث فتعين ان يكون المستند اليه امر ونهى
ازليين وهو المطلوب فقول الشارح يلزم عليه اى على
استناد تردد الخلايق بين امر مطاع ونهى متبع الى
امر بعضنا لبعض وقول الشارح فان كان الغير مامورا

اى مباشرة

اى مباشرة او بواسطة او بوسايط قلنا الخ حاصل
هذا الجواب انه لا يلزم الدور الا لو كان يجب ان يكون كل
شخص امرا ومامورا ومعلوم انه لا يجب ان يكون كل
شخص امرا ومامورا حتى يلزم الدور او التسلسل بل يجوز
ان يكون البعض امرا فقط والبعض مامورا فقط وح
فيكفى فى صحة المنع ما سبق من انه يجوز ان يكون تردد
الخلايق بين امر مطاع ونهى متبع مستندا الى امر بعضنا
لبعض فقول الشارح اما مطلق الجواز اى المتحقق فى كون بعض
الاشخاص امرا فقط وبعضهم مامورا فقط وفى الكلام
حذف اى اما مطلق الجواز على الوجه المذكور فلا يلزم عليه
دور وح فيكفى فى صحته اى فى صحة المنع ما سبق من
استناد كون بعضنا مامورا الى امر بعض لا يقال تماثل
الاشخاص يوجب انه يجوز على كل منهما ما جاز على الاخر
فاى مخصص لبعضها بما لم يكن فى الاخر لانا نقول جايز
ان يخصص الله بارادته بعضها بان يكون امرا فقط وان
كان جايزا عقلا ان يكون مامورا ايضا ولا مانع من ذلك
واذا علمت هذا تعلم ان مراد الشارح بالجواز الجواز الوقوعى
بتخصيص الفاعل المختار فتامل واحتج الاستاد ح
ايضا الخ اعلم ان الكلام ينقسم الى امر ونهى وخبر وقد افاد
الاستاذ بالدليلين المتقدمين انه امر وناه واما كونه
مخبرا فلم يعلم مما سبق فافاد بهذا الدليل ذلك وحاصل
هذا الدليل ان تقول الله عالم وكل عالم يجد فى نفسه
حديثا مطابقا لمعلومه فالله يجد فى نفسه حديثا مطا

لمعلومه ولا معنى للكلام النفسي الخبري الا الحديث الذي
يجده الانسان في نفسه مطابقا لمعلومه فقول الشارح فان
كل عالم الخ هذه الكبرى وحذف الشارح صغرى الدليل
واعترضه شرف الدين الخ حاصل اعتراض شرف الدين
عليه ان قوله وكل عالم يجد في نفسه حديثا قضية كلية
تشملنا وتشمل الباري وهي مبنية على الوجدان اي
الامور الباطنية والخصم قد لا يساعد على اثباتها ولذا
قيل ان الوجدانيات لا تقوم بها حجة على الغير وح فيجوز
القدح فيها بان يقول الخصم انا عالم بكذا ولا اجد في نفسي
حديثا مطابقا له فلا تتم تلك القضية الكلية وانما تتم
الجزئية ومتى كانت كبرى الشكل الاول جزئية كان فاسد
النظام وايضا اخذ القضايا الكلية من المحسوسات او
من الوجدانيات يتوقف على استقرا تام لافراد موضوعها
بحيث توجد قضايا جزئية بعدد افراد موضوع تلك
الكلية بان يقول لك كل عالم انا عالم واجد في نفسي حديثا
مطابقا لما اعلم وهذا متعسر غاية التعسر وايضا
فحصول الحديث النفسي عند العالم المطابق لمعلومه
امر عادي ولا حكم للعوايد على الله تعالى لانه غايب
ولا قياس الغايب على الشاهد فقول الله بانه اي
الحال والشان وقوله من قضايا جزئية من بمعنى
البا وانه ضمن اثبات معنى اخذ او ان الجار والمجرور
متعلق بمحذوف حال اي ماخوذة من قضايا جزئية
وقوله وجدانية اي مبنية على الوجدان وقوله قد

لا تساعد

لا تساعد خبرات اي لا تساعد الخصم على تسليمه اي الاثبات
الخصم ولو قال على تسليمها اي الكلية كان اولى اي لان
للخصم ان يقول انا عالم ولا اجد في نفسي حديثا وهذا
اعتراض اول وقوله واخذ القضايا الخ اعتراض ثان وقوله
واخذ القضايا الكلية من المحسوسات اي كقولك كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فان هذه قضية
كلية ماخوذة من محسوسات لانك تقول الانسان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ والبغل كذلك والحمار
كذلك والفرس كذلك وهكذا فكل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ وقوله والوجدانية اي كما اذا قلت كل عالم
يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فان هذه قضية
كلية وجدانية ماخوذة من قضايا جزئية بان تقول
انا عالم بكذا واجد في نفسي حديثا مطابقا له وزيد يقول
كذلك وبكر يقول كذلك فكل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا
لمعلومه وقوله الا باستقرا عادات اي بان تستقرئ جميع
الافراد اي واستقرا جميع الافراد متعذر وعلى فرض حصوله
فلا نسلم ان صفات الله توخذ من القضايا العادية
لان احكام الله وصفاته لا تجري على العادات والشهيد
لم يلتفت الا لهذا الاخير ولم يلتفت للاول اعني تعذر استقرا
جميع الافراد فتامل قد لا تساعد الخصم على تسليمه
اي بان ينفي وجدانه وذلك بان يقول انا عالم بكذا ولا
اجد في نفسي حديثا مطابقا لذلك عادات اعم من ان
تكون وجدانية او حسية ولا يستغني الخ حاصله انه لم

من البحث السابق ان كونه سميعا بصيرا صفتان متعلقتان
مغايرتان لكونه عالما وذهب ابو القاسم الكعبي وابو
الحسين البصري من المعتزلة الى انهما يرجعان لكونه عالما
فاخذ المص في دفع ذلك القول بقوله ولا يستغنى الخ و
لغيرهما مذاهب اخر ذكرها الش لما نجده الخ سند لقوله
ولا يستغنى الخ وحاصله انه اذا اخبرك شخص بان زيدا الكائن
بالمحل الفلاني عالم ثم اجتمعت به فلا شك انه حصل لك علم
لم يحصل لك اولا من الاخبار وقوله ضرورة اى بالضرورة
اى بالبداهة واعلم ان هذا السند قضية كلية مبنية
على الوجدان لان المراد لان كل احد يجد من نفسه بالضرورة
فرقا بين علمه بالشئ الخ وحينئذ فيرد عليه بحث ابن التلمساني
السابق مع الاستاذ والعجب ان الش نقل بحث ابن التلمساني
ولم يرده واورد هذا السند المعترض والمعول عليه في
المقام سندا ما سبق قريبا من قوله واذا ثبت ان الاتصاف
بهاتين الصفتين الخ قبل اي قبل غيبته عنا
اعلم ان العقلاء اى من المسلمين ولو بحسب الظاهر هاتين
الصفتين اى كونه سميعا وكونه بصيرا الجبائي وابنه
فيه اشارة الى انه وابنه هاشم من اكابر المعتزلة ولذا
قال ومن تبعهم فهم من مجتهديهم والجبائي بضم الجيم وفتح
البا مشددة نسبة لجبا بالقصر قرية من اعمال خراسان
واسمه حسن ويكنى بابي علي وولده اسمه هاشم
شاهدا او غائبا اى سواء كان شاهدا اى مشاهدا لنا
او غائبا عنا هو الحي الذي الخ اى فقد فسروها بتفسير

مركب

مركب تركيبا توصيفيا وهذا اى التفسير بطرفيه باطل
فان الحياة الخ هذا اعتراض على التفسير بالنسبة له
للطرف الاول وحاصل الرد قياس من الشكل الثاني وهو ان
تقول الحياة ليست من الصفات المتعلقة باتفاق والسمع
والبصر من الصفات المتعلقة باتفاق ينتج الحياة ليست
السمع والبصر وتنعكس هذه النتيجة الى قولك السمع و
البصر ليسا الحياة وهو المطلوب فان الحياة الاولى
فان كونه حيا لان الكلام في المعنوية لا في المعاني
وسلب الافة الخ هذا اعتراض على الجزء الثاني وحاصله
قياس من الشكل الثاني وتقريره ان تقول سلب الافة و
السمع والبصر يتعلقان بغير محلهما ينتج سلب الافة غير
السمع والبصر وتنعكس النتيجة الى قولنا السمع والبصر
ليسا سلب الافة لا اختصاص له اى لا تعلق له بغير
محله وهو من سلبت عنه تلك الافة من سلبت عنه
الضمير المرفوع في سلبت عائد على الافة وفي بعض النسخ
سقوط تا التانيث فيكون المجرور نائبا عن الفاعل اى
من وقع السلب عنه او انه ذكر ضمير المونث المجازى و
ان كان قليلا ولان الانسان الخ اعتراض ثان على
الطرف الثاني من التفسير وحاصله ان تقول السمع
والبصر يحس بهما الانسان من نفسه وسلب الافة
لا يحس الانسان به من نفسه ينتج من الشكل الثاني ان
السمع والبصر غير سلب الافة فقول الش والعدم اى
وعدم الافة وقوله لا يحس اى لا يحس الانسان به من نفسه

[illegible] عند [illegible] السمع وهو [illegible] لا يتعلق بغير [illegible]

ولانه لوصح لخ هذا اعتراض على الطرفين معا فقوله
لوصح ذلك اى لوصح تفسير السمع والبصر بالحى الذى لا افة
به لصح ان يقال لخ اى لصح ان يفسر العالم والقادر
بالحى الذى لا افة به لانه لا فارق بين تلك الصفات
ولم يقولوا به اى بصحته ولم يقل الخصوم وهو
الجبائى وولده واتباعهما بصحته ان معنى الروية
الاضافة بيانية اى ان الروية التى هى البصر وقوله
تاثير الحدقة الاولى تاثير لحدقة بسبب ارتسام صورة
المبصر فيها فاذا نظرت الى زيد فانه يرتسم لا فى لحدقة
انما هو الصورة لا نفس زيد فاذا ارتسمت هذه الصورة
فى لحدقة حصل للحدقة تاثير فتاثير لحدقة هو نفس الروية
ان المدرك لنا اى بالروية وقوله نفس المثال
المنطبع اى المرتسم فى الحدقة اى فاذا وقع بصرى
عليك فلا ادرك الا مثالك اى صورتك التى ارتسمت
فى لحدقة ولا ادرك ذاتك وهو الشى لخ تفسير
للمثال المنطبع فى لحدقة وقوله المطابق لما فى الخارج
اى خارج الاعيان وهو المرئى الخالى عن المادة
صفة للشى اى ان المدرك هو المثال المنطبع هو
الشى المطابق لما فى الخارج الخالى عن المادة اى الخالص
فيها ضرورة ان مادة المرئى كالانسان والحجر لا يمكن
ارتسامها فى العين وانما ارتسم فيها مثال لهما خال
عن المادة فهو مجرد خيال مطابق لهما عنى ذلك
الشى الخارجى اى عين المبصر الخارجى الذى ارتسم مثاله

وصورته

وصورته فى الرطوبة اعنى ناظر العين وهذا القول
اقرب اذ لا دليل على الاول على انه مخالف للحس فانا جازمون
بانا نرى وندرك نفس الشى لا مثاله فى الرطوبة
الجليدية المراد بالرطوبة محل الروية من العين وهو
الناظر وقوله الجليدية اى الشبيهة بالجليد وهو
الثلج فى اللمعان المودية الى الحس المشترك اى
المودية للقوة الباصرة التى فى الحس المشترك والمراد
بالحس المشترك هنا الحس المشترك بين العينين فقط
بخلاف الاتى فانه مشترك بين الحواس الخمس الظاهرة
لان كل واحدة فيها تودع ما ادركته فيه ولكن المعهود
ان الحس المشترك واحد وهو ما ياتى واما تسمية العصبتين
المذكورتين بالحس المشترك فغير معروف وحاصل
ما فى المقام على ما هو الماخوذ من كلامهم ومن كلام الشارح
الاتى ان من نظر الى الشى ارتسم مثاله فى الرطوبة الجليدية
الكائنة فى الحدقتين وبواسطة ذلك الارتسام تشعر
القوة الباصرة المودعة فى العصبتين المجوفتين بذلك
الشى فتدركه على قول او تودية الى الحس المشترك والنفس
تدركه منه على قول اخر عقليتين اى عصبتين
صورة صليب هذا يقتضى تقاطعهما هكذا
وقيل انهما ليسا متقاطعين تقاطعا صليبيا بل على
صورة دالين هكذا فان الصوت اى
البسيط واشار للمركب بقوله وما تركب من الحروف
والاصوات واشار بقوله من الحروف لخ الى ان الصوت

المركب نوعان نوع مركب من الحروف وهو صوت الانسان كزيد
قايم وما هو مركب من غير الحروف بل من اصوات كنبيح الكلاب
ونعيق الغراب الخ وقوله من الحروف والاصوات اى دالة
الاصوات اذا صادفت الهوا اى اذا لاقت الهوا اى
لاقى الهوا المتكيف لها الهوا الراكد فى الصماخ وانما قدرنا
ذلك لان الصوت كيفيه قايمة بالهوا فهو عرض
الراكد هو المجاور وصفان للهوا فى اقصى الصماخ
اى فى داخله الممدودة عليه اى على اقصى الصماخ و
هذا تفسير للمفروشة الخ حصل فيه اى فى الصماخ
الممدود عليه العصبة او تؤديه الى الحس الخ اى
فهناك قولان قيل ان المدرك نفس تلك القوة المودعة
فى تلك العصبة والقول الثانى يقول ان تلك القوة
توصله للحس المشترك وليست مدركة له وقوله فتشعر
به اى بالطنين اى فتدركه وقوله او تؤديه عطف على
تشعر والنفس هى المدركة بواسطته اى على القول
الثانى واما على القول الاول المدرك هو القوة وليس
هناك حس كلوح الخ اى فكما ان الانسان اذا نظر
للوح ادرك ما فيه كذلك النفس تدرك ما فى الحس المشترك
والحاصل ان الحروف والاصوات كيفية قايمة بالهوا فاذا
خرج اللفظ من الانسان تكيفت قطعة من الهوا بذلك
اللفظ وخرقت الاهوية التى بين المتلفظ والسامع
الى ان تصادم اى تلاقى تلك القطعة بالهوا الهوا
الذى فى الصماخ فاذا صادمت الهوا الذى فى الصماخ

حصل

حصل طنين فتشعر بذلك الطنين القوة المودعة فى
الصماخ وتدركه على قول او ان تلك القوة تؤديه
الى الحس المشترك والنفس تدرك منه ذلك وكذا يقال
فى البصر والشم ايضا اى من ان المدرك هو نفس القوة
او هذه القوة تؤدى الى الحس المشترك والنفس تدرك
منه ذلك والقول الثانى هو التحقيق عندهم فالمدرك
للكليات والجزئيات على هذا القول انما هو النفس الا
انها تدرك الكليات بواسطة العقل والجزئيات
بواسطة الحواس وتاديتها لها للحس المشترك واما
على الاول فالمدرك للجزئيات الحواس والمدرك للكليات النفس
بواسطة العقل فتامل كلوح الخ افاد بهذا التشبيه
كيفية ادراك النفس لهذا الطنين بواسطة الحس المشترك
لا يتوقفان اى عقلا الا على وجود محل وذلك لانهما
عرضان وكل عرض لا بد له من محل يقوم به فغاية ما يقتضيان
محلا على العموم يقومان به ولا يستدعيان محلا مخصوصا
وقوله لا يتوقفان الا على وجود محل اى لا على اتصال
اشعة تخرج من الحدقة تتصل بالمرئى كما يقول المعتزلة ولا
على انطباع صورة المرئى فى الرطوبة الجليدية الكائنة فى
الحدقة كما يقول الفلاسفة ولا على مصادمة الهوا
المتكيف باللفظ للهوا الذى فى الصماخ كما يقول الفلاسفة
ايضا ان قلت اذا كان السمع والبصر ادراكين لزم ان
الادراك يحصل به الادراك الا ترى انه يقال زيد ادرك
بسمعه كذا والمولى ادرك بسمعه او ببصره كل موجود

وحصول الادراك بالادراك باطل لان الشي لا يحصل
بنفسه واجيب بانا نريد بالادراك الثانى الصفة
القايمة بالذات وبالادراك الاول الحدث اى كشف
الموجود وانضاحه اى زيد انضح له بالصفة القايمة
به المسماة بالسمع او بالبصر كذا وجه فقول الشارح عند اهل
السنة ادراكان اى صفتا ادراك اى صفتان يحصل
بها الادراك اى الكشف والانضاح فتامل
واختصاص الخ جواب عن سوال وارد على مذهب اهل
السنة وحاصله حيث كان الاستعداد ليس محلا مخصوصا
بل مطلق محل فلم اختصا ببعض المحلات دون بعض
وما وجه تحققهما عند بعض الامور دون بعض فقوله
ببعض الاشيا صادق بالمحل الذى فيه الادراك وبما
هو شرط فى الادراك ولذلك فرع على ذلك قوله فيه
او عنده فالاول ناظر للمحل والثانى ناظر للشرط
والحاصل ان كون السمع فى الاذن والبصر فى الناظر
امر عادى يجوز تخلفه فيجوز ان يخلق الله السمع او
البصر فى غير ذلك من المحلات كاليد والرجل وكذلك
كون الروية مشروطة بالمقابلة ونفى البعد جدا والقرب
جدا امر عادى يجوز تخلف ذلك بان نرى مع البعد جدا
او مع القرب جدا او نرى من غير مواجهة وتحتهم اى
على ان اختصاص بعض الاشيا يكون الادراك فيه او
عنده امر عادى ان قبول المحل كالاذن والناظر
وقوله للادراك اى الذى هو السمع والبصر وقوله نفسى

لذاى

لذاى لذلك المحل وانما كان القبول للادراك نفسيا له
للمحل لانه لو لم يكن نفسيا لاحتاج ذلك القبول الى قبول
اخر وهلم جرى يودى الى محال وهو الدور او التسلسل
وهما باطلان فما ادى اليهما وهو كون القبول ليس له
نفسيا للمحل باطل واذا بطل ان القبول ليس نفسيا
للمحل ثبت ان القبول امر نفسى للمحل واذا كان نفسيا
له فلا يحتاج لشرط كاشتراط المواجهة ونفى القرب
والبعد جدا اذ لو احتيج الى شرط للزم توقف الصفة
النفسية على شرط وهو باطل لان ما بالذات لا يحتاج له
لشرط لان الذات كافية فيه واذا بطل عدم الاحتياج
لشرط صح ما قلناه من ان اختصاص بعض الاشياء
بان الادراك يكون عنده امر عادى لا انه امر لا بد منه
هذا حاصل الدليل الا انه انما انتج بعض المدعى فتامل
وقد اعترض الامام اى الفخر الرازى اذ هو المراد منه
عند الاطلاق والرازى نسبة للرى بفتح الرا على
غير قياس وهى قرية من قرى العجم وهذا الاعتراض و
رده الامام على مذهب الفلاسفة والحاصل ان الفلا
قالوا ان الروية مشروطة بارتسام صورة المبصر
فى الحدقة فاعترض عليهم الامام ورد كلامهم واما
اهل السنة فهى عندهم ليست مشروطة بذلك فقوله
بسبب الانطباع اى مشروطة بانطباع صورة المرى
فى الحدقة انا نرى نصف كرة العالم يعنى نرى
الكثير مما ظهر لنا من فلك القمر هذا هو المراد

فكان المناسب للشارح تقديم كلام الامام بعد ذكر كلام الفلاسفة صح

وهذا الالزام لخ هذا ليس من كلام الامام بل هذا كلام
ابن التلمسانى قصده الاعتراض على الامام وكان على
الشارح ان يبين ذلك وحاصله ان الامام اعترض على الفلاسفة
بما ذكره الشارح فى كتابه المسمى بالمعالم فاعترض عليه ابن التلمسانى
فى شرحه لذلك الكتاب بما حاصله ان هذا الاعتراض منك
يا امام انما يتوجه على من يقول ان المدرك والمرئى هو
المثال المنطبع فى الحدقة لا نفس الذات الموجودة فى
الخارج وذلك لان مثال الشئ يجب مطابقته ومساواته
فى المساحة لذلك الشئ وانطباع الكبير فى الصغير محال
ولا يتوجه على صاحب القول الثانى الذى يقول ان المدرك
والمرئى نفس ما فى الخارج والمثال المنطبع انما هو
واسطة فى ذلك لان الواسطة فى الشئ لا يشترط فيها المساواة
له فالمثال حينئذ يكون صغيرا جدا وهو واسطة لروية
الكبير اى واذا كان كلام الامام انما يتوجه على بعض
الفلاسفة دون بعض فلا يتم كلامه لان ظاهر كلامه
انه الزام لجميعهم هذا حاصل كلام ابن التلمسانى والحق
ان كلام الامام الزام وارد على كل من القولين حتى لمن يقول
ان المرئى ما فى الخارج والمثال المنطبع انما هو وسيلة
لادراكه وذلك لان الشئ المدرك اذا كان عظيما كالجادية
لا يدرك عظمه الا بارتسام عظمه والا فلا يدرك عظمه
وارتسام عظمه باطل لما يلزم عليه من ارتسام العظيم
فى الصغير فتامل لا بالسنة عطف على من يقول
عدم روية الاطوال والعروض جمع طول وجمع عرض و

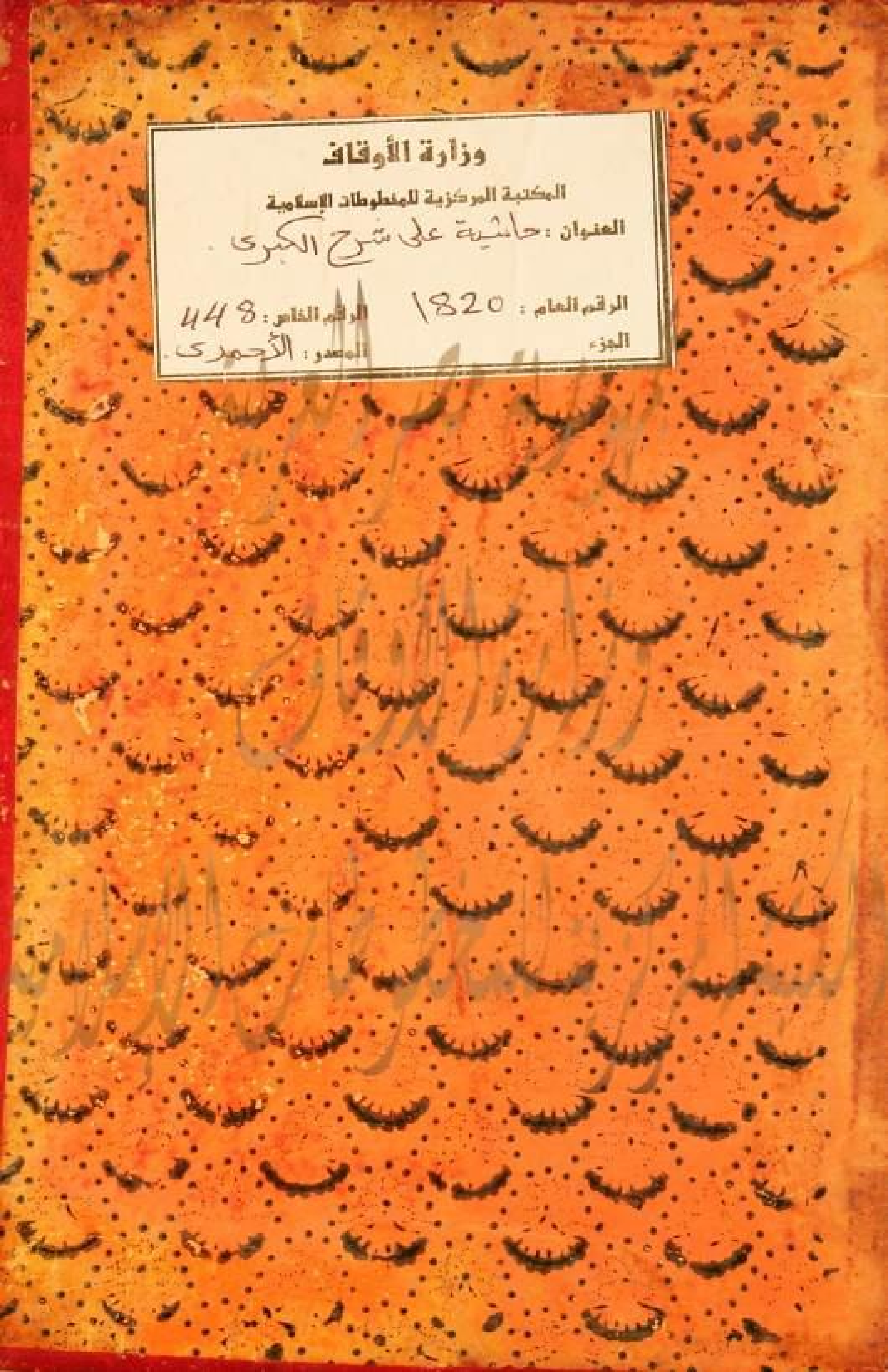
الطول

الطول والعرض نوعان من انواع الابعاد لان الابعاد
هى الطول والعرض والعمق والبعد المفروض اولا طول
والمفروض ثانيا عرض والمفروض ثالثا عمق لاستحالة
ارتسام لخ اى فاذا كان شئ طوله مائة ذراع وقلنا
ان الروية لا تحصل الا بسبب ارتسام روية صورة
المرئى فى الحدقة يلزم على ذلك ارتسام صورة مقدرة
بمائة ذراع فى الناظر الصغير جدا وهذا محال
هذه الابعاد المناسب للبعدين اعنى الطول والعرض
اذ الابعاد جمع بعد وهى الطول والعرض والعمق والعمق
لم يذكر اولا لان البحث انما يتاتى بالطول والعرض فقط
لان العمق وهو الثخن بعضه خلف بعض فهو مستور لا يرى
ولا ترتسم صورته الا ان يقال اطلق الجمع على ما فوق الواحد
فى نقطة الناظر الاضافة بيانية ان اراد به
الانطباع لخ اى ان اراد بقوله لاستحالة ارتسام هذه
الابعاد فى نقطة الناظر ارتسامها وانطباعها بكيفية
المنظم لخ فهو من معين ما قبله اى فيتعلق به
البحث المتعلق بما قبله بان يقال هذا الالزام انما ياتى
على من يقول ان المرئى نفس المثال لا على قول من يقول
ان المرئى ما فى الخارج وارتسام المثال واسطة
واذا اراد مطلق الانطباع اى وان اراد انطباعها وان
لم يكن بكيفية المنظم وقوله لان الناظر نقطة اى جوهر
فرد فلا امتداد له فيقال انما يمتنع لخ اى ان الامام ان
اراد ان مطلق الانطباع محال توجه بالتوجيه المتقدم

فنقول فى الرد عليه انما يمتنع ارتسام ما له امتداد لو كانت
النقطة اى الناظر كرة حقيقية بحيث اذا وضعت على سطح
لا تلاقى ذلك السطح الا بجوهر فرد منها اى ان الجوهر الفرد
منها يلاقى جوهرا فردا من ذلك السطح الا انه لم يقع التماس
الا بجوهر فرد من كل منهما اما لو قلنا ان الناظر منبسط
مع كونه مستديرا فلا مانع من ارتسام ما له امتداد
فى ذلك الناظر فقد جرت العادة بانطباع المثال
الصغير المطابقة هذا الكبير فيه فحصل كلام ابن التلمسانى
فى الرد على الامام وانت خبير بان هذا لا يصح ردا و
ذلك لانه اذا كان الامام يقول ان الناظر جوهر فرد
فيمتنع ارتسام ما له امتداد فيه فكيف يرد عليه بانه
يجوز ان يكون فيها انطباع اى انطباح انقطاع واتساع
مع انه اذا كان فيها انطباع كالبيضة كانت مركبة من
اجزاء لم تكن جوهرا فردا الا ان الجسم المنسطح هو الذى
اذا وضع على سطح لوقع التماس باكثر من جزء
لو كانت اى النقطة بمعنى الناظر بحيث لا تقابل
الخ هذا كالتفسير للكرة الحقيقية وقوله لا تقابل البسيط
اى الجوهر الفرد منها وقوله الانقطاع اى من السطح الذى
لو وضع عليه وقوله اما اذا كان فيها انطباع اى انقطاع
واتساع بحيث لو وضعت على سطح لكان يقع التماس
باكثر من جزء والزم الامام ايضا اى الزم الفلاسفة
فى السمع كما الزمهم فى البصر الخ وحاصله ان الفلاسفة قالوا
ان الصوت اذا خرج من المصوت يصادم الهوا

المتكيف

المتكيف به الهوا الراكد فى الاذن فيحصل فى الصماخ
طنين فتشعر به القوة المدركة او تؤديه الى الحس المشترك
فتدركه النفس فاعترض عليهم الامام وقال لهم حيث كان
الامر كذلك فلم يكن مدرك الا ما فى الصماخ وهو الطنين
وغير ذلك لم يكن مدركا فيلزم ان جهة الصوت لم تدرك
واللازم باطل بالمشاهدة فبطل الملزوم واذا بطل
ان الادراك بواسطة انصدام الهوا ثبت نقيضه
وهو ان الادراك بدون مصادمة فقول الشارح بالانطباع
فى السمع المراد بالانطباع الصدم وفيه نظر هذا
النظر من قبل ابن التلمسانى وهو الظهرى كما مر وحاصله
ان جهة الصوت تابعة لجهة المصوت فمعرفة الاولى
تابعة لمعرفة الثانية وجهة المصوت معروفة لان
الهوا وارد على الصماخ من جهته فقولك يا امام يلزم
ان لا تعلم الجهة لا نسلم الملازمة كذا قال ابن التلمسانى
ورد عليه بانه على كلامهم المدرك انما هو الطنين و
مجرد الصدم لا يفيد جهة معينة للمصوت فاذا اسند
ذلك لقدرة الله رجع لاصولنا لا لاصولهم فتامل
وان لا تسمع الحروف الخ هذا ايضا الزام من الامام
للفلاسفة وحاصله انه اذا كان السماع بسبب مصادمة
الصوت للهوا الراكد فيلزمكم ان الصوت من وراء جدار
لا يسمع وذلك لان الجدار يرد الصوت عن مصادمته
للهوا الراكد فى الصماخ واللازم باطل فكذا الملزوم
وفيه بحث هذا البحث ايضا من قبل ابن التلمسانى



وزارة الأوقاف
المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية
العنوان: حاشية على شرح الكبرى
الرقم العام: 1820
الرقم الخاص: 448
الجزء
المصدر: الأحمدى

فيه الاختلاف بل قد يقع فيه واسم الاشارة فى قوله لانا نقول
ذلك اى عدم اختلاف العقلاء وقوله كهذا اى ما ذكر من
العلم بافادة النظر العلم قوله الا من شارك فى السبب اى
الا من خالط السبب وتلبس به ولو قال الا من باشر السبب
لكان اظهر والسبب فى كون العلم بان النظر يفيد العلم
ضروريا التجربة والمباشرة فان من جرب النظر وباشره وجده
مفيدا للعلم سواء كان النظر فى الالهيات او فى غيرها قوله
لا يدركه ضرورة الاولى ان يقول لا يدركها اعنى الحلاوة الا من
شارك فى سببها ولعله ذكر الضمير نظرا الى ان الحلاوة شىء
مذوق قوله كحلاوة هذا الطعام كمثلا البقلاوة لا يدرك
حلاوتها ويعلم بحلاوتها علما ضروريا الا من باشر سبب حلاوتها
بان ذاقها واما من لم يباشر ذوقها فلا يدرك حلاوتها فيمكن
ان ينكر حلاوتها قوله العثور اى الاطلاع على النظر الصحيح
المراد بالاطلاع عليه مباشرته والتلبس به ولا شك ان
كل من باشر النظر الصحيح افاده العلم بالمنظور فيه وقوله
المطلع اى المودى والاوضح ان يقول بدله والسبب فى
مسئلتنا العثور على النظر الصحيح وهو ما كان النظر فيه
من الجهة الموصلة للمطلوب لاجل ان يكون هذا بيانا للنظر
الصحيح وحاصل ما فى المقام ان النظر اما صحيح او غير
صحيح فالصحيح ما كان النظر فيه من جهة الدليل الموصلة
للمطلوب وغير الصحيح ما كان النظر فيه من جهة الدليل
الغير الموصلة للمطلوب مثلا العالم الذى هو الدليل له
جهات كالحدوث والتغير والوجود والامكان فاذا خطر

بيالك

ببالك الاستدلال على وجود المولى فنظرت للعالم الذى هو
الدليل من جهة كونه حادثا او ممكنا فان جعلت تلك الجهة
ثم جعلتها موضوعا وحملت عليها المطلوب فان قلت
العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث موجود كان
ذلك نظرا صحيحا لانك نظرت فى الدليل من الجهة الموصلة
للمطلوب التى هى الحدوث لانها تودى الى المطلوب الذى هو
وجود الله سبحانه وتعالى واما لو نظرت فيه من جهة وجوده
او من جهة كونه جواهرا واعراضا كان ذلك نظرا فاسدا لان
هذا لا يودى الى المطلوب فقول الشارح العثور على النظر الصحيح
احتراز من الفاسد وقوله المطلع على جهة الدليل صفة
كاشفة لا مخصصة ثم اعلم ان الدليل عند المناطقة هو
القول المولف من قضايا يلزمها اذا سلمت قول اخر واما
عند الاصوليين فهو مفرد وهو ما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه اى فى جهته وحاله الى مطلوب خبرى والمراد
بجهته ما يجعل حدا وسطا عند التركيب فقول الشارح المطلع
على وجه الدليل مراده الدليل عند الاصوليين لانهم هم
الذين يعبرون بوجه الدليل واما المناطقة فلا يعبرون
بالوجه بل يعبرون عنه بالحد الوسط فان كان الحد الوسط
موصلا للمطلوب فالدليل صحيح والا فهو فاسد تامل
قوله وما احتج به المهندسون الخ حاصله انهم احتجوا على
ان النظر لا يفيد العلم فى الالهيات اى لا يفيد العلم بالاحكام
الثابتة للاله باحتجاجين الاول منهما تقريره ان يقال
حقيقة الاله يستحيل تصورها وكل ما يستحيل تصوره

وحاصله ان قولك يا امام يلزم على كلامهم عدم سماع الصوت
من وراء الجدار ان اردت انه يلزم عليه عدم السماع للصوت
من وراء جدار مع انسداد جميع المنافذ فنقول نسلم هذه
الملازمة لكن قولك واللازم باطل لا يسلم لانه اذا انسد
جميع المنافذ بان كانت الصوت داخل قبة من نحاس
فلا يسمع ذلك الصوت من ورايها وان اردت انه يلزم
عليه عدم سماع الصوت من وراء جدار مع انفتاح منفذ
منفذما فلا نسلم الملازمة اذا الصوت يخرج من ذلك
المنفذ ويصادم الهوا الراكد في الاذن هذا محصل كلام
ابن التلمساني وقد يقال المشاهدة شاهدة بالسمع في
الاول وحو لمنع ابن التلمساني لقوله واللازم باطل انه
لا يصح الا ان نسمع شخشخة الشخشيخة مع انها
صفيحة ملحومة من كل الجهات وداخل حصيات فالحق
مع الامام فتامل وذهب ابو القاسم الكبير لا ها
معتزليان الى تعلق العلم اي يرجعان الى ذي تعلق
العلم اي يرجعان للذات من حيث كونها عالمة على وجه
خاص فالشهيد هو العالم بما حضر والخبير هو العالم
بخفيات الامور كما ان السميع هو العالم بالمسموعات
والبصير هو العالم بالمبصرات بانا اذا علمنا شيا
اي بالاخبار وقوله ثم ابصرناه اي ثم ادركناه ببصرنا
وقوله او سمعناه اي ادركناه بسمعنا كما اذا علمت المسجد
الحرام باخبار جماعة وان صفته كذا وكذا ثم رايته بعد
ذلك حصل لك علم اخر مغاير للعلم الحاصل من الخبر فقوله

وجدنا

وجدنا تفرقة بين الحالتين اي حالة الادراك الحاصلة
بالاخبار والادراك الحاصل بالبصر وكذلك اذا اخبرت
بان زيدا الكاين في محل كذا عالم ثم اجتمعت عليه وسمعت
قراته للعلم فانك تجد تفرقة بين الادراك الحاصل بالاخبار
والادراك الحاصل بالسمع وذلك مما يدل على ان الابصار
والسماع الاول هو الادراك بالبصر والثاني الادراك با
السمع مغايران للعلم وان كان كل ادراكا اي ويلزم من
مغايرة الابصار والسماع للعلم ان يكون السمع والبصر
مغايرين للعلم والمطلوب ولا فرق في الحجة الا اي الا
ان ما قاله الامام اوضح بان تجرد التفرقة اي بين
السمع والبصر وبين العلم بينهما اي بين السمع والبصر
اي وبين العلم نوعية اي لا تنتج ان كلا من الثلاثة نوع
مستقل من الادراك وله حقيقة تباين حقيقة الاخر كما
يقوله اهل السنة وقوله ولا انهما خارجان عن نوع العلم
اي ولا تنتج ان السمع والبصر خارجان عن العلم وهذا
راجع لما قبله في المعنى لان الثلاثة اذا كانت انواعا
متباينة كان السمع والبصر منها خارجان عن العلم وقوله
نوع العلم الاضافة بيانية وهو محل النزاع اي و
خروجهما عن نوع العلم محل النزاع وحاصله انه وقع
النزاع هل السمع والبصر والعلم كل واحد ادراك مغاير
للاخر وهو مذهب اهل السنة والامام او ان العلم
مطلق الادراك وهما نوعان له وهو مذهب الكبير ومن
تبعه واحتج الامام على انهما مغايران للعلم بما ذكره

من التفرقة فاعترض عليه الفهري بان هذه التفرقة لا تقتضي
انهما نوعان خارجان عن العلم كما يقوله الامام واهل السنة
مع انه محل النزاع فاحتجاجه لم يوافق مدعاه هذا حاصل
الاعتراض على الامام ولا مانع الخ الواو للتعليل لان
هذا سند لقوله هذه التفرقة لا تنتج الخ نظرا الى كثرة
المتعلقات وقلتها اى كثرة متعلقات العلم وقلة متعلقاته
واذا كانت التفرقة ترجع لكثرة المتعلقات وقلتها كانت
التفرقة اعتبارية لا نوعية وكونها اعتبارية لا ينافى ان
العلم جنس لهما فان البصر الخ تعليل لقوله لا مانع من
رجوع الخ وحاصله ان العلم الحاصل بهذا الاخبار غير العلم
الحاصل عند الروية وذلك لان العلم الحاصل عند الروية
على سبيل التعيين والتفصيل لتعلقه بالهيئة الاجتماعية
بخلاف العلم الحاصل بالخبر عند الغيبة فانه على سبيل
الاجمال لا على سبيل التفصيل لعدم تعلقه بالهيئة
الاجتماعية كالاول والعلم قد كثرت متعلقاته فى حال
حضور المعلوم لتعلقه بالهيئة الاجتماعية وقلت
متعلقاته فى حال غيبته لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية
وح فالتفرقة بين البصر والعلم انما هى اعتبارية لا حقيقية
وهذا لا ينافى انه نوع له فقول الش فان البصر اى فان العلم
المسمى بالبصر يتعلق بالهيئة الاجتماعية اى وح فمتعلقاته
كثيرة وقوله ولا يتعلق العلم اى الذى لا يسمى بصرا وهو
الحاصل بالاخبار وقوله بذلك اى بالهيئة الاجتماعية
اى وح فمتعلقاته قليلة وحيث كان الاختلاف بين

العلمين

العلمين المذكورين باعتبار كثرة المتعلقات وقلتها كانت
التفرقة بينهما اعتبارية لا ينافى ان مطلق العلم جنس للبصر
وانه نوع منه ولذلك اى لاجل كون التفرقة لكثرة
المتعلقات وقلتها ليس الخبر اى ليس العلم الحاصل
بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان اى المعاينة والابصار
او يقال الخ حاصله ان العلم الحاصل عند الروية يحصل فى محلين
بخلاف العلم الحاصل بالاخبار عند الغيبة فانه انما يحصل
فى محل واحد وح فالتفرقة بين العلم والبصر اعتبارية
وهذا لا يمنع انه نوع من العلم اعنى مطلق الادراك فقوله
او يقال اى فى سند قوله ومجرد هذه التفرقة لا تنتج الخ
يبقى اى العلم بحلق اشتاله هذا مبنى على ان العرض
لا يبقى زمانين واما على التحقيق من بقايه زمانين
فيقال انه يبقى بذاته فى القلب فتامل حاصلا بالقلب
اى حاصلا فيه وفى العين بجنسيهما اى بذاتهما و
الاضافة للبيان وقوله حولان اى فى تحقيق شان
هاتين الصفتين فى انهما صفتان كاشفتان اى يحصل
بهما كشف الشئ وانفضاحه متعلقان بالشئ اذا اريد
بالشئ الموجود فسد ذلك فى جانب العلم اذ يقتضى ان
تعلقه خاص بالموجود مع انه يتعلق ايض بالمعدوم
جائزا كان او مستحيلا وان كان ظاهرا بالنسبة
للسمع والبصر واذا اريد به مطلق الامر الشامل
للموجود والمعدوم كان ظاهر بالنسبة للعلم وفاسدا
بالنسبة للسمع والبصر لانهما لا يتعلقان الا بالموجود

واجبا كان او جايزا وقد يقال نختار الاول لكن باعتبار
كونه متعلقا للسمع والبصر يلاحظ الحصر وباعتبار العلم
يلاحظ عدمه ثم هذا القول هو المعتمد وهو الذى عليه
جمهور اهل السنة النجم وغيره على ما هو به اى تعلقا
انيا على الحالة التى هو متلبس بها ذلك الشى والثانى
ان هذا هو المشهور عنه وهو مذهب الاسفراينى و
اختاره ابن الحاجب انهما من جنس العلم الاضافة
للبيان اى انهما فردان من افراد العلم وليست حقيقتهما
مباينة للعلم اى فالعلم له ثلاثة افراد فردان يتعلقان
بالموجود فقط وفرد يتعلق بالموجود والمعدوم فرد
من الاولين يتعلق بالموجود تعلقا انيا على وجه له
الانكشاف يقال له سمع والفرد الاخر يتعلق بالموجود
ايضا تعلق انكشاف تغاير ذاته ذات الفرد الاول
وكذا الانكشاف الحاصل بالفرد الاول يقال له بصر
والفرد الثالث يتعلق بالمعدوم وبالموجود تعلق له
انكشاف تغاير ذاته الفردين الاولين والانكشاف
الحاصل به مغاير للانكشاف الحاصل بهما على وجه لا
يعلمه الا الله الا بالموجود اى من خارج الاعيان
المعلوم اى المتعين المتشخص فى الخارج بان لا يكون
امرا كليا كافراد الانسان وهذا وصف كاشف اذ كل
ما كان موجودا فى الخارج كان متعينا متشخصا بخلاف
العلم فانه يتعلق بالجزئيات الموجودة فى الخارج و
بالحقايق الكلية بالمعدوم والموجود من جملة

الموجود

الموجود العلم فالمولى يعلم بعلم ان له علما والمطلق
والمقيد اراد بالمطلق الحقيقة الكلية واراد بالمقيد
الماهية الجزئية المقيدة بالتشخصات اى الجزئيات
الموجودة خارجا التى هى افراد للمطلق ثم انه قد مر لك
ان الكلى قيل انه موجود فى الخارج لكونه جزءا من
الافراد الموجودة فى الخارج وقيل انه ليس موجودا
فى الخارج لا استقلالا ولا فى ضمن الافراد فليس بجزء
من الافراد بل هو عارض لها ووصف لها وهذا القول
هو الراجح عندهم وح فالمطلق من افراد المعدوم فعطفه
عليه من عطف الخاص على العام ان اريد بالمعدوم
ما لا وجود له فى الخارج كان له وجود فى الاذهان
ام لا اما ان اريد بالمعدوم ما لا وجود له اصلا لا
خارجا ولا ذهنا كان مغايرا تامل مع ذلك اى
مع كونهما فردان من افراد العلم صفتان زايدتان
على العلم ان قلت هذا ينافى قوله اولا انهما من جنس
العلم اى من افراده وذلك لان قوله زايدتان عليه
المتبادر منه انهما مباينان له فى المفهوم ولا يصح
ان يقال ان الافراد مباينة للجنس اذ لا يقال ان
زيدا مباينا للانسان واجيب بان المراد بكونهما زايدتان
عليه انهما مغايران له فى المفهوم لا مباينان له ولا
مانع من كون الافراد تغاير جنسها فى المفهوم لان
كون شئ ليس عين الشئ بحسب المفهوم لا ينافى كون
احدهما جنسا للاخر الا ترى ان زيدا فرد من افراد الانسان

ومع ذلك هو مغاير له فى المفهوم لانه مباين له تامل
واحتج اى الشيخ الاشعرى على ذلك اى ما ذكر من
القول الاول القايل ان حقيقة كل منهما مباينة لحقيقة
العلم لان هذا هو الذى قاله الفخر الرازى واحتج له بما مر
ويحتمل ان الاشارة فى قوله واحتج على ذلك راجعة للقول
الثانى وهو المتبادر من اللفظ فيكون احتجاجا على الزيادة
اى على كونهما صفتين زايدتين على العلم بما احتج به
الفخر اى وهو ما ذكره شارحنا سابقا بقوله وقد احتج
الفخر على رد هذه المقالة الخ ثم من المعلوم ان الفخر الرازى
من اتباع الاشعرى وظاهر الش ان الامر بالعكس وقد
يقال ان المعنى واحتج الاشعرى على ذلك بدليل اتفق
ان الفخر احتج به بعد ذلك فتامل وما ذكرناه من
الاشكال الخ هو ما ذكره شارحنا سابقا بقوله و
اعترض شرف الدين بن التلمسانى هذه الحجة الخ وقوله
يأتى عليه اى على ذلك الاحتجاج بان يقال هذه التفرقة
لا تنتج ان يكون التفرقة بينهما نوعية وان كل واحد
نوع مستقل ذاته تقابل ذات الاخر ولا مانع من رجوع
التفرقة الى كثرة المتعلقات وقلتها هذا على احتمال
كون الاحتجاج للقول الاول وعلى احتمال كون الاحتجاج
للثانى يقال ان التفرقة لا تنتج الزيادة اذ لا مانع
من رجوع التفرقة لكثرة المتعلقات وقلتها فتامل
لنفسه اى لذاته لا لاجل سمع ولا لاجل بصر قام
به فاللام للتعليل لا للتعدية فهو يردها اى السمع والبصر
والبصر الى العلم

الى العلم فيه ان التفريع ينافى المفرع عليه اذ مقتضى المفرع
عليه ان يقول فهو يردها للذات وقد يقال لا منافاة
وذلك انهم يقولون ان الذات قايمة مقام العلم ومقام
السمع ومقام البصر الخ فهو عالم بذاته بلا علم زايد على
الذات سميع بذاته بلا سمع زايد على الذات بصير بلا
بصر زايد على الذات فالعلم عندهم يرجع الى الذات من
حيث كونها عالمة واذا كان كذلك قال الامر الى ان
السمع والبصر يرجعان للذات من حيث كونها عالمة
بالمسموعات وبالمبصرات لاجل نفسها لا لاجل البصر
ولا لاجل سمع فقوله فهو يردها الى العلم اى للذات
من حيث كونها عالمة بالمسموعات وعالمة بالمبصرات
ثم ان هذا المذهب بعينه هو مذهب الكعبى وابو
الحسين البصرى السابق لا انه مذهب مستقل غير
مذهبهما خلافا لما حمله عليه الفهرى وتبعه الش فيما
مر من انهما يردان السمع والبصر الى العلم فتامل
وصار بعض الخ اى ذهب بعض الخ وهو قياس مذهبهم
اى مقتضى مذهبهم فى اشتراط اتصال الخ اى انهم
يقولون انه يشترط عقلا فى الرؤية خروج اشعة
من حدقة الراى وتتصل بالمرئى فقوله فى اشتراط
اتصال الاشعة اى بالمرئى وقوله وانبعاثها اى خروجها
وقوله من بنية مخصوصة اى عضو مخصوص اى وهو
الحدقة لا غير والمقابلة الخ اى انهم يشترطون عقلا
فى الرؤية ايضا ان يكون المرئى مقابلا لا اشعة او فى حكم

المقابل كروية الانسان نفسه فى المرآة او الما فالشخص
لم يقابل نفسه الا انهم قالوا انه فى حكم المقابل لنفسه و
ذلك لانعكاس الاشعة اليه لعدم تثبتها بالمرآة والماء
لعدم التضاريس والحاصل انهم يقولون اذا خرجت
الاشعة من الحدقة واتصلت بجسم فان كان فى ذلك الجسم
تضاريس سكنت الاشعة فى ذلك الجسم فيرى ح ذلك
الجسم وان لم يكن فى ذلك الجسم تضاريس فتنعكس الاشعة و
تنقلب وتتعلق بالراى فيرى الشخص نفسه ويصير الراى
ح فى حكم المقابل الى انه لا يرى بالفتح وقوله كما انه
لا يرى بالضم وانظر هل قايل ذلك يعد كافرا اولا لانه
يقول بالعلم ولهذا اى بما ذكر من الدليل العقلى الذى
ثبت به السمع والبصر والكلام وهو ان هذه الصفات الثلاثة
كمال فى حق الحى وكل كمال فى حق الحى يجب له تعالى ينتج هذه
الصفات الثلاثة تجب له تعالى واتى باشارة القريب مع
بعد المشار اليه للمفصل بقوله بعد والتحقيق الخ وبقوله
ولا يستغنى الخ نظرا الى ان هذه الفواصل فى حكم التبع فلم
يكترث بتلك الفواصل المقتضية للبعد وتقديم الجار
للحصر اى ان ثبوت كونه مدركا انما هو لهذا الدليل
لا لغيره ويفهم من هذا ان القول بثبوت الادراك له تعالى
ضعيف وذلك لانه لا مستند لهذا القول الا ما مر من الدليل
العقلى وقد مر ضعف هذا الدليل وح فما ثبت به يكون
ضعيفا كما انه ايض يفهم ضعفه من قوله عند من اثبته
كونه مدركا الادراك بتنوع الى الصفات ثلاثة ادراك

طعوم

طعوم المذوقات من حلاوة ومرارة ونحوها وادراك روايح
المشمومات وادراك كيفيات الملموسات من حرارة وبرودة
ويبوسة ورطوبة ونعومة وخشونة وقوله عند من اثبته
اى الادراك كالقاضى ابى بكر الباقلانى وامام الحرمين و
الفخر الرازى كما تقدم من ان التحقيق الخ هذا يقتضى ان انتفا
النقايص كلها لا يعتمد فيه الا على السمع وليس كذلك اذ من
جملة النقايص العجز والجهل والعمدة فى انتفايهما انما هو على
الدليل العقلى واجيب بان المراد بقوله فى نفى النقايص اى
الثلاثة السابقة اى البكم والصمم والعمى ثم ان قوله لما تقدم
الخ هذا لا ينتج الوقف بل انما ينتج النفى وكان الاولى ان يذكر
ما يدل على الاثبات وما يدل على النفى ثم يذكر ان التحقيق
الوقف الا ان يقال مراده لما تقدم اى المقتضى لانتفائه
وللدليل العقلى السابق الذى يدل على ثبوته وكحاله
والتحقيق هو ذكر الشى على الوجه الحق فيقابله الباطل و
يطلق على ما ذكر الشى بدليله وقوله فيه اى فى الادراك الوقف
اى الامساك عن القول بثبوته او نفيه فى نفى النقايص
اى فى انتفايها وقد ورد السمع فى السمع اى والحال انه قد
ورد الدليل السمعى بالسمع والبصر والكلام وقوله ولم يرد اى
الدليل السمعى بالادراك وجزم بعضهم بنفيه اى بانتفا
لان الجزم انما هو بالانتفا الذى هو ادراك ان النفى مطابق
وتعبيره بقول بعضهم يقتضى ان هذا ليس قول الجمهور مع
انه قول الجمهور لما راه يحتمل ان يكون لما بكسر اللام و
تخفيف الميم فيكون تعليلا للحكم المذكور ويحتمل ان يكون

بفتح اللام وتشديد الميم فتكون شرطية وهذا هو المناسب
لقوله في الشرح ولما اعتقد بعض العلماء الخ وراى هنا بمعنى اعتقد
ملزوما بالاتصال الخ اى ملزوما عقلا بالاتصال
بالاجسام فالمشموم لابد في ادراك رايحته من اتصال الهوى
المتكيف برايحته الى الانف والمذوق لابد في ادراك طعمه
من اتصال الجسم الذايق بالمذوق والملموس لابد في ادراك
كيفيته من اتصال الجسم اللامس بالملموس واما من يقول
بالوقف او النفي فيقول ان الاتصال سبب عادى ويدخل
في العلم اى ويدخل الادراك بمعنى متعلقه على القول به في العلم
اى في متعلق العلم اى ان متعلق الادراك وهي المشمومات
والمذوقات والملموسات على القول به يدخل في متعلق
العلم فكل ما ادرك به على القول بوجوده مدرك بالعلم
وح يستغني عنه بالعلم فتكون صفة الادراك غير ثابتة
ثم ان المراد بالعلم هنا الكون عالما وبالادراك كونه مدركا
لان الكلام في المعنوية   لما راه اى لما راى ذلك البعض
الادراك ملزوما الخ   والحق انه اى الادراك لا يستلزمه
اى لا يستلزم الاتصال بل الاتصال سبب عادى لانه
لازم عقلا لا يمكن تخلفه   وبالجملة الخ اى لهذا الحاصل
للتصريح بان اطراف الخلاف محصورة فيما ذكر من الثلاثة
وان كان هذا يفهم مما قبله   واقربها الوقف اى اقربها
للصواب وهذا يقتضي ان ما عداه قريب من الصواب له
فيقتضي صحة الاقوال الثلاثة غير ان الاشد قربا للصواب
القول بالوقف وهذا نيافي ما مر من ان القول بالوقف

هو

هو التحقيق اى المذكور على الوجه الحق فما عداه باطل وقوله
كما قدمناه ممنوع اذ لم يتقدم ما يفيد ان القول بالوقف اقرب
اللهم الا ان يكون استعمل اقرب بمعنى والحق اذ كثيرا ما يعبرون
باقرب ويريدون ان هذا هو الحق فتامل   وهو كونه كما
كما بين هذا بيان لدليل كونه سميعا وبصيرا ثم ان الشارح
ذكر صغرى الدليل وحذف كبراه والاصل هما كمال في حق
الحي زايدين على العلم وكل كمال في حق الحي يجب للمولى ثم ان
الصغرى محتوية على امرين الكمال والزيادة ولما كان الاول
ضروريا تركه ولما كان الثاني نظريا اقام الدليل عليه بقوله
للتفرقة الخ   وهذا المعنى ان الكون صفة كمال زايدا على
العلم   وقد قدمنا ما في ذلك اى من الخدش وحاصله
ان الصغرى وان سلمت بالنظر للحاضر فلا تسلم بالنظر
للمولى لان ذاته غايبة عنا وكيف يحكم عليها بان السمع
والبصر كمالان في حقها وقياس الغايب على الحاضر لا يصح
الا ترى ان الزوجة والولد كمالان في حق الحاضر دون المولى
ويعنون اى المثبتون الادراك المتمسكون بالدليل
العقلي المخدوش يعنون بالادراك ادراك المشمومات و
ادراك الملموسات وادراك المذوقات واشار الشارح بهذا
الى ان الادراك الذى قالوا به كلي تحته جزئيات ثلاثة
ادراك المشمومات اى ادراك روايحها وادراك المذوقات
اى ادراك طعومها وادراك الملموسات اى ادراك كيفياتها
الا انه كان الاولى للشارح ان يكرر الادراك في المشمومات وادراك
المذوقات لان كلامه ربما اوهم انه ادراك واحد متعلق

وما بعده فيقول ادراك الملموسات وادراك المشمومات صح

بالثلاثة وهو وان كان قولا الا ان القول بتعدده القول
عند من قال باثباته وانما قال الش ويعنون بالادراك ادراك
المشمومات الخ ولم يقل ويعنون به الشم والذوق واللمس لعدم
استلزام هذه للادراك كما يأتى ولان هذه لم يقل احد بثبوتها
للبارى ولا يجوز اطلاقها عليه تعالى فتامل انه قالوا
الخ ان والفعل مؤولة بمصدر خبران دليل بهذه الاشيا
اى الملموسات والمشمومات والمذوقات للتفرقة الضرورية
بينهما اى بين العلم وبين ادراكها فلا يستغنى به اى
بالعلم وقوله عنها اى عن الادراك المتعلق بهذه الاشياء
وهى اى الادراكات المتعلقة بهذه الاشيا كمالات
وهذا شروع فى دليل ثبوت الادراك له تعالى بعد اثباته
زيادته على العلم فذكر الش صغراه بقوله وهى كمالات وحذف
كبراه ولا صل ادراكات هذه الاشيا كمالات وكل كمال
يجب لله واشار لنتيجته بقوله بعد فوجب ان يتصف
بتلك الادراكات ولما كانت الكبرى نظرية اقام عليها
دليلا بقوله وكل حى الخ فان هذا كبرا قياس حذف صغراه
اتى به دليلا لكبرى القياس الاول وتقريره الله حى وكل
حى قابل له للاتصاف بالكمالات ينتج الله قابل له
للاتصاف بالكمالات وقوله فاذا لم يتصف الخ من تتمة
دليل كبرى القياس الاول اى وحيث ثبت انه تعالى
قابل للاتصاف بالكمالات لو لم يتصف بها بالفعل
لاتصف باضدادها لكن الاتصاف باضدادها باطل
فبطل المقدم وقوله واضدادها نقص الخ اشار لقياس

اتى به

اتى به دليلا للاستثنائية وحاصله الاتصاف باضدادها
نقص وكل نقص فى حقه محال ينتج الاتصاف باضدادها
محال واذا استحال الاتصاف باضداد الكمالات وجب
الاتصاف بها وهو المطلوب زايدة على علمه الحاصل
ان السكر ونحوه قد تعلق بحلاوته ادراكان ادراك بالعلم
من غير اتصال به ان نعلم ان السكر حلو وان لم نذقه
وهذا غير مراد وادراك تعلق به حين اتصال السكر
باللسان والذى وقع فيه النزاع هو الادراك المشبه
لهذا الادراك فقيل ان لله ادراكا يشبه ادراكنا
للسكر حين اتصاله بلساننا لكن ادراك الله حاصل
من غير اتصال السكر به ونفى اللذات الخ اى ونفى تكيف
ذاته باللذات والالام وليس المراد نفى ادراك ذلك
على ان لفظ الذوق الخ اى وكذا ما اشتق منها لما
يوذن به اى لما يوهمه الاطلاق من اتصالات الاجسام
يبنى مع كونه لم يرد به سمع وكل لفظ موهم للمحال
من الاتصالات اى لان الشم تطلب رايحة لجسم
والذوق واللمس يقتضيان جسما ملاصقا لان اللمس
ملاقات جسم لاخر لطلب معنى فيه والذوق ملاقات
عضو مخصوص للجسم لطلب معنى فيه وتجدد
الكيفيات اراد بها اللذات والالام ثم ان تجدد الكيفيات
بان يكون بعض الافراد منها موجودا ثم يذهب ويتجدد
غيره كما انه مستحيل كذلك اصل الكيفية مستحيل فى
حقه تعالى فلعل الش اراد بالتجدد لازمه وهو

الاتصال بالكيفيات وراء الشم اى غيره ولا لازما
عقليا لها اى للادراكات وكان الاولى ان يقول ولا ملزوما
عقليا لها بدليل قوله اخر الكلام يخلق الله معها الادراك
تامل وانما هى اى تلك الامور الثلاثة التى هى الشم
والذوق واللمس وقوله اسباب عادية اى للادراك وقوله
يخلق الله معها الادراك غالبا اى وقد يتخلف الادراك
عنها امر زايد عليها الاولى ان يقول امر لازم لها عادة
لان الامر الزايد اعم من اللازم اذ هو صادق بان يكون
لازما ولا والمدعى اللزوم كذا قرر وفى اليوسى ان هذا
دليل على المغايرة بين الادراك وبين هذه الثلاثة لا على
لزومها للادراك اذ لا يتجه ما ذكر على ما لا يخفى شممت
لغ هذه المادة فيها لغتان كسر العين فى الماضى وفتحها
فى المضارع كعلم يعلم وفتح العين فى الماضى وضمها فى المضارع
كنصر ينصر اعنى زايد عليها الاولى بنا على ما قرر
ان يقول غير لازم لها واما على ما ذكره اليوسى والمراد
كونه غير زايد عليها ان يكون عينها ولما اعتقد
بعض العلما الملازمة العقلية بين الادراك وبينها اى
وبين المذكورات الثلاث اعنى اللمس والذوق والشم
وهذا يقتضى انه صفة واحدة اى ادراك واحد متعلق
بالملموسات والمشمومات والمذوقات مع انه صفات
ثلاث كما مر بل زاد بعضهم رابعا وهو ادراك متعلق
باللذات والالام هذا وذكر بعضهم ان الادراك على القول
به صفة واحدة تتعلق بكل موجود كالسمع والبصر فالموجود

ينكشف

ينكشف بالعلم وبالسمع وبالبصر وبالادراك والانكشاف
الحاصل باحدها مغاير للانكشاف الحاصل بالاخر لكن حقيقة
التغاير بين الانكشافات لا يعلمها الا الله وايهام عطف
على الملازمة وهو مصدر مضاف الى المفعول اى واعتقد
ان اثبات هذه الادراكات يوهم الملازمة العقلية اى يوقع
فى وهم السامع الملازمة العقلية بين الادراك وبين المذكورات
من الشم واللمس والذوق فهذا تحصيل كلامه وفيه ان الاولى
الاقتصار على الاول لان الايهام المذكور لا ينتج المدعى اعنى
القول بنفيها ايضا اى كما منع اثبات الشم والذوق واللمس
له تعالى اتفاقا وجهل الاحاطة اى جهل الادراك
لمتعلقاتها مثل السكر والمسك ولخلانى علم اى انه فرد
من افراد علم فالعلم الذى هو الادراك له افراد من جملتها المتعلق
بالسكر والمسك فالعلم يتنوع لانواع اعتبارية بحسب المتعلق
وهذا خلاف ما مر فى تقرير كلام المص من ان متعلق الادراك
هو الداخل فى متعلق العلم يعنى ويستغنى عنه بالعلم
هذا انما يقتضى اول الكلام من ان للعلم انواعا اعتبارية من جملتها
الادراك المتعلق بالمشمومات والمذوقات والملموسات
لان هذا يفيد انه شى واحد لا انواع له ولا بالاعتبار
لانه يتعلق بما يتعلق به الادراك على القول بثبوته وقد
يجاب بان معمول يعنى محذوف كانه يقول يعنى انه غير زايد
على العلم وحينئذ فيستغنى عنه به لا يستلزم الاتصال
بالاجسام اى الذى هو اما شم او ذوق او لمس والمراد لا
يستلزمه عقلا لما عرفت ان الادراك امور الاتصال

اى مغاير له وقد يقال انه لا يلزم من ثبوت التغاير ثبوت عدم
الاستلزام فما ذكره من الرد لا يتم تامل   اهو ثابت مقابل
هذا الاستفهام قوله ام لا اى وليس بثابت وليس قوله ام لا
مقابلا لقوله زايدا على علمه لان الوقف انما هو عن الثبوت
وعدمه لا عن الزيادة وعدمها كما يدل له قوله بعد وجب الوقف
عن اثباته ونفيه   لعدم ظهور دليله عدم ظهور الدليل
صادق بامرين صادق بعدم الدليل فى الواقع وصادق
بوجود الدليل مع لخفا وهذا هو المراد اى لخفا دليل الجزم
بكل من الامرين وذلك لانه قد ذكر لكل قول دليل ولكن لما
تعارضا ولم يرجح احدهما وجب انتفاوهما على ما هو شان
التعارض وجب الوقف   وحجتهما ما اشرنا اليه لخ اى
وحجة المقترح وابن التلمسانى للقول والوقف ما اشرنا
اليه لخ ومقتضى هذا ان قوله لعدم ظهور لخ ليس حجة لهما
مع انه نفس حجة لهما للقول بالوقف واما ما ذكره من ان التحقيق
ان المعتمد عليه فى نفى النقايص الدليل السمعى لخ فنقول
هذا لا يظهر حجة للقول بالوقف بل انما يظهر حجة للنفى
اى القول بعدم الادراك وحاصل ما ذكره المص ان الناس
فى هذه المسالة على ثلاثة مذاهب الاول اثبات هذه الادراكات
بنا على انها كمالات وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا
والثانى نفيها بنا على انها كمالات وانها تستلزم الاتصالات
المستحيلة على البارى او توهم الاتصالات فيجب نفيها اما الاول
فلان ما يستلزم المحال محال حتى لو ورد به سمع وجب تاويله
فكيف وهو لم يرد واما الثانى فلان اللفظ الموهم للمحال

فى حقه

فى حقه تعالى لا يجوز اطلاقه فى حقه ما لم يرد به سمع وهنا
لم يرد وقد يجاب بمنع الاستلزام عقلا كما مر بل عادة والمحذور
فيه ويمنع الايهام فى لفظ الادراك وانما ذلك فى لفظ الشم
والذوق واللمس وهى ممنوع اطلاقها اتفاقا والمذهب الثالث
الوقف بمعنى انا لا نجزم بنفيها لانها فى الشاهد كمالات فيحتمل
انها كذلك فى الغايب ولانها لا تستلزم الاتصالات عقلا كما
مر ولا نجزم بثبوتها لعدم دليل ناهض فيها سمعى او عقلى
مع الاستغنا عنها بالعلم   ثم نقول ثم للترتيب الاخبارى و
النون للمتكلم ومعه غيره اى ثم نقول معشر المتكلمين وعبر
هنا بالتعين وفيما تقدم بالوجوب للاشارة الى القدح فيما
قاله المعتزلة من اثبات المعنوية ونفى المعانى اى فكانه يقول
لهم حيث وافقتم على اثبات المعنوية تعين عليكم اثبات
المعانى   يلازمها معانى التعبير بالتفاعل يدل على ان
كلا منهما ملازم للاخر فالمعانى لازمة للمعنوية وملزومة
لها وكذلك المعنوية الا ان هذا خلاف الشايع من ان المعانى
ملزومة والمعنوية لازمة لها والمعانى جمع معنى والمعنى
فى الاصطلاح الصفة الموجودة فى الخارج القايمة بالمحل
الموجبة له حكما فقوله بعد تقوم بذاته وصف كاشف
لان الصفة لا تقوم بغير موصوفها   الاوصاف السبع
المناسب الثابتة لان المعدود مذكور والمراد بالاوصاف
السبع المعنوية وتسمى ايضا احكاما   بزيادة كونه مدركا
اريد بالزيادة المزيد كان اضافته لما بعده بيانية وكانت
البا فى قوله بزيادة للملابسة اى وانما لم يعدها ثمانية مع

ملابسة كونه مدركا لها من ملابسة الجزء للكل وان ابقينا الصفة
على حاله كان من اضافة المصدر لمفعوله وكانت البا للسببية
لما راه من التنازع فيه ان وجود التنازع لا ينتج عدم
ذكرها لجواز الترجيح فى احد القولين على ان النزاع قد وجد
فى السمع والبصر والكلام وقد ذكرها فالاولى الاقتصار
على التعليل الثانى وهو قوله ولما نقل الخ ظاهره
وان عالم بعدها ثمانية مقتضى ما مر من ان الادراك صفات
ثلاث او اربع ان يقول وانما بعدها عشرة او احد عشر
فقد تقدم ما فى ملازمتها اى بعد تقدم الخلاف فى
كونهما ملازمين للقدم والبقا بنا على ان القدم و
البقا صفتان وجوديتان وعليه فيكون كونه قديما
وباقيا حالان او ليسا ملازمين للقدم والبقا بنا
على انهما صفتا سلب والصفة السلبية لا توجب حكما
وعلى هذا فكونه قديما وباقيا اعتباران لا حالان وحاصله
انه وقع خلاف هل القدم والبقا صفتان موجودتان
فيكونان من جملة المعانى فيكون المعانى تسعة او صفتا
سلب قولان التحقيق انهما سلبيتان فان قلت انهما
من المعانى كان الكون باقيا والكونه قديما من جملة
الاحوال المعنوية فتكون تسعة كالمعانى واما على
التحقيق من انهما سلبيتان فلا يكون الكون قديما ولا
الكون باقيا من الاحوال بل من الاعتباريات لان الصفات
السلبية لا توجب احكاما لموصوفها لاجل ملازمتها
التعبير بالملازمة يشعر بان بين المعانى والمعنوية
من الجانبين

من الجانبين فى الواقع وكل واحد منهما ملازم للاخر
وملزوم له هى اى المعانى الاخر علل لها اى
ملزومات لها اى للصفات السبع التى فرع فى البرهنة
على ثبوتها وجملة هى علل نعت لمعانى اخر وتعبيره
بعلل الذى هو بمعنى ملزومات و بنا فى التعبير بالملازمة
والامر سهل والحاصل انه فى الواقع ونفس الامر كل واحد
لازم وملزوم فلذا ترى المص تارة يسند اللزوم منه
للمعانى وتارة يسنده للمعنوية ولكن الاصطلاح
خلاف ذلك من ان المعانى ملزومة والمعنوية لازمة
فتامل نسبة الى المعانى اى نسبة الصفات التى
فرغ من البرهنة على ثبوتها الى المعانى اى نسبة قبل
التسمية بالمعنوية والا فالمراد الان بالمعنوية المعنى
العلمى ولم يلاحظ فيه نسبة ككونه قادرا الاولى
التعبير بالفا بدل الكاف علته القدرة اى فالقدرة
مستلزمة لكونه قادرا والكونه قادرا لازم لها وهكذا
صفات المعانى من اضافة العام للخاص وهى الاضافة
التى للبيان ثابتة للذات اعلم ان الصفة الثبوتية
هى التى لها ثبوت فى نفسها وفى الخارج لم تصل لمرتبة
الوجود بحيث يصح رويتها ولم تصل لمرتبة العدم حتى
تكون معدومة وحينئذ فقوله ثابتة اخرج للمعانى والسلبية
وقوله لا تتصف بالوجود اى بالتحقيق فى خارج الاعيان
بحيث يمكن رويتها فلا ينافى انها ثابتة فى نفسها وهذا
القيد وهو قوله لا تتصف بوجود ولا عدم توضيح

لايدرك اى لايعلم بالنظر الحكم عليه ينتج ذات الله لايدرك
بالنظر الحكم عليها والصغرى ظاهرة والكبرى دليلها ان
الحكم على الشى فرع عن تصوره فقول الش ان الحكم الخ هذا
فى الحقيقة دليل الكبرى وقوله وحقيقة الاله الخ هذا هو
الصغرى وقوله فلا يدرك الخ هو النتيجة وحذف الكبرى للعلم
بها من دليلها والمراد بالحكم فى قوله لايدرك بالنظر الحكم
عليها النسبة كثبوت الوجود الخ اى فلا يعلم بالنظر ثبوت
شى لها قوله وبان اقرب الخ عطف على المعنى اى ان الباء بمعنى مع
وهذا احتجاج ثان كما هو المتبادر من الش وتقرير هذا الاحتجاج
الثانى ان يقال اقرب الاشيا للانسان هويته ولم يكن النظر
فيها مفيد العلم بها اذ لو كان مفيد العلم بها لما اختلف العقلا
فيها واللازم باطل فكذا الملزوم واذا كان النظر لايفيد العلم
بما هو اقرب الاشيا للانسان وهو هويته فلا يفيد العلم بما
هو ابعد الاشيا اليه كذات الله وصفاته بالاولى اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى فى مباحث النفس
اختلافات كثيرة فى ان النفس ماهى هل هى عرض او جوهر
مجرد او جزء لايتجزا او اجزا سارية بالبدن ولم يحصل الجزم
فيها بشى قوله هويته هى الحقيقة والمراد بها هنا الروح و
نسبت الى هو لانه يعبر به عنها وانما اطلقت الهوية هنا
على الروح لان هذا الكلام كلام المهندسين وهم يقولون
ان انا وهو انما يشار بهما الى الروح فقط بخلاف اهل
السنة فانهم يقولون انما يشار بهما للهيكل المخصوص
المركب من روح وبدن على ما ياتى والحاصل ان هوية الشى

ما به الشى هو هو وهى ماهيته بقيد لان الماهية انما تعتبر
بقيد التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقا
بل ماهيتها فان اعتبرت مع قيد التشخص سميت هوية
نسبة لهو لانهم يعبرون عنها بهو فعلى هذا الهوية فى الاصل
عبارة عن الهيكل والمراد بها هنا الروح قوله فما ظنك
بابعدها عن الاوهام وهو الذات العلية فلا يدرك بالنظر
ما يتعلق بها من الاحكام من باب اولى قوله ممنوع اى لايفيد
مدعاهم قوله اما الاول اى اما منع الاستدلال الاول فلان
الحكم انما يتوقف على تصور ما اى على تصور الطرفين تصورا ما
وقوله لا على كمال التصور اى لا على التصور الكامل الذى
هو تصور الطرفين بذاتيتهما اى واذا كان الحكم انما يتوقف
على التصور بوجه ما فحينئذ يدرك بالنظر الحكم على الذات العلية
لانها تتصور بوجه ما وحاصله انا نقول لهم قولكم فى الكبرى
وكل ما يستحيل تصوره لايدرك بالنظر الحكم عليه ان كان
المراد كل ما يستحيل تصوره ولو بوجه ما لايدرك بالنظر الحكم
عليه فهذا مسلم لكن الصغرى حينئذ لا تسلم لان ذات الله تعالى
تتصور بوجه ما وان كان المراد كل ما يستحيل تصوره على وجه
الكمال لايدرك بالنظر الحكم عليه فتقول الصغرى حينئذ صحيحة
والكبرى لاتسلم اذ الحكم انما يتوقف على تصور الشى بوجه ما
فهذا المنع استفسار للكبرى هذا حاصل كلام الش وهو
ظاهر تامل قوله واما الثانى فلا ينتج ظاهره واما منع الثانى
فلا ينتج وهو لا يصح فالاولى ان يقال واما فساد الثانى
او واما الاحتجاج الثانى فلا ينتج امتناع افادة النظر العلم

لكونها ثابتة لان السلبية الموصوفة بالعدم والمعاني الموصوفة
بالوجود خرجا بقوله ثابتة للذات هذا محصل كلام بعض
ارباب الحواشي وفي اليوسي انه انما نفى الوجود عنها بعد
وصفها بالثبوت لان الثابت عند مثبتي الواسطة قد
يكون موجودا فاحتيج لاخراجه واما عند غيرهم فالثابت
مرادف للموجود واما نفي العدم عنها فزيادة بيان لان
الثابت لا يكون معدوما لكنه لما نفى الوجود عنها ربما يتوهم
ثبوت العدم فتعرض له اهـ ومحصله ان قوله ثابتة انما اخرج
السلبية وقوله لا توصف بالوجود اخرج المعاني واما
قوله ولا بالعدم فلزيادة البيان   معللة بمعنى قايم
بالذات خرج به الصفة النفسية على القول بانها من الاحوال
لا من الاعتبارات   موجبة لها حكما صفة للمعنى القايم
بالذات والمراد بايجابها الحكم استلزامها للحكم لا التاثير
بطريق العلة او الطبع   وهي اى تلك الاحكام
هذا كله اى ما مر من ان المعنوية صفة ثابتة للذات غير
موجودة الخ مبنيا على القول الخ   بصحة الواسطة المراد
من الصحة الثبوت لا حقيقتها والا فلا يلزم من صحة الشيء
ثبوته   فليس ثم اى هناك والاشارة بثم للغايب
المقابل للشاهد وقضية كلامه توهم ان نافي الاحوال
يقول بنفي السلبية والنفسية وليس كذلك الا ان
يقال انه حصر اضافي اى ليس ثم الا الذات وصفات
المعاني لا المعنوية فلا ينافي ان هناك الصفات
النفسية والسلبية ايضا   الوجودية صفة كاشفة

للمعاني

الا قيام العلم لمراد ان قلت ان اثبات القيام
اعتراف بثالث وهو واسطة قلت من يقول بعدم الواسطة
يقول ان القيام اضافة واعتبار وهو غير الاحوال لان
الحال عند من اثبتها لها تعلق بالمحل كتعلق الصفات
غاية الامر انها لم تصل لمرتبة الوجود واعلم ان من يقول
بنفي الاحوال لا يقول بنفي الاعتبارات كما ان من اثبتها
كذلك لا يقول بنفيها وسياتي ان شا الله الفرق بين الاعتبارات
والاحوال على القول بالاحوال   قوله ينفيها الحال الخ قدم
النفي على الاثبات مع ان الاثبات اشرف للاشارة الى ان
القول بنفي الاحوال هو المعول عليه   وحقيقة الحال
اى التي وقع النزاع في ثبوتها ونفيه   صفة اثبات
من اضافة الموصوف الى صفته والمراد بالاثبات الثابتة
اى صفة ثابتة وقوله لا تتصف بالوجود الخ وصف كاشف
لما علمت من معنى الصفة الثابتة   ليس عندهم من الصفات
اى الثبوتية التي يتصف بها المحل على وجه القيام به لا مطلقا
فلا ينافي انهم يقولون بصفات السلوب وبالصفات النفسية
وصفات الافعال فان قلت انهم صرحوا بان من نفى المعنوية
يكون كافرا فكيف هولاء المحققون ينفونها قلت معنى قولهم
من نفاها يكون كافرا من نفاها واثبت ضدها وهولاء انما
نفوا كونها واسطة فلا ينافي انهم يقولون بها لكن على
انها وجه واعتبار فلا تغفل   كالقاضي وامام الحرمين
اى وكذا ابو هاشم من المعتزلة   يسمونه الصفات اى
الثبوتية القايمة بالمحل كما يرشد لذلك ما بعده من الحصر

الاول الوجودية اى المعانى وفى بعض النسخ الاول الموجود
اى الوصف الموجود كالعلم والقدرة الى اخر السبعة المعانى
الذى يتحقق به اى الذى يثبت بسببه ذات موصوفة
تقرا بالاضافة والمراد بذات موصوفة حقيقة الموصوف
كالموصوف ذاتا او صفة وانما قلنا ذلك لان الاحوال
النفسية كما تكون ثابتة للذات تكون ثابتة ايض للصفة
الا ترى ان القدرة من الصفات ولها تعلق بالموجودات
وهذا التعلق حال نفسى وشانه انه يتحقق بالقدرة
ان المتحقق اى الوصف المتحقق اى الثابت اعم من ان
يكون موجودا ام لا يسمى الصفات اى جنس
الصفات لان المقسم الامر الكلى لا الافراد لما قالوه ان
التقسيم ضم قيود الى امر كلى يحصل بانضمام كل قيد اليه
قسم كذا قرر الشيخ وقد يقال هذا انما يحتاج اليه اذا اردنا
التقسيم الحقيقى الذى هو تقسيم الكلى الى جزئياته واما لو
اردنا تقسيم الكل الى اجزائه فلا يحتاج للتقدير لانه عبارة
عن تحليل الهيئة الاجتماعية الى اجزائها اى الافراد المركبة
منها فتامله الاول الحال النفسية اى كالوجود والتحيز
للجرم واللونية للبياض والانسانية وتعلق القدرة
مثلا بالموجودات والثانى الحال المعنوية اى ككون
قادرا والكون ابيض وجعلها بعض المتاخرين اى
جعل الصفات اى جنس الصفات المتحقق فيما هو اعم
من الصفات التى جرا عليها التقسيم اولا وهذا التقسيم
بالنظر لصفة الاله لانه المقصود اولا وبالذات وان كان

يوجد

يوجد فى الحادث ايض ثانيا وبالعرض اما الصفات
السلبية فقالوا انها عبارة عن كل الخ قدم السلبية لما
فيه من تقديم التخلية على التحلية ثم ان المعرف انما هو
حقيقة الصفة السلبية لا افراد الصفة السلبية وح
فلا يناسب التفسير بالجمع فى قوله اما الصفات السلبية
الخ ولا الاتيان بكل فى قوله عن كل الخ لان كل لاستغراق
الافراد والمقصود بيان الماهية المجملة ثم ان قوله
عبارة الخ فيه شئ ايض وذلك لان العبارة فى الاصل
مصدر عبر ثم صارت حقيقة عرفية فى الالفاظ المعبر
بها وظاهر ان هذا لا يصح ارادته لان الصفة السلبية
ليست لفظا فكان الاولى حذف قوله عبارة فتامل
عن كل ما يمتنع ان يوصف به البارى فيه ان الحدوث
والعجز والجهل يمتنع ان يوصف به البارى مع انه ليس
من الصفات السلبية اذ لا يصح ان يقال الحدوث
من اوصاف الله ولما كان هذا واردا على هذا التعريف
قال الش بعد والتحقيق الخ للاشارة الى ان الاولى خلاف
التحقيق وقد يقال يمكن ان فى العبارة الاولى حذف
مضاف فتكون موافقة للثانية غاية الامر ان العبارة
الثانية ابين واوضح لدلالتها على المقصود حيث صرح
فيها بالمضاف المقدر وهو نفى وح فما وجه تعبيره
المص بالتحقيق المقتضى لبطلان العبارة الاولى واجيب
بانه يراد ح بالتحقيق تحقيق ما تقدم وتوضيحه وتبيينه
او الحقيقة المقابلة للمجاز وليس المراد بالتحقيق ضد

ذكره على الوجه الحق المقتضى لبطلان ما قبله ونحو
ذلك اى كسلب الحدوث وسلب افتتاح الوجود وسلب
انتهاء الوجود وسلب العجز والجهل جايزة اى لا واجبة
كما هو شان صفاته تعالى ومنهم من يعبر عنها اى
عن بعض هذه السلوب الجايزة وقوله بالحدوث اى
بالمشتق من الحدوث بان يقول هذه الصفات حادثة
وذلك اى ما ذكر من بعض السلوب الحادثة فانه
اى ما ذكر من العفو والحلم فهما صفة ولحدة جايزة فى
حق المولى لا واجبة له فهى حادثة اى متجددة بعد عدم
وقد يقال انه حيث فسر العفو والحلم باسقاط العقوبة
كان من صفات الافعال لا من صفات السلوب لان صفات
السلوب عبارة عن نفى امور لا تليق والاسقاط ليس
نفيا بل هو عبارة عن الكف عن الفعل اى عن الترك له
والكف فعل على انا لو قلنا ان اسقاط العقوبة عبارة
عن عدم المواخذة فلا يقال ان هذا العدم متجدد بل
هو مستمر على حاله الاول فتامل ذلك واما الصفة
النفسية كذا فى بعض النسخ وهى ظاهرة وفى بعضها
واما الصفات النفسية بصيغة الجمع وعليها فال للجنس
لان المعرف الماهية لا الافراد والنفسية نسبة للنفس
بمعنى الذات لكونها اى الذات لا تعقل بدونها والحاصل
ان الصفة النفسية تحققها فى الخارج بسبب تحقق ذات
موصوفها ولا يعقل ذات موصوفها بدونها وح فنسبة
تلك الصفة للنفس بمعنى الذات من نسبة المتعلق بـ
بالكسر

بالكسر للمتعلق بالفتح عبارة فيه تسمح لان الصفة
ليست لفظا وقوله عن كل الخ فى ادخال كل فى التعريف تسمح
لما علمت انها لاستغراق الافراد والمعرف الماهية لا الافراد
فكان الاولى ان يقول فقيل انها حال تثبت للذات غير
معللة ولا يقال ان ما ذكره الش ضابط للصفة النفسية
لا تعريف لها وح فلا اعتراض عليه لان هذا يخالفه قول
الش سابقا وهم فى تعريف هذه الاقسام عبارات تامل
غير معللة بالجر صفة لحال او بالنصب حال من فاعل
تثبت وخرج بهذا الاحوال المعنوية كما انه خرج بقوله
تثبت المعانى والسلبية وهذا التعريف بنا على ان
الصفة النفسية حال لها ثبوت فى الخارج غير ثبوت
الذات وقيل كل صفة اثبات اى كل صفة ثابتة للذات
وفى التعبير بكل ما تقدم وخرج بقوله اثبات الوجودية
والسلبية من غير معنى زايد على الذات اى من غير ان
تكون هذه الصفة تابعة لمعنى زايد على الذات هذا هو
المراد وح فخرج بهذا القيد المعنوية وليس المراد ظاهر
العبارة اعنى عدم مصاحبتها لصفة اخرى من صفات
المعانى لان هذا يقتضى ان الصفة النفسية لا يجامعها
معنى زايد على الذات وليس كذلك لان الشى اذا كان
له صفة نفسية يجوز ان يتصف بصفات اخر معانى
ثم ان هذا القيد قايم مقام قوله فى التعريف الاول غير
معللة بعلة لان مالهما واحد على ما عرفت من المراد منه
هذا واعلم ان التعريف الاول احسن من جهة انه عبر فيه

بالجنس القريب وهو الحال وفى هذا عبر بالجنس البعيد وهو
صفة لانها كما تصدق بالاحوال تصدق بالصفات الوجودية
كل صفة ثبوتية اى ثابتة فى الخارج وقوله زايدة على
الذات هذا وصف كاشف لا للاحتراز عن شى لانه يفهم من
كونها صفة ثابتة فى الخارج انها زايدة على الذات اى مغايرة
لها فى المفهوم لا يصح توهم انتفايها الخ هذا فى قوة كونها
غير معللة بعلة بخلاف الصفات المعنوية فانه يصح
توهم انتفايها بان التوهم عبارة عن الحصول فى الوهم اى
الذهن ولا شك ان تصور انتفا تلك الصفات لا مانع
منه اذ غاية الامر انه من تصور المحال ولا مانع منه واجيب
بان المراد بالتوهم الوقوع فى الوهم اى الذهن على طريق
الحكم لا لمجرد الحصول فيه اى لا يصح ان الذهن يحكم بانتفايها
حكما مستقيما مع بقا الذات الموصوفة بها فصح الكلام وان
كان هذا الاحتمال بعيدا لكن قد يقال ان هذا القيد اتى
به لاخراج المعنوية فيقتضى ان العالمية مثلا يصح
اى يحكم العقل بانتفايها حكما مطابقا مع بقا الذات الموصوفة
بها مع انه لا يصح ولا يعقل ذلك وهم فهذا القيد لم يخرج
المعنوية واجيب بان المراد بقوله لا يصح ان يحكم الوهم
بانتفايها الخ اى بالنظر للذات لا لامر خارج وهم يخرج
المعنوية وبيان ذلك ان الصفة النفسية مقومة للذات
والمقوم للشى لا يصح انتفاوه من اجل كونها من اوصاف
الالوهية ويصح مع تحقق المقوم به بخلاف الصفات
المعنوية فانه لا يصح انتفاوها عن الذات بالنظر لكونها

ذاتا

[illegible marginal note]

ذاتا من غير نظر للالوهية فتامل وهى اى تلك الاقوال فى
تحقيقها اى بحسب نفس الامر واما بحسب اللفظ فهى مختلفة
ويمثلون للصفة النفسية اى فى جانب الاله وعبر بذلك
اشارة للتبرى منه لانه سياتى يعترض على ذلك التمثل
ازليا ابديا لازم لقوله واجب الوجود لان معناه الذى لا يقبل
الانتفا لا ازلا ولا فيما لا يزال وفيه نظر اى وفى التمثيل
بما ذكر للنفسية نظر وقوله والتحقيق سند لقوله وفيه نظر
فالواو للتعليل هذه الصفات اى كونه واجب
الوجود ازليا وكونه ابديا وقوله الى السلب اى واذا كانت
ترجع الى صفات سلبية ولا يصح جعلها نفسية ومراده من
بالسلب الانتفا وقد سبق ذلك الاشارة راجعة للتحقيق
ويحتمل رجوعها للرجوع للسلب والمتبادر ان الاشارة راجعة
الى كون الرجوع للسلب هو التحقيق لا للرجوع للسلب مطلقا
والمحققون الخ هذا مقابل لقوله من جرى على التمثيل لان
التمثيل للشى يقتضى معرفته وهولا لا يرون ذلك وقد يقال
ان التمثيل للشى لا يقتضى المعرفة له بالكنه لما ذكروه من ان
التعريف بالمثال من قبيل الرسم وهم فلا تظهر المقابلة ثم
ان هذه اشارة لدعوا واستدلوا عليها بدليل الخلف وهو
اثبات المدعى بابطال نقيضه لم يعرف منها فى كتب
الكلام شى اى لم يعرف بالكنه والحقيقة حتى يتم ما بعده
لا بالرسم والا فهى معروفة مثبتة فى كتب الكلام وقد يقال
لا خصوصية للنفسية بذلك اذ غيرها من صفات المعانى
كذلك لم يعرف منها شى فى كتب الكلام بالكنه بل بالرسم وهذا

اى قوله لا يعرف الخ فى قوة سالبة كلية اى لا شئ من الصفات
النفسية بمعلوم ولو عرفناه اى بالكنه لكنا قد عرفنا الذات
اى لكن التالى باطل فبطل المقدم وقوله ولا يعرف الله الا الله
دليل للاستثنائية واطلاق المعرفة على الله مشاكلة واورد
على هذا الدليل ان السالبة الكلية انما يناقضها الموجبة
الجزئية لا الموجبة الكلية فقوله ولو عرفناها ان كان المعنى
ولو عرفناها كلها لكنا قد عرفنا الذات كانت موجبة كلية
فلا تكون مناقضة للسالبة الكلية التى هى المدعى حتى انه
يلزم من ابطال الايجاب الكلى ثبوت المدعى الذى هو السلب
الكلى وان كان المعنى ولو عرفنا شيا منها كانت موجبة
جزئية الا ان الملازمة فيها ممنوعة اذ لا يلزم من معرفة
شئ منها معرفة الذات لا تترتب على معرفة شئ منها وانما تترتب
على معرفتها كلها لانها مقومة للذات ولا تعرف الذات الا بجميع
مقوماتها فتامل واما الصفات المعنوية الخ فى التعبير
بالجمع ويجرى ما قد علمته فيما مر وقوله ثبت للذات ليس للاحتراز
بل لبيان الواقع وقوله معللة بالجر صفة لحال او بالنصب
حال من ضمير ثبتت وقوله قايم بالذات صفة كاشفة ثم ان
القصد سوق التعاريف الواقعة فى كلام القوم لا اثبات
الحقيقة والا كان قوله واما الصفات المعنوية الخ وقوله
واما صفات المعانى الخ مكررا مع ما مر وهذا يدل على ان القصد
جلب ما للقوم من العبارات قوله سابقا وهم فى تعريف
هذه الاقسام عبارات فتامل وحكى القول الثانى بقيل
اشارة الى ضعفه بالنسبة للاول لاخذ الجنس البعيد
فيه

فيه بخلاف التعريف الاول فقد اخذ فيه الجنس القريب
موجبة له حكما اى وتلك الاحكام هى المعنوية وقيل
هى المعانى الخ اعترض بان فيه تعريف الشئ بنفسه واجيب
بان هذا من قبيل التعريف اللفظى وهو يليق لمن عرف ان هناك
معانى صفات وجودية موجبة لحكم لكن لا يعرف هل هذه
المعانى تسمى صفات المعانى ام لا والتعريف الاول اظهر
من هذا فبين المعانى الخ هذا التعريف لا يظهر لان ما
تقدم ينتج ان المعانى ملزومة والمعنوية لازمة ومن المعلوم
ان اللازم قد يكون اعم والتعبير بالتلازم يقتضى ان
كلا منهما لازم للاخر وحينئذ فيكون اللازم مساويا فتامل
بلازم العلة اى كتلازم العلة ان قلت ان فيه تشبيه
الشئ بنفسه وذلك انه قد ذكر فيما مر ان المعانى علل
للمعنوية وهى معلولة لها وقد يجاب بان المراد كتلازم
العلة المؤثرة لمعلولها عند القايل بها وما مر من انها
علل للمعنوية فليس المراد علل حقيقة مؤثرة بل المراد
انها مستلزمة لها فتامل واما صفات الافعال
الاولى واما صفة الفعل لما مر فى التعبير بالجمع وقوله
عبارة تسمح وذلك لان المؤثر هو الله عز وجل فالاولى ان
يقول صدور الاثار عن الله بواسطة قدرته وارادته
والصدور عن الارادة من حيث التخصيص وهو من قبيل
التاثير يقتضى ان صفة الفعل صفة للمولى وحصول الاثر
صفة للاثر لا للمولى ولا يصح هذا التفسير والحاصل
ان صفة الفعل صفة للرب ولا شئ من صفة الرب

بصفة للاثر ينتج لا شي من صفة الفعل بصفة للاثر +
فالمناسب ان يقول ان صفة الفعل عبارة تعلق القدرة
القديمة بالمقدور فهي عبارة عن كل صفة تدل على
معنى يندرج الخ ظاهره ان الصفة الجامعة لفظ دال
على لفظ على معنى جامع للاقسام مع ان الصفة الجامعة
ليست لفظا وايضا الصفة الجامعة هي السادسة فيلزم
من اندراجها اندراج الشي في نفسه وقد يجاب عن هذا
بان ساير بمعنى باقي ولو قال الش واما الصفة الجامعة
فهو المعنى الذي يندرج فيه باقي الاقسام كان اولى
ومثال الصفات المعنوية الخ لما اتى بالحقايق شرع يتكلم
على التمثيل للجميع وكان الاولى ان يقول فمثال المقالات
هذا جار على تقدير شرط اي ثم ان اردت التمثيل لها
فالصفات الخ او يقول واما الامثلة الخ للاشارة الى انه
انتقل من الضوابط الى الامثلة ومثال صفات الافعال
الخ اعلم ان صفات الافعال قديمة عند الماتريدي وحادثة
عند الاشعري فهي عند الاشعري عبارة عن تعلق القدرة
التنجيزي الحادث فخلق الله زيد عبارة عن تعلق قدرة
الله بوجوده ويقال له ايضا تخليق والرزق عبارة عن
تعلق القدرة بايصال الاشيا للحيوانات ويقال له ايضا
ترزيق وهلم جرا ومعنى كون التعلق حادثا انه متجدد
بعد عدم ولا مانع من اتصاف المولى بالحوادث بهذا
المعنى الا ترى انه يتصف بكونه قبل العالم او بعده
ومع العالم مع ان كلا من القبلية والبعدية والمعية
حادثة.

حادثة بمعنى انها متجددة بعد عدم واما اتصاف المولى
بالحوادث اي الموجودات بعد العدم فهذا ممنوع واما
عند الماتريدي فصفات الافعال عبارة عن التكوين الذي
هو صفة ازلية يتاتى بها الايجاد فالذي بها الايجاد عنده
هو التكوين واما القدرة فتصير الممكن قابلا للوجود
ثم ان التكوين ان تعلق بوجود شيء قبل التكوين ايجاد
وان تعلق بخلق حيوان قيل له خلق وهلم جرا فالصفة
واحدة ويقال لها صفات افعال باعتبار تعلقها ورد
عليهم بان قبول الممكن للوجود امر ذاتي له وما كان ذاتيا
لا يكون بالغير وح فالقدرة متعلقة لوجود الممكن ولا
يحتاج معها لصفة اخرى ومنهم من عيثلها الخ اي وفي
تمثيله نظر لان شرط المثال ان يطابق الممثل له وهذا
غير مطابق لان الخالق هو الذات التي ثبت لها الخلق و
هذا ليس صفة الفعل بل هذا اسم للذات العلية في
عزة الله وجلاله الخ وجه كون هذه جامعة انها تشمل الاوصاف
الثبوتية والسلبية لانك اذا قلت عز بكذا ادخل فيه ساير
الكمالات من صفات المعاني والمعنوية والنفسية والافعال
لانه فاعل بقدرته وعلمه وبكونه عالما قادرا مثلا عز بخلقه
لبدايع المصنوعات واحيايه الاموات واذا قلت عز عن
كذا ادخل فيه صفات السلوب اذ يقال عز عن الشريك
والصاحبة والولد والاتحاد والحدوث ونحو ذلك وكذا يقال
جل وعظم بكذا او عن كذا فلما كان لفظ العزة والجلال
والعظمة محتملا للتحليات والتنزيهات سمي جامعا له

ومن المحققين لخ هذا اشارة الى تقسيم ثالث وذلك
لانه ذكر اولا ان مثبت الاحوال كالقاضي قسم الصفات الى
ثلاثة اقسام ثم ذكر هذا التقسيم بعده واراد ببعض المحققين
الامام الرازي ومن تبعه من الاعاجم على ذلك كالعضد والسعد
والبيضاوي الخ اضافات اى الى نسب لا وجود
لها فى خارج الاعيان كتعلق العلم والقدرة الخ ما
ذكره بعض المحققين من ان التعلق الصفة امر اعتباري
لا وجود له فى الخارج هو مذهب المتاخرين وقيل ان تعلق
الصفة صفة نفسية لها كما ياتى للمص وهو مذهب
الجمهور وقيل بالوقف اى لا نعلم هل هو صفة نفسية
او غيرها بل هو من مواقف العقول كما ان حقيقة التعلق
كذلك قال اليوسي وعلى ان التعلق صفة نفسية للصفة
فهو قديم لا يتغير ولا يتبدل والمتغير والمتبدل انما هو
المتعلق بفتح اللام كالعالم واما على انه امر اعتباري فيتغير
ويتبدل فى الاعتبار وتغيره لا يقتضي التغير فى الذات
ولا فى الصفة القديمة ولا يوجب قيام الحادث بالقديم لان
التعلق امر اعتباري عدمي لا يستحيل اتصاف القديم به
الا ترى ان المولى متصف بكونه قبل العالم وبعده
ومعه والقبلية والبعدية والمعية امور اعتبارية
انتهى كلامه وفى كلام بعضهم انه على قول الاشعري ان
التعلق صفة نفسية لا يتغير انما هو بالنسبة للتعلق
الصلاحي والتنجيزي القديم اما التنجيزي الحادث
فليس صفة نفسية لانه متاخر فيما لا يزال وهو ظاهر

قوله

[illegible] ذلك لان بعض المتأخرين [illegible] الصفة اقسام ثلاثة

كتعلق لخ اعلم ان القدرة لها تعلقان تنجيزي حادث
اى متجدد بعد عدم وصلوحي قديم لا يقبل التغير ه
والارادة لها ثلاث تعلقات تنجيزي قديم وتنجيزي
حادث وصلوحي قديم والتنجيزي القديم اخص من
الصلوحي القديم وهما لا يتغيران وهذا التعلق اعني
تعلق الارادة عبارة عن التخصيص وهو يرجع للتاثير
ولا يضر ما كون ذلك فى الازل واما السمع والبصر فلكل
واحد تعلقات ثلاثة تنجيزي وصلوحي قديمين و
تنجيزي حادث واما العلم فقال بعضهم ان له تعلقات
تنجيزي قديم وهو ظاهر وتنجيزي حادث وذلك كتعلقه
البارحة بحياة زيد فاذا مات بعد ذلك تعلق بموته
فقد تغير التعلق واما العلم فلم يتغير وهذا القول
خلاف الصحيح والصحيح ان له تعلقا تنجيزيا قديم
فقط فعلم الله قد تعلق فى الازل بذات زيد واحواله
فيتعلق بكون زيد فى يوم كذا يكون حيا وفى يوم كذا انه
يكون ميتا وفى يوم كذا جالسا وفى يوم كذا قاعدا ه
فالمتغير انما هو المتعلق به لا ذاته ولا تعلقه واما
الكلام فغير الامر والنهي انما له تعلق تنجيزي قديم
واما الامر والنهي فله تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي
حادث فقول الشارح وهي متغيرة متبدلة ظاهر بالنسبة
للقدرة والارادة بالنظر لتعلقهما التنجيزي الحادث
وبالنسبة للعلم على القول الضعيف الذي يقول ان له
تعلقا تنجيزيا حادثا واما على القول المعتمد فلا يظهر

فالش مشى على القول الضعيف بالنسبة للعلم واعلم ان كلا
من القولين الواقعين فى تعلق العلم لاهل السنة يقتضى شيئا
وهو ان التعلق من اوصاف الصفة لا من صفات الذات
وكيف يعدون هذه التعلقات من صفات الله واجيب
بان الصفة لما لم يكن لها قيام بنفسها بل قايمة بالذات
كانت صفتها صفة للذات ايض بهذا الاعتبار
احتج القايلون باثبات الاحوال اعلم ان الصفات تنقسم
اقساما فتنقسم الى سلبية وهى متفق عليها والى نفسية
وهى متفق عليها والصفة النفسية هى التى لا يمكن وجود
الذات ولا تعقل بدونها كانت حادثة او قديمة بخلاف
الصفة الوجودية فان الذات قد تنفك عنها وعلى تقرير
لو حكم بوجوبها للدليل العقلى والنقلى فلامر خارج عن
الذات وكذا صفات السلوب يمكن انفكاك الذات عنها
وصفات المعانى موجودة فى الخارج يمكن رويتها ولا
يعقل فيها اشتراك لانها متشخصة فى الخارج وكل ما كان
كذلك فلا يعقل فيه اشتراك واما الاحوال فقيل انها
ثابتة فى الخارج واسطة بين الموجود والمعدوم
وقيل لا ثبوت لها وقد يوجد الش لادلة من قال بثبوتها
ولم يتعرض لادلة من قال بعدم ثبوتها الا ما فى ضمن
الاعتراض الاتى على ادلة من قال بثبوتها وقوله باثبات
الاحوال اى بثبوت الاحوال لان الاثبات فعل من
الافعال واسطة بين الوجود والعدم اى بالموجود
والمعدوم لان الواسطة بين الوجود والعدم صفة

الحال لا نفس الحال فهى واسطة بين الموجود والمعدوم
وصفتها اعنى الثبوت واسطة بين الوجود والعدم
بان الوجود مشترك الخ يعنى ان الوجود الذى هو
التحقيق فى الخارج كلى مشترك اشتراكا معنويا بين جزئيات
كالقايم بالواجب والممكن كان كل منهما صفات او ذوات
كزيد والمولى والمعانى القايمة بهما جزئيات للوجود
فقول الش زايد على الماهية واراد بالماهية الذات وليس
المراد انه مشترك لفظى كالعين ثم ان هذا الجزء الذى
هو من جزئيات الوجود على الزايد على الذات يحتمل ان
يكون موجودا ويحتمل ان يكون معدوما فاخذ الش
فى اقامة الدليل على بطلان الاحتمال الاول وهو انه
موجود فقال لو كان الخ وحاصله انه لو كان الوجود
موجودا لساوى وجود ذلك الوجود وجود الذات
من جهة ان وجود الوجود زايد عليه كما ان وجود
الذات زايد عليها لكن التالى باطل لما يلزم عليه
من التسلسل لانا ننقل الكلام لهذا الوجود التالى
الى اخر ما قال الش فحذف الش الاستثنائية وذكر دليلها
وهو قوله فننقل الكلام الخ والا ساوى الخ اى والا
لو كان موجودا وقوله لساوى وجوده اى وجود
الوجود وقوله وجود غيره كالذات وقوله فى زيد وجوده
اى من جهة ان كلا منهما يزيد وجوده عليه ولا
معدوم هذا ابطال للاحتمال الثانى وقد اقام الش عليه
دليلا وحاصله انه لو كان الوجود معدوما للزم اتصاف

الوجود بالعدم لكن التالى باطل فبطل المقدم وثبت
انه واسطة بين الموجود والمعدوم فالحاصل ان عندنا
دعوتين وهما الوجود موجودا ومعدوما والدليل
على ابطالهما ما سمعت فكونه واسطة غير معلوم
بالمشاهدة بل الدليل المذكور بقى انه ظهر لك مما تقدم
ان الوجود القايم بزيد جزى من مطلق الوجود ومن
المعلوم ان الجزى يتميز عن غيره من الجزئيات بالفصول
فالوجود القايم بزيد جزى يتميز عن غيره من الجزئيات
بالفصل و فصله اختصاصه وارتباطه بتلك الذات
لا بغيرها هذا ان قلنا ان الوجود زايد على الذات
واما ان قلنا ان الوجود عين الموجود فلا يلزم التسلسل
المتقدم وح فالذى يميز هذا الوجود عن غيره سلب
لا فصل بحيث تقول هذا الوجود غير هذا الوجود لمغايرة
هذا الموجود بالمشخصات وايضا السواد لم ما تقدم
دليل لثبوت الحال النفسية وهذا اشارة لدليل ثبوت الحال
المعنوية وح فلا وجه للاتيان بايضا لانه يقتضى ان كل
واحد من الامرين دليل مستقل مثبت للمدعى وهو ثبوت
الاحوال مطلقا اى نفسية او معنوية ويخالفه فى
السوادية اى كما ان البياض يخالف السواد فى البياضية
وحاصله ان البياض والسواد يخالف السواد لما كانا
نوعين مندرجين فى اللون كانا مشتركين فى الجنس
الذى هو اللون وكل واحد منهما يتميز عن الاخر بفصله
الخاص به فالسواد يتميز عن البياض بالسوادية التى

هى

التى هى فصل له والبياض يتميز عن السواد بالبياضية
التى هى فصل له وذلك كاشتراك الانسان والفرس
فى الحيوانية وتميز كل واحد منهما عن الاخر بفصله الخاص
به فيتميز الانسان عن الفرس بالناطقية وتميز الفرس
عن الانسان بالصاهلية فيتغايران اى اللونية
والسوادية كما يوضحه ما بعده من السند اعنى قوله
ضرورة ان ما به التمايز اى وهو الفصل كالسوادية
فى المقام وقوله لما به المشاركة وهو الجنس كاللونية
فى المقام فاما ان يوجد هذان الوصفان اى اللونية
والسوادية اى فنقول ان السوادية واللونية اما ان يكونا
موجودين للسواد او عدميين فان قلنا بالاول لزم
قيام العرض بالعرض اى وهو محال لان معنى قيام الشى
بالشى عند المتكلمين تبعية القايم للمحل فى التحيز وان
قلنا بالثانى فقد تركب الموجود وهو السواد من معدومين
وكلا الامرين باطل فتعين الواسطة وهو المطلوب
وقد اجاب الش عن هذا بانا نختار الاول وهو قيام
العرض بالعرض ونقول لا مانع منه الا ترى الى الحركة
فانها تتصف بالسرعة والبطؤ وهما عرضان كما ان
الحركة عرض كذلك ولا بمعدوم والا لاتصف الشى
بنقيضه حاصله انه لو كان معدوما للزم اتصاف
الوجود بنقيضه وهو العدم لكن التالى باطل وقوله
الش اذ الموجود نقيض المعدوم الاولى ان يقول
اذ الوجود نقيض العدم لان الكلام فى الوجود لا فى

الموجود ثم بعد هذا فالاولى للش ان يقول والا لاتصف
الشى بما صدق عليه نقيضه لان العدم على تقدير الواسطة
ليس نقيضا للوجود اذ هو اخص من نقيضه لان نقيضه
وهو لا وجود صادق بالعدم وبالواسطة وقد يقال
اذا اتصف الوجود بالعدم لزم اتصاف الوجود بنقيضه
لاستلزام العدم للاوجود الذى هو نقيض الوجود لاستلزام
استلزام الاخص للاعم لكن اتصاف الشى بنقيضه محال
وقول الش فكيف الخ مستند للاستثنائية المحذوفة نقيض
انه واسطة اى بين الموجود والمعدوم فى الخارج
ويخالفه فى السوادية الاولى ويخالفه فى العارضية للبصر
لان المشاركة انما تكون فى الجنس والمخالفة فى الفصل فتقول
الانسان مشارك للفرس فى الحيوانية ويخالفه فى الناطقية
ولا تقول انه يخالفه فى الانسانية لان الانسانية جمعت
بين الحيوانية والناطقية وكذا تقول السواد يشارك البياض
فى اللونية ويخالفه فى القابضية للبصر ولا تقول ويخالفه
فى السوادية لانها جمعت بين اللونية القابضية للبصر
والحاصل ان الفصل الحقيقى للسواد هو القابض للبصر
والفصل للبياض هو المفرق للبصر ان المصنف لا تقول
فى حقيقة السواد انه اللون القابض للبصر وفى حقيقة
البياض انه اللون المفرق للبصر كما تقول فى الانسان الحيوان
الناطق لا الانسانية وان كانا متلازمين ما به
التمايز وهو الفصل كالقابضية للبصر والمفرقية له و
كان الاولى ان يقول ضرورة مباينة ما به التمايز

وقوله

وقوله لما به التشارك اى وهو الجنس كاللونية فى هذا المقام
فيتغايران اى السواد والبياض لان تباين الانواع فى
الفصول يوجب تباينها فى الماهيات هذا هو المتبادر
من كلامه لانهما المحدث عنهما لكن قوله بعد ذلك ضرورة الخ
يبعد عود الضمير على السواد والبياض ويقتضى انه راجع
للونية والسوادية وهو وان كان صحيحا ايضا الا انه
خلاف المحدث عنه فان قلت جعل الضمير فى قوله
فيتغايران للونية والسوادية يلزم عليه فساد
قوله ضرورة الخ لما فيه من تعليل الشى بنفسه لان المعنى
اللونية والسوادية يتغايران ضرورة تغاير ما به
التمايز وهو السوادية لما به من المشاركة وهو اللونية
فكانه قال ضرورة تغاير اللونية والسوادية واجيب
بان ما به المشاركة وما به التمايز يلاحظ اعم من اللونية
والسوادية وحينئذ فهو من تعليل الخاص بالعام فلا فساد
فتامل فاما ان يوجد هذان الوصفان وهما اللونية
والسوادية وقوله للسواد يحتمل ان المعنى فاما ان يوجد
هذان الوصفان لاجل القيام بالسواد وعلى هذا فقوله
فيلزم قيام العرض بالعرض المراد بالعرض الاول اللونية
والسوادية والعرض الثانى المراد به السواد ويحتمل ان
المعنى فاما ان يوجد هذان الوصفان لاجل تحصيل
ماهية السواد بحيث يكون مجموعهما سوادا وعلى هذا
فالمراد بالعرض الاول فى قوله يلزم قيام العرض بالعرض
اللونية والمراد بالعرض الثانى السوادية او العكس

الذى هو مدعاهم وانما ينتج افادة النظر للعلم عسر لان الوهم
يلابس العقل الى اخر ما ذكر الشارح هذا كلامه وقوله وهو اى العسر
مسلم قد يقال هذا الرد فيه نظر لانه يفيد ان النظر فى ذات
الاله يفيد العلم بحقيقتها لكن ذلك العلم عسر فقط وليس كذلك
بل ذاك مستحيل وحينئذ فهذا المنع لا يتم وفى الحقيقة قوله
وبان اقرب الاشيا دليل للصغرى فى الاحتجاج الاول لا اصل
حقيقة الاله يستحيل تصورها لان اقرب الاشيا الينا الا هويتنا
لا ندرك حقيقتها فالتكن ذات الاله لا تدرك بالاولى وكل ما
يستحيل تصوره لا يعلم بالعقل الحكم عليه لان الحكم على الشى
فرع عن تصوره واذا كان هذا الاحتجاج الثانى فى الشرح فى
الحقيقة علة للصغرى فى الدليل الاول فما اجيب به عن الاحتجاج
الاول جواب عن الثانى ويكون ما صنعه الشارح من جعل قوله وبان
اقرب نحو دليلا ثانيا لمدعاهم غير مناسب بل المناسب جعله
علة لصغرى ما قبله قوله لان الوهم يلابس العقل فى ماخذه
اى ان الوهم يعارض العقل فى ماخذه والمراد بماخذه هنا
القضايا التى يستنتج ويأخذ منها ما يحكم به مثلا الحية
اذا رايتها العقل يقول انها دويبة يحركها المقضا والقدر
وكل ما كان كذلك فلا يضر فهى لا تضر فيحكم بعدم الانزعاج
منها وانها ليس بها ضرر ولا نفع وانما الضار والنافع هو الله
تعالى والوهم ينازع العقل فى تلك القضايا فيحكم بالانزعاج
منها بحيث يقول هذا ثعبان وكل ثعبان يضر ينتج ان
هذا الثعبان مضر فالوهم قد عارض العقل فى القضايا
التى استنتج منها حكم به فان قولنا الحية دويبة يحركها

المقضا

وانها بيان

المقضا والقدر الخ قضايا استنتج العقل منها عدم الهروب
من الحية وقد عارضه الوهم بان المتعارف ان من لدغته
يموت فحكم بالانزعاج والهروب منها قوله والباطل يشاكل
الخ وذلك كقول اهل السنة ان الله موجود وكل موجود
يصح ان يرى فالله يصح ان يرى وقول المعتزلة ان الله ليس
فى جهة وكل ما كان كذلك لا يرى فالكبرى باطلة لانها
نشأت من الوهم لان الوهم انما يحكم بما جرت به العادة
فهى باطلة قوله اذ الوهم ملابس الخ هذا علة لقوله عسر
اى لانه اذا كان الباطل يشاكل الحق والوهم يلابس العقل
يتعسر ادراك الصواب من الخطا فلهذا كان النظر يفيد
العلم بعسر قوله يشاكل الحق فى مباحثه اى فى قضاياه
اى فى القضايا الموصلة اليه من حيث ان كلا من الباطل
كدعوى المعتزلة ان الله لا يرى والحق كدعوى اهل السنة
ان الله يرى القضايا الموصلة له على صورة قياس منتج له
فالذى لا يعرف يقول ان كلا دليل والعارف يقول ان ما
قاله اهل السنة دليل وما قاله المعتزلة شبهة لبطلان
الكبرى لان بعض ما ليس فى جهة يرى مثل كرة العالم قوله
ومنع الخ بالبنا للمفعول معطوف على كان اهل الحق والمراد
باهل الحق من سلم من الزلق فى الوهيات ولم يلابس الوهم
عقله فى ماخذه والمانع اهل القرن الثالث والمراد بهذا
العلم علم الكلام قوله على الضرورى اى الواجب الذى لا بد
منه على كل عاقل وهو معرفة الله ولو بدليل اجمالى وقوله
من الاذكيا بيان للافراد والاذكيا جمع ذكى من الذكا وهو

وفيه انه ان كان المراد الاول فيرد انا لا نسلم ان هذان
الوصفان انما وجد لاجل القيام بالسواد بل لاجل
تحصيل ماهيته وان كان المراد الاحتمال الثانى
فلا نسلم انه يلزم عليه قيام العرض بالعرض لان
تحصيل الماهية موقوفة على مجرد اجتماعهما
وان لم يقم احدهما بالاخر وقد يقال لا نسلم ان
تحصيل الماهية الا ترى الى ماهية الانسان فانها
موقوفة على مجرد اجتماع الحيوانية والناطقية وان
لم يقم احدهما بالاخر وقد يقال لا نسلم ان تحصيل الماهية
موقوف على مجرد اجتماعهما بل اجتماعهما قايما احدهما
بالاخر اذ لو لم تقم احدهما بالاخر لاستغنى كل منهما
عن الاخر فلا تكتنم منهما حقيقة واحدة
ما اى او بعدم احدهما وقوله فيتركب الموجود اى فيتركب
هذا السواد الموجود من المعدوم وهو السوادية و
اللونية اى او من الموجود والمعدوم وذلك باطل
فتعينت الواسطة فثبت من هذا ان اللونية والقابضية
للبصر ليسا موجودين فى الخارج ولا معدومين فى
الخارج بل هو واسطة وهو مشكل اذ السواد موجود
قطعا واجزاوه اعنى اللونية والقابضية واسطة
غير موجودة فى الخارج فيلزم على هذا ان الموجود تركب
من اجزا غير موجودة مع ان الاجزا اذا كانت غير موجودة
لزم ان الكل كذلك الا ان يقال ان الحال اذا انضم لمثله
يرتقى لمرتبة الوجود وحرر ذلك والحاصل ان هذا

المستدل

المستدل وقع فى اخرة الامر فيما فر منه لانه ال امره
الى ان الموجود تركب من غير الموجود بان الوجود عين
الموجود اى فوجود زيد عين ذاته وعمرو كذلك وعلى
هذا فليس الوجود امرا كليا مشتركا بينهما انما الاشتراك
فى لفظ وجود فقط فهو موضوع باوضاع متعددة
وح فتميز زيد عن عمرو ح ليس بفصل بل انما هو بالسلب
بان يقال هذه الذات مغايرة لهذه الذات او هذا الوجود
مغاير هذا الوجود لمغايرة هذا الموجود لهذا الموجود
والحاصل انه على كلام المستدل يكون الوجود من قبيل
المشترك اشتراكا معنويا فالافراد مثل وجود زيد
وعمرو قد اشتركت فى المعنى فتحتاج لفصل واما على
كلام المجيب فلا اشتراك ولا اجتماع فى المعنى وانما
الاجتماع فى لفظ وجود فقط فتامل غير ذات
الموجود اطلق بعض هذه العبارة وابقاها على
حقيقتها وقال بعض المحققين معنى كون الوجود
غير ذات الموجود ان الوجود ليس له ثبوت فى الخارج
مغاير لثبوت الذات فلا ينافى انه حال واعتبار ثم ان
هذا الجواب لا ينفع وذلك لان المستدل استدلاله
مبنى طريقة وهى ان الوجود غير ذات الموجود وان
الوجود حال والمجيب جوابه مبنى على طريقة وهى ان
الوجود عين ذات الموجود ومثل هذا لا ينفع فى الجواب
وتميزه الخ جواب عما يقال اذا كان الوجود عين
الموجود فبم يتميز هذا الموجود عن الاخر وحاصل

الجواب ان تميزه عنه بالسلب بان يقال هذا الموجود
مغاير لهذا الموجود فلا تسلسل هذا مرتب على
ما قيل وتميزه عن غيره فكان المناسب ان يقدمه عليه
بتجويز القيام حاصله ان قولك يا مستدل لو وجد لها
هذان الوصفان للسواد للزم قيام العرض بالعرض
وذلك ممنوع لا نسلم انه ممنوع بل قيام العرض بالعرض
جائز الا ترى للحركة فانها عرض من غير نزاع وتتصف
بالسرعة والبطو فهما عرضان قائمان بها
وفيه نظر قيل ان النظر من حيث الاستدلال بما ذكر
وحاصله ان الاستدلال على جواز قيام العرض بالعرض بما ذكرنا
من كون الحركة تتصف بالسرعة والبطو لا يتم الا لو كان
السرعة والبطو عرضان موجودان في الخارج لكنهما
نسبيان اى من الامور النسبية لان الحركة الواحدة ط
بالنسبة لاعلى منها بطيئة ولادون منها سريعة فالحركة
تتصف بالسرعة باعتبار وبالبطو باعتبار والامور
الاعتبارية لا يقال لها اعراض فلم يلزم قيام العرض
بالعرض وقيل معنى قوله وفيه نظر وفي ما ذكر منه
تجويز قيام العرض بالعرض نظر وذلك لان معنى قيام
العرض بالغير ان يكون العرض تابعا له في التحيز والعرض
لا تحيز له حتى يقوم به عرض اخر فالنظر على هذا القول
في اصل الدعوى وعلى القول الاول من حيث الاستدلال
هذا والحق ان معنى قيام العرض بالغير اختصاصه به
اختصاص النعت بالمنعوت وح فيجوز قيام العرض بالعرض

اذليس

اذ ليس بلازم ان يكون المنعوت متحيزا ومن جملة ما ابطل
به قيام العرض بالعرض انه لا مرجح لكون هذا حالا وهذا محلا
فلو قام العرض بالعرض للزم وجود الترجيح من غير مرجح ورد
ذلك بان ارادة الفاعل المختار لها ان ترجح هذا بكونه حالا
وهذا بكونه محلا وبالجملة فادلة منع قيام العرض بالعرض
كلها ضعيفة ولا مانع من القيام فتامل وقال بعض
الشيوخ اى كالغزالي والمقترح ان القول بنفيها اى
بنفي ثبوتها فلا بد من المغايرة بينهما اى بين العلم والعالمية
والا لزم تعليل الشئ بنفسه ولا تحصل المغايرة الا اذا
اريد بالمعلول امرا وجوديا وبالعلة الكون عالم والكون
عالم حالة ثابتة في الخارج لم تصل لمرتبة الوجود فصحت
العلة المغايرة بين العلة والمعلول ح ولا يصح حمل
كل منهما على انه امر وجودي والا لزم تعليل الشئ بنفسه
ولا حمل الاول على حالة معدومة لان الاعدام لا تعلل
ولا يصح ان يكون الثاني عدما لان العدمي لا يكون علة
للوجودي فالحاصل انا لو لم نقل بثبوت الاحوال للزم
سد باب التعليل لانه على القول بعدم ثبوتها فالمعلول
اما وجودي او عدمي ولو كان الاول لزم ويحكم تعليل
الوجودي بالعدمي وهو باطل ولو كان الثاني للزم منه
تعليل الاعدام وهو لا يصح فالتعاليل انما تتاتى على
ثبوتها ثم انه ليس المراد بلزوم سد مطلق تعليل بل منه
تعليل المعاني بالمعنوية كذا قرره غير واحد من المحققين
من المشايخ ولكن ما ياتي يقتضي ان المراد سد مطلق تعليل

بل تعليل المعانى بالمعنوية كذا قرره غير واحد من المحققين
من المشايخ ولكن ما ياتى يقتضى ان المراد سد مطلق تعليل
لان التعاليل مبنية على ثبوت الاشتراك المعنوى ومن
ينفى الاحوال ليس عنده اشتراك معنوى بل اشتراك
فى اللفظ فقط فالذوات متميزة بعضها من بعض بالسلب
وليس هناك امر كلى تشترك فيه الذوات حتى تفتقر لمعنى
تتميز بها فاذا قلنا هذا تقطع يده لكونه سارقا فالكون
سارقا مشتركا بين افراد كثيرة اعنى كل ذات سرقت فهو
زايد عليها ثابت فى الخارج وليس موجودا والا لزم التسلسل
ولا معدوما والا لزم التعليل بالمعدوم وحيث كان الكون
سارقا عاما فيصح الانتقال من هذا العام لهذا الشخص
الذى تقطع يده لتحقق المعنى الكلى الموجب للقطع فيه فلو
قلنا انه خاص بهذه الذات فلا يصح الانتقال منه له
والحدود اى وسد باب الحدود بمعنى ان من نفى
الاحوال لا يمكنه ان يحد شيئا من الحقايق وذلك ان الحدود
مبنية على الاشتراك فى امر كلى يعم المعرف وغيره والامر
العام لا يكون الا حالا لانه لو كان موجودا لكان وجوده
زايدا عليه فيحتاج وجوده لوجود ويلزم التسلسل
ولو كان معدوما لزم تركب الموجود من المعدوم فاذا
عرفت الانسان فتاتى اولا بامر عام شامل له ولغيره
كالحيوان ثم تاتى بامر خاص به عن غيره وهو ناطق ومن
ينفى الاحوال لا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل لان
جميع الاشيا متباينة عنده ولا اشتراك بين شى وشى

فى امر اصلا

فى امر اصلا وليس عنده عموم ولا خصوص والاشتراك
عنده انما هو فى العبارة فان الانسان قام به حيوانية
خاصة به وكذا الفرس غاية الامر ان لفظ حيوان بين
مشترك اشتراكا لفظيا وضع للحيوانية التى فى الانسان
والتى فى الفرس لا لكل واحد بوضع وعلى هذا فاذا
قلت فى تعريف الانسان هو حيوان ناطق كان كانك قلت
هو حيوان حيوان او ناطق ناطق لان المراد بالحيوانية
حيوانية خاصة وهى مساوية لناطق فالقيد الثانى
مستدرك وكذا اذا قلت السواد لون قابض كانك قلت
لون لون لان المراد باللون لون خاص وهو مساو
لقابض وحينئذ فلا يتميز السواد عن البياض والمقد
الكلية اى وسد باب المقدمات الكلية وقوله التى
فى الادلة اى التى شانها الوقوع فى الادلة يعنى ان نافى
الاحوال لا يمكنه فهم مقدمة كلية وبيان ذلك ان المقدمات
الكلية مبنية على اشتراك الافراد فى امر معنوى نحو كل
انسان حيوان فهذه الكلية لا تصح بحيث يوجد فى كل من
زيد وعمرو وبكر فرد من افراده والامر العام الكلى لا يكون
الا حالا اذ لا يكون موجودا والا لزم التسلسل ولا معدوما
والا لزم تركب الموجود من المعدوم ونافى الاحوال ليس
عنده امر كلى بل زيد وعمرو لا اشتراك بينهما الا لفظا فانسان
بمعنى انه وضع لكل واحد بوضع مستقل للانسانية التى
فى زيد غير التى فى عمرو وعلى هذا فلا معنى للكلية و
الحاصل ان من نفى الاحوال نفى الامر العام الذى يعم فيه

الاشتراك الذي صحة التعاليل والحدود والكليات منه
موقوفة على ثبوته لا يكون الا حالا هذا حاصل كلام
بعض الاشياخ وفيه نظر لان الشيخ الاشعري واتباعه
وان نفوا الاحوال اثبتوا الاعتبارات الذهنية فليس بلازم
ان يكون هذا الامر العام الذي يقع فيه الاشتراك حالا
بل يصح ان يكون امرا اعتباريا لا ثبوت له الا في الذهن و
عليه فتصح التعاليل والحدود والكليات فقولهم ان نفي
الاحوال يلزم عليه سد هذه الامور مبني على ما فهموه
من ان الامر الكلي الذي يقع فيه الاشتراك الذي التي
مبنى هذه الامور عليه لا يكون الا حالا ونحن نقول
لا نسلم الحصر بل يكون امرا اعتباريا وتكون هذه الامور
صحيحة فتامل وهذا ظاهر في ان الاعتبار لا ثبوت له
اصلا الا في الذهن خلافا لما قرره شيخنا العدوي من
ان الاعتبار قد يكون له ثبوت في نفسه كقيام العلم
بالعالم وقد لا يكون نحو اعتبار الكريم بخيلا ولا شك
ان هذا اباه لفظ اعتبار ومعنا والذي يظهر الفرق
بين الحال والاعتبار حينئذ فالاحسن ان تقول ما لا وجود
له في الخارج فهو الاعتبار وهو اما ان يساعده الخارج
او يكذبه مع كونه لا ثبوت له فيها والمسالة اي
الخامية وهي مسالة الاحوال بمسالة اصولية
الخ حاصله ان الاصوليين اتفقوا على ان العموم من
عوارض الالفاظ واختلفوا هل يعرض للمعنى فقال
معنى عام سوا كان المعنى ذهنيا كمعنى الانسان

اوخارجيا

اوخارجيا عينيا كالمطر او عرضيا كالخصب او لا يعرض
للمعنى اصلا فمن قال بالعموم في المعاني قال بثبوت الاحوال
ومن قال بعدم عمومها نفى الاحوال هذا حاصل كلام الشيخ
والحق ان مسالة نفي الاحوال وثبوتها لا تعلق لها بالمسالة
الاصولية المذكورة بل هذه على حدة وهذه على حدة
اذ من يقول بنفي الاحوال له ان يقول بعموم المعنى و
يجعل العموم من الامور الاعتبارية الا ترى انه جعل اللفظ
متصف بالعموم ولا يسعه جعل اللفظ عاما الا اذا
جعل العموم امرا اعتباريا فتامل فمقصودنا الخ اعلم
ان هذا الفصل يحتوي على امور ثلاثة الاول ثبوت هذه
الاوصاف المعاني السبعة له تعالى وقد سبق ذلك في قوله
ثم نقول الخ والثاني الاستدلال على ثبوتها والثالث
الرد على المعتزلة النافين لوجودها وسياق الكلام
على هذين الامرين الاخيرين والمص قد جعل المقصود
من الفصل الامرين الاخيرين فقط دون الاول وهو
ثبوتها له تعالى لان مجرد ثبوتها مجردا عن الاستدلال غير
معتبر في العام لان مجرد ثبوتها دعوى والدعوى
لا تقبل بمجرده عن الدليل وحينئذ فذكر الامر الاول في الفصل
على وجه التبعية اقامة البراهين مراده ما يشمل
غير العقلي على ثبوت صفات المعاني الاولى على
وجود المعاني وثبوتها لله تعالى واضافة صفات
المعاني من اضافة الخاص للعام والرد الخ عطف
اللازم على الملزوم لان اقامة البرهان يستلزم الرد

على المعتزلة وقوله المنكرين لها اى لوجودها مع موافقتهم
الخ اى لهذا اشارة الى ان هذا الانكار لا معنى له اذ لا معنى
لعالم فى اللغة الا اذا ثبت له العلم وهكذا قالوا هذه
الاوصاف كان الاحسن التوزيع والمراد بهذه الاوصاف
كونه قادرا وكونه مريدا الخ لذاته اى لاجل ذاته اى
ان الموجب لتحقق هذه الصفات انما هو الذات لا معنى زايد
عليها ملازم لها الاولى لا لمعنى ملزوم لها اى لتلك
الصفات ثم ان النفى فى قوله لا لمعنى قايم بالذات منصب
على القيد والمقيد اى ان تكون هذه الصفات واجبة له
لمعنى قايم بالذات منفى بل الذات كافية فى تحقق هذه الـ
الصفات وان كانت عبارته صادقة بصورتين نفى القيد
والمقيد معا وبنفى القيد فقط واعلم ان قوله لا لمعنى قايم
بالذات هو محل النزاع بيننا وبينهم فهم وافقونا فى الحادث
فقالوا قادر بقدرة مثلا وخالفوا فى جانبه تعالى فقالوا
قادر بذاته الخ فلم ينفوا تلك الصفات بالمرة اذ لا يسعهم
نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن اضدادها وانما
ينفون زيادتها على الذات ويزعمون انها نفس الذات ثم
مرتبين ثمراتها على الذات ككونه عالما الخ فرارا بذلك من
تعدد القدما واستثنوا الخ اشارة الى انهم لا يطلقون
فى النفى متكلم بكلام اى زايد على ذاته العلية
فهم جعلوه اى الكلام الثابت له تعالى وقوله حروفا و
اصواتا العطف من عطف العام على الخاص فكان الاولى
التقديم لاجل ان يكون لذكر الحروف بعد الاصوات فايدة

بل ربما

بل ربما اوهم كلامه ان الثانى مفسر للاول وان الحروف مطلق
اصوات وهو غير صحيح ويتكلم اى ذلك المحل كالشجرة
فى قصة موسى انه خالق للكلام واما ذاته فلم يقم
بها كلام لا نفسى ولا لفظى والحاصل انهم وان وافقونا
على ان الكلام ثابت لكنهم يقولون بثبوته له من جهة انه
خالق له ونحن نقول بثبوته له من جهة انه قايم به
وجاءهم هذا الفساد كان الاحسن ان يقول وجاءهم هذا
الفاسد اى الفهم الفاسد اى فهم ان معنى كونه متكلما
انه خالق للكلام ولعله اطلق الفساد على هذا للمبالغة
فى فساده ولا يقوم به هذا الكلام المركب من
الاصوات والحروف وقوله عندهم اى ولا عند غيرهم فلا
مفهوم لقوله عندهم وسيأتى تحقيق القول معهم
فى ذلك اى على وجه يقتضى ابطال هذا الحصر
واستثنا معتزلة البصرة كابى على الجبائى وولده ابو هاشم
وعبد الجبار واتباعهم مريد بارادة حادثة انما قالوا
مريدا بارادة وليس مريدا بذاته لانه لو كان مريدا بذاته
لعمت مريديته لكل ممكن لان ما بالذات لا يختلف وهم
يقولون بخروج بعض الممكنات عن ارادته كالمعاصى
وقالوا حادثة فرارا من تعدد القدما وقالوا لا فى محل
بل قائمة بنفسها لانها لو قامت بمحل فان غير الذات
العلية لاوجبت الحكم لهذا المحل لا للذات العلية وان
كان ذلك المحل هو الذات العلية لزم اتصافها بالحوادث
كلها مستحيلة اى كل واحد منها مستحيلا فالمعنى

على الكلية   تجدد الاحوال الحادثة اى لان علة الكون
مريدا حادث فليكن المعلول كذلك حادثا اى متجددا بعد
عدم وهم وان لم يقولوا بقيام حكمها وهو الكون مريدا به
ولا فرق فى الدلالة على حدوث الذات من تجدد المعانى عليها
وتجدد المعنوية عليها   وقد تقدم بسط ذلك اى
الافضا   عود حكمه اى عود حكم المعنى وهو الكون
مريدا وقوله الى ما اى الى ذات وقوله لم يقم به اى لم يقم
ذلك المعنى بتلك الذات مع ان المعنى لا يوجب الحكم الا
للذات القايم بها ذلك المعنى   مع نفى اختصاصه اى
مع نفى اختصاص الحكم بما لم يقم به المعنى يعنى انه اذا كان
تعالى مريدا بارادة غير قايمة به فلا وجه لكونه حكمها
ثبت للذات العلية دون غيرها من من الذوات فثبوت
حكمها للذات العلية دون غيرها تحكم لان نسبة الحكم لجميع
من لم يقم به معناه واحدة فتخصيص ذلك الحكم بواحد فى
غيره تخصيص بذلك تخصيص بقوله مع نفى الخ فى الحقيقة
الزام رابع واللوازم اربعة لان الثالث الذى ذكره يحتوى
على الزامين احدهما عود الحكم الى ما لم يقم به المعنى والثانى
التخصيص دون مخصص   فى نفى الخ فى بمعنى من البيانية
لان هذا بيان لاصلهم   من حيث انهم لم يقولوا اى
من اجل انهم لم يقولوا الحيث تعليلية   فاجابوا الخ لا
معنى للالزام بعد الجواب لانهم ح معترفون بالمخالفة
لاصلهم ويعرفون الا ان يكون هذا الالزام قبل حصول
الجواب منهم   لعم بمريديته كل ممكن اى لكن التالى باطل

عندهم

عندهم فبطل المقدم   واصلهم الخ الواو للتعليل وهذا
دليل للاستثنائية   ونحوها اى كالمكروهات ومعلوم
ان المعاصى والمكروهات كثيرة بالنسبة للطاعات فيلزم
خروج اكثر الممكنات عن كونه مريدا له تعالى   وما
تخيلوه فى ذلك الدليل اى فى بمعنى من البيانية اى وما
تخيلوه من ذلك الدليل وهو قولهم لو كان مريدا لنفسه
لعم بمريديته كل ممكن لكن التالى باطل وقوله باطل اى ثبت
لفساد الاستثنائية وقوله اذ ارادته الخ سند للمبطلات
اذ ارادته الخ كان المناسب ان يقول اذ مريديته لان
الكلام فى المريدية لا فى الارادة   وتحكمهم اى تحكمهم
اى استدلالهم على الشرطية القائلة لو كان مريدا لنفسه
لعم بمريديته كل ممكن بان المريدية اذا كانت منسوبة للذات
تعم واذا كانت منسوبة للمعنى لا تعم فيقال لهم ان هذا
لا يخفى فساده لظهور ان هذه الاحوال ترجع الى المعانى
وانها عامة التعلق بالبراهين القطعية كما يأتى
بان النفسى اى ما يرجع من الصفات الى النفس اى الذات
هو الذى يعم اى بخلاف ما يرجع من الصفات الى المعانى
فانه لا يعم فالكون مريدا اذا رجع الى الذات فان قيل
كونه مريدا لذاته يعم جميع الممكنات وان رجع لصفة
معنى بان كونه مريدا بارادة فلا يعمها   وهم قد نقضوا
الخ هذا كلام مستانف وحاصله اعتراض ثان على ما
استدلوا به على الشرطية وحاصله ان ما قالوه فى
القادرية يعارض ما تمسكوا به لانهم قالوا انه تعالى

قادر بنفسه وقالوا بعدم عموم القادرية لان افعال
العباد الاختيارية غير مقدورة لله تعالى عندهم
في حدوث الارادة اى فى القول بحدوث الارادة اى يلزمهم
على القول بحدوث الارادة ففى بمعنى على وفى الكلام حذف
من حيث انها حادثة الاولى ان يقول من حيث انها
توجد بعد عدم وتختص بزمان معين بدلا عن غيره
ولا يكون ذلك الا بارادة فتفتقر لارادة حادثة الى
اخره والا فقوله يختص بوجود هو غير حادثة
ولهذا قال مشايخنا اى اهل السنة لا المشايخ الذين اخذ
عنهم العلم ولا يصح ثبوتها اى ثبوت الفعل بدونها
وما اجابوا به ما مبتدا وقوله من اليوسى بيان
لما والخبر قوله ظاهر الفساد والهوس الجنون واطلق
على ذلك الجواب جنونا لانه ناشئ عنه الذى لا يخيله
عاقل اى لا يجرى عليه ولا يقبل انتسابه عاقل وفى
نسخة لا ينتحله عاقل اى لا يرتكبه ويقبل انتسابه اليه
من نحل القول اذا نسبه اليه وهو اى ذلك الهوس
الذى اجابوا به عن ما الزمهم من التسلسل على قولهم بحدوث
الارادة لما ان الشهوة لا تتناهى ظاهر ح اذ بين الارادة
والشهوة جامع وان الحكم مسلم فى المقيس عليه فيثبت
فى المقيس وسياتى ما فيه فقد وجد فيها دليل
الافتقار لارادة اخرى اى ودليل الدليل اختصاصها
بالوجود بدلا عن العدم فما حكوا به من انها لا تراد
لا يصح لانه قد وجد فيها دليل ضده وهو انها تراد

والدليل

والدليل العقلى يستحيل وجوده بدون مدلوله كالافتقار
فى مقام لا دليل على افتقارها الاولى لا دليل على
استحالة افتقارها الشهوة اخرى لانه هو المدعى لهم
بل يجوز ان تتناهى اى كما فى المريض المنقطع الشهوة فانه
تنتهى شهوة الاكل وحيث جاز ان الشهوة تتناهى كان
الحكم غير مسلم فى المقيس عليه حتى يثبت فى المقيس على
انه لا جامع بين المقيس والمقيس عليه وقد وقع
فى العادة اى فهو ليس مجرد جواز عقلى لعدم الشهوة
بل كل من انقطعت عنه شهوتها والواو للتعليل او
للاضراب فالشهوة مما يجوز له شبه الحاصل بما تقدم
فليس فى العبارة تكرار فظهر الفرق بين الامرين
يعنى بين الارادة الحادثة والشهوة وحيث كان بينهما
فرق فلا يصح ما ذكروه من القياس فقد قالوا بقيام
احوالها الحادثة اراد باحوالها الكون مريدا ونحو فالمراد
جنس احوالها واراد بالحادثة الثابتة فى الخارج بعد عدم
لا الموجودة بعد عدم والحاصل ان الحادث حقيقة هو
الثابت فى الخارج بعد عدم ان قلنا بثبوت الاحوال
وان القدرة تؤثر فيها كما هو المعتمد وان قلنا بنفى
الاحوال فالحادث هو الموجود بعد عدم او قلنا بثبوتها
ولكن قلنا ان القدرة لا تؤثر فيها كما هو مقابل المعتمد
وبعد هذا كله فقوله يلزمهم ايضا تكرار مع قوله
سابقا احدها تجدد الاحوال الحادثة على الازلى الخ و
اجيب بان المقصود من هذا الكلام الزامهم بان ما

فروا منه وهو قيام الحوادث بذاته تعالى فقد وقعوا
فيه لانهم قالوا انه مريد بارادة حادثة لا فى محل فرارا
من قيام الحوادث فالزموا بان ما فروا منه وقعوا فيه
واما ما مر فالمقصود به الزامهم حدوث الذات بحدوث
اوصافها لانه لا فرق فى الدلالة على حدوث الذات بين
تجدد المعانى عليها وتجدد المعنوية عليها فالزاما له
متغايران كذا قيل فى الجواب وفيه نظر فان قوله بعد
ولا فرق فى الدلالة الخ يعكر على هذا الجواب وذلك لانه
يقتضى ان المقصود مما هنا الزامهم حدوث الذات لـ
بحدوث اوصافها وهذا عين المقصود من الاول وح
فالتكرار باق فلو قال بدل قوله ولا فرق الخ ولا فرق
فى امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بين ان يكونه
وجودية او ثبوتية لتم ما ذكر من الجواب الى انكار
هذه الصفة اى التى هى كونه مريدا وقوله اصلا اى
مطلقا اى سواء قلنا ان الكون مريدا تابعا للذات
او للارادة ووجه انكارهم بهذه الصفة هو انه عندهم
اذا ثبت فلا بد ان تترتب على شئ وترتبها اما على
الذات او على الصفة والكل باطل لما مر لان ترتبه على
الذات يوجب عموم مراديته لجميع الممكنات وهو باطل
عندهم وترتبها على الصفة ان كانت تلك الصفة قديمة
لزم تعداد القدما وان كانت حادثة فان كانت قديمة
بالذات لزم قيام الحوادث به تعالى وان كانت غير
قائمة به لزم قيام حكم المعنى لمن لم يقم به ذلك المعنى
والكل

والكل باطل فلذا انكروها وقوله الى انكار هذه الصفة
اى الى انكارها بحسب المعنى المتعارف وهو انها صفة
ثبوتية مرتبة على معنى قايم بالذات وبهذا اندفع
ما يقال ان قوله الى انكار هذه الصفة ينافى قوله
وتاولوا الخ تاويلهم اياها لا يقتضى انكارها اصلا
فتامل فقال الكعبى الخ حاصله ان الكون مريدا
ان اضيف الى افعاله تعالى فمعناه انه خالقها وان
اضيف الى افعال العبد فمعناه انه امر بها ومن المعلوم
ان الامر نوع من الكلام فرجعت الارادة الى صفة
الفعل ولصفة الكلام وهذا التاويل فاسد لما فيه
من الخروج عن اصلهم لان الامر عندهم هو الارادة و
تاويل الارادة بالامر يقتضى انها غيره فيلزم ح
الخروج عن اصلهم خالقها ومنشاوها العطف
مرادف انه غير مغلوب ولا مستكره لا يخفى ان ما
ذكر من كونه غير مغلوب ولا مستكره للازم لكونه
تعالى مريدا مختارا لكن ذلك ليس عين كونه مريدا فيعد
تفسيرها باللازم وفسر الى النجارى والاولى التعبير
بالفاء وقوله الوجودية الاولى الثبوتية لان مراده
بالصفة الوجودية مثل الكون مريدا والكون مريدا
من صفات الثبوت وبصفة سلبية الخ هذا
متعلق بقوله فسر والمراد بها كونه غير مغلوب
ولا مستكره والصفة السلبية لا تتعلق بالغير اصلا
وانما تتعلق بالعلم به بخلاف الكون مريدا فانها تتعلق

بالغير والحاصل انه فسر الكون مريدا الذي هو صفة ثبوتية
تتعلق بالغير بصفة سلبية لا تعلق لها بالغير لان الارادة
تتعلق بالغير كالاكل مثلا واما عدم مضروبية زيد فانه
صفة لزيد لا للغير ومثلها عدم المغلوبية وعدم الاكراه
وقد تقدم ان في قول المص ومريدا الا لما اختص
بوجود ولا بمقدار انكروا صفات الباري اي الذاتية
بدليل السياق كتسميتهم له عاقلا لذاته اي مجردا
عن المادة واذا كان مسمى بذلك فيلزم اتصافه بذلك
لان الكلام في الوصف لا في التسمية ولا شك ان التجرد
عن المادة صفة سلبية تجرده عن المادة اي عن اجزاء
تمتد وتتركب منها الذات كالحيوانية والناطقية بالنسبة
للانسان وكالسمر والخيط بالنسبة للحصير او
باضافة عطف على قوله بسلب مبدا اي لكونه قام
به المبدائية اي كونه مبدا للخلايق واثر فيهم تاثير العلة
كعلة في المعلول والمبدائية نسبة واضافة بين الخلايق
والمولى او بعضية مركبة لم اراد بالعضية اللفظ
المركب معناه من سلب واضافة ولم يرد بالعضية المعنى
المعلوم انه يعطي من غير بخل اي فالسلب البخل و
الاضافة الصدر لان الاعطا امر اعتباري ونسبة فالاضافة
هي النسبة التي يتوقف تعقلها على تعقل الغير بتغيير
ما اي بتغيير قليل وفيه نظر فان المعتزلة غيروا كثيرا
في كلام الفلاسفة فانهم وان وافقوهم على انكار المعاني
لكن خالفوهم في امور كثيرة كمخالفتهم في اثبات المعنوية
والاختيار

والاختيار وفي القول بقدم العالم وفي القول بتاثير
العلة والطبيعة فلو قال الشارح وسلكت المعتزلة اثارهم
في الجملة كان اولى والا هو المردية اراد بها العقايد
المردية بالتخفيف من الردا وهو الهلاك كذا قرر
شيخنا وفي العكاري انه بتشديد اليا حسنة بضم
جيم الوقاية من المتن اما التخفيف لم علة لقوله
لما بقا يتعين ان تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها
معان تقوم بذاته تعالى ولما كانت العلة متعددة
ناسب ارتكاب اداة التفصيل وهي اما فقوله المتحقق
تلازمهما في الشاهد اي تلازم الصفات السبع المعنوية
لصفات المعاني اي وتلازمهما في الشاهد دليل على
تلازمهما في حق الغايب وان المعنوية لازمة للمعاني
وحاصل هذا التعليل انا متحققون قيام العلم
والعالمية بالشاهد وملازمة علمه لعالميته فينبغي
ان يكون الغايب كذلك اي قام به العلم والعالمية
وذلك العلم ملازم للعالمية وفيه نظر فاذا لم المتحقق
في الشاهد ملازمة المعاني للمعنوية الا ان يقال انما
عبر بالتحقق من اجل ان الخصم وهو المعتزلي يوافق على
ذلك في الشاهد ويخالف في الغايب فرارا من تعدد
القدما فنقول له ان الانسان عالم بعلم زايد على
ذاته وذلك العلم ملازم للعالمية كما تقول وملازمتهما
في الشاهد دليل على تلازمهما في الغايب وان المعنوية
لازمة للمعاني فان قال المعتزلي يلزم تعدد القدما

وهو محال قلنا انما المحال كما دل عليه البرهان تعدد القدما
من الذوات واما ذات واحدة قديمة متصفة بصفات
متعددة فلا ضرر فيه لدلالة البرهان عليه واما انه
لانها اى الصفات السبعة المعنوية وهى كونه قادرا مريدا
الخ وهذا عطف على قوله اما التحقيق وقد سلك في
الاستدلال طريق الخلف وهو اثبات الشى بابطال نقيضه
وحاصل هذا الدليل انه لو كان عالما بذاته قادرا بذاته
الخ لزم ان يكون الذات قدرة وارادة الخ لكن التالى باطل
فبطل المقدم وهو ثبوتها بالذات وتعين انها ثابتة
بغير الذات بمعان زايدة على الذات وهو المطلوب
لثبوت خاصية الخ دليل للشرطية والمراد بهذه
الصفات صفات المعانى المفادة بقوله وان تكون
الذات قدرة وارادة الخ والمراد بخاصية هذه الصفات
اخص اوصافها وحاصله ان خاصة القدرة تاتى وجود
الممكن بعد عدم وخاصية العلم الكشف به فاذا ثبت
تلك الخواص للذات اى قلنا ان هذه الامور حاصلة
بالذات صارت الذات حينئذ قدرة وعلما لان من ثبت
له خواص الشى كان ذلك الشى بعينه وتوضيحه انه
قد تقرر ان الاشتراك فى الاخص الذاتى يلزم منه الاشتراك
فى الاعم الذاتى فالاشتراك فى الناطقية مثلا يلزم
منه الاشتراك فى الحيوانية الذى هو اعم وذلك عين
حقيقة الانسان فيلزم ان المشارك لزيد فى
الناطقية ان يكون انسانا كذلك هنا فى مسالتنا

هذه

هذه نقول ان الذات العلية قد ثبت لها اخص
اوصاف العلم والقدرة فيلزم اذا لم يكن للذات صفات
زايدة عليها ان يكون هى بنفسها علما وقدرة وكذا
نقول فى باقى صفات المعانى وكون الشى الواحد
الخ هذا فى قوة الاستثنائية التى قلناها وكان المناسب
ان يقول وكون الذات قدرة وارادة محال وذلك
الخ اى وما ذكر من الامرين اى كونه يضاد وانه لا يضاد
وكونه يستلزم محلا وان لا يستلزمه وان يكونه الخ
الموجودان الخ يعنى لو كانت الذات نفس القدرة و
الارادة الخ لضاد وجود القدرة و وجود الارادة الخ
هو بعينه وجود الذات فقوله فاكثر ناظر فى ذلك
لوجود الذات مع وجود جميع الصفات على
القول بنفى الاحوال اى لانه يقول ان وجود الذات
خاص بها وكذا وجود كل صفة خاص بها وليس
هناك امر كلى له افراد اشتركت فيه وقد رجعت
الذات لتلك الصفات فلم يكن وجود الذات هو
وجود الصفات والاولى اسقاط ذلك لانه لو كانت
الذات نفس القدرة لزم ان الوجودان وجود واحد
قلنا بنفى الاحوال او بثبوتها فتامل واصل ذلك
اى ومبنى ذلك اى مبنى احالة كون الشى الواحد ذاتا
ومعنى المسالة المشهورة عند العقلا بسواد حلاوة
فالاشارة راجعة لمضمون قوله وكون الشى الواحد
ذاتا معنى محال وحاصل ذلك انه اذا قلنا انه عالم

حدة العقل قوله ثم اختلف القايلون بافادته اى بافادة ك
النظر للعلم قوله هل العلم بالنتيجة اى هل التصديق بالنتيجة
يعقب التصديق بوجه الدليل ولا يجتمع معه فى الزمن فعلى
هذا القول التصديق بحدوث العالم يعقب التصديق د
بالتغير وهذا القول مبنى على ان وجه الدليل مضاد للنتيجة
لانه جزء المضاد جزء من النظر لان النظر مضاد للنتيجة
فيكون وجه الدليل مضادا للنتيجة لانه جزء المضاد و
جزء المضاد للشيء مضاد لذلك الشيء من حيث انه جزء له
وح فالعلم بوجه الدليل مضاد للعلم بالنتيجة وحيث
كانا متضادين فلا يعقل ان يجتمع معه فى آن واحد فوجب
اذا ان يعقب العلم بالنتيجة العلم بوجه الدليل قوله ام
يحصل اى العلم بالنتيجة معه اى مع العلم بوجه الدليل قوله
وعليه اى على ان العلم بالنتيجة يحصل مصاحبا للعلم بوجه
الدليل وقوله فهل بعلم اى فهل النتيجة والوجه الحاصلان
دفعة بعلم واحد الخ وبهذا اندفع ما فى ظاهر العبارة من
الحزازة وبيانها ان قوله وعليه اى على ان العلم بالنتيجة
يحصل مع العلم بوجه الدليل فهل بعلم واحد اى فهل يحصل
ذلك العلم المتعلق بالنتيجة والعلم بوجه الدليل المتصاحبين
فى الوجود بعلم واحد او بعلمين فظاهره ان العلم يحصل
بعلم ولا معنى له فتامل قوله فهل بعلم واحد هذا القول
مبنى على ان النتيجة ووجه الدليل شىء واحد والمتعلق بهما
علم واحد وهذا خلاف الصواب اذ الحق انهما شيئان
وح فليكن المتعلق بهما علمان والحاصل انه وقع خلاف

هل وجه

هل وجه الدليل عين المدلول اعنى النتيجة او غيره وعلى هذا
الخلاف يتفرع انه يتعلق بهما علم واحد او علمان فان جرينا
على انه عينه فعلم واحد يتعلق بهما وان جرينا على انه غيره
وهو الحق الذى لا نزاع فيه فعلمان يتعلقان بهما ثم ان
هذين العلمين ان قلنا بان وجه الدليل من جملة النظر
تعاقبا والا تقارنا وقوله ثم اختلف الخ ثم للترتيب الاخبارى
اى ثم اخبرك بانه اختلف الخ بعد ما اخبرتك بالخلاف فى
افادة النظر العلم قوله وزعم ابن سينا هذا فايدة جديدة
وليس مقابلا لما تقدم ثم ان التعبير بالزعم يقتضى انه
غير حق لان الزعم مطية الكذب وهو ينافيه ما ياتى عن
شرف الدين ان ذلك حق فهذا شبه تدافع وليس تدافعا
حقيقيا لان زعم تاتى بمعنى قال كما هنا وح فالمنافاة
انما هى بحسب الظاهر قوله ان حصول العلمين بالمقدمتين
اى ان التصديق بهما فالمراد بحصول العلم بالمقدمتين
التصديق بهما وفى قوله فى حصول النتيجة اى فى التصديق
قوله وهو التفطن لاندراج الخ اى وهو التصديق
بذلك الاندراج وقوله لاندراج الصغرى اى لاندراج م
موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى والحاصل ان
التصديق بالمقدمتين ليس كافيا فى التصديق بالنتيجة
بل لا بد من التصديق باندراج موضوع الصغرى تحت موضوع
الكبرى قوله حتى يتفطن الى ان هذه البغلة كان الاولى
حذف البغلة لان المندرج هو موضوع الصغرى الا ان
يقال ان قوله البغلة بدل من اسم الاشارة لا بيان للمحمول

بذاته وقادر بذاته لا لزم ان تكون الذات قدرة وارادة
وعلما ويلزم ان تكون القدرة علما والعلم حياة وذلك
محال لكن احالة كون الصفة عين الصفة الاخرى
واحالة كون الذات نفس الصفة مبنى على شىء اخر وحاصله
ان السواد الذى هو صفة وجودية هل يصح عقلا ان
يكون نفس الحلاوة او لا يصح فمن قال لا يصح قال لا يصح
كون الصفة او الذات عين الصفة الاخرى ودليله
ان السواد من حيث انه سواد يضاد البياض ولا يضاد
الحلاوة ومن حيث انه حلاوة لا يضاد البياض فيلزم
ان يكون السواد مضادا للبياض وغير مضاد له و
كذا السواد من حيث انه حلاوة يضاد المرارة ومن حيث
انه سواد لا يضاد المرارة فيلزم مضادة السواد
للمرارة وعدم مضادته لها وهو باطل لما ساعدت اى
لما وافقت الخ وهذا اشارة لوجه تعبير المص بالتحقق قوله
عالم بعلم اى لا بذاته وكذا القول فى الباقى اعتبار
الغايب لخ اى قياس الغايب على الشاهد اى الزمهم اهل
السنة ان يقيسوا الغايب على الشاهد لانا مامورون
بذلك قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار اى
قيسوا وقد اعتبره الاصوليون دليلا وقالوا ان الحكم
المستفاد بالقياس هو حكم الله فى المسالة فاذا كانت
العالمية فى الشاهد لا بد لها من علم زايد على الذات
فلتكن كذلك فى الغايب اذ لا فرق بين عالمية وعالمية
قالوا اى اهل الاعتزال ويحتمل ان الضمير لاهل

السنة

السنة والاحتمالان ذكرهما شيخنا نقلا عن شيخه
سيدى محمد الصغير والاحسن ان الضمير لاهل الفن
مطلقا والجمع بين الشاهد والغايب لخ اى الجمع
بينهما فى الحكم كما اذا قيس الارز على البر فى حرمة الربا
فلا بد من جامع والا جر لخ اى والا يعتبر الجامع
بان قيس الغايب على الشاهد من غير ان يكون هناك
جامع لادى ذلك القياس الى التعطيل اى نفى الكمالات
عن الغايب كما نفيت عن الشاهد وادى ايضا الى التشبيه
بان تثبت للغايب ما لا يليق كما ثبت للشاهد وبيان
الاول ان علم زيد مثلا لا احاطة له وقدرته لا تاثير
لها فلو قيس الغايب على الشاهد فى العلم والقدرة بان
قيل علم زيد لا احاطة له بجميع الاشيا وقدرته لا تاثير
لها فكذا علم الله وقدرته لادى الى تعطيل الرب عن صفات
الكمال لانه اذا جعل علمه تعالى غير محيط وقدرته غير
موثرة كان تعطيلا له عن صفات الكمال وبيان الثانى
ان العبد كلامه بالحروف والاصوات فلو قيس كلام
الرب على كلام العبد لادى الى التشبيه الفاسد المودى
الى ثبوت الجسمية فلو فرضنا ثبوت الجامع لم يكن القيا
س مؤديا لذلك فاذا قلنا العبد له صفة فلا بد له من
علم والمولى كذلك فله علم فالمثبت بالجامع مطلق علم
واما كون العلم على وجه الاحاطة بجميع الواجبات و
الجايزات والمستحيلات او لا فشىء اخر وبالغايب
القديم اى الذات العلية والضمير فى عنوا لاهل هذا

الغني   ماعلمناه يحتمل ماعلمناه بالفعل ويحتمل ان المراد
ماشانه ان يتعلق به علمنا وان لم نعلمه بالفعل فعلى
الاحتمال الثاني يكون التعريف الثاني مساو للتعريف
الاول لكن يكون في الكلام تجوز لان المتبادر من قوله
ماعلمناه العلم بالفعل وعلى الاحتمال الاول يخرج من
الشاهد ما لا يتعلق به علم الخلايق بالفعل وذلك
كالذي فوق السموات وتحت الارضين فمقتضاه انه
لا يكون من الشاهد بل من الغايب مع ان الغايب
خاص بالقديم اعني الذات العلية ولما كان الصريح
في بيان المقصود من الشاهد ومن الغايب انما هو
التعريف الاول قدمه واتى بالثاني بصورة التمريض
قالوا اي اهل السنة   والجوامع اربعة الجوامع
جمع جامع وهو الامر الذي يكون سببا في انسحاب
حكم المقيس عليه على المقيس فالجامع غير الحكم والمراد
الجوامع التي يجمع بها بين الشاهد والغايب عند
قياس الغايب على الشاهد ليسحب حكم الشاهد
للغايب ووجه حصرها في الاربعة ان تقول اما ان
يذكر في الجمع حقيقة واحدة او اكثر فان لم يذكر فيه
الا حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة ومعناه دخول
الغايب والشاهد تحت معقول واحد وان ذكر في
الجمع اكثر من حقيقة واحدة فاما ان تتلازم الحقيقتان
او لا والثاني باطل لان عدم التلازم يمنع من الاستدلال
بثبوت احدهما على ثبوت الاخر والاول اما ان يكون

التلازم

التلازم في الوجود فقط او من العدم فقط او فيهما معا الاول
الجمع بالدليل لانه يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه
شيء والثاني الجمع بالشرط لانه يلزم من عدم الشرط عدم
المشروط ولا يلزم من وجوده شيء والثالث الجمع بالعلة لانه
يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه
جمع بالحقيقة للتصوير اي جامع مصور المناسب ان يقول
جامع بالحقيقة والباقي بالحقيقة للتصوير اي جامع
مصور بالحقيقة اي مصور باطلاق اللفظ الدال على
الحقيقة التي يندرج تحتها كل من الشاهد والغايب على كل
من الشاهد والغايب بيان ذلك ان تقول الحادث الذي
اطلق عليه لفظ عالم قام به علم والرب يطلق عليه لفظ
عالم فيكون قام به علم ايضا بجامع اطلاق اللفظ الدال
على الحقيقة على كل فقد ظهر لك ان الجامع ليس نفس الحقيقة
خلافا الظاهر المتن   كقولهم اي كما في قولهم اعني اهل السنة
العالم شاهدا الخ هذا يدل على ان الجامع هو اطلاق
اللفظ وهو ما قلناه اولا وقوله العالم شاهدا اي ان
لفظ العالم يطلق في الشاهد على من له العلم اي على من
قام به العلم وقوله او ذو العلم تنويع في التعبير اي ان
بعضهم يقول ان لفظ العالم يطلق في الشاهد على من
له العلم وبعضهم يقول يطلق في الشاهد على ذي العلم
والمعنى واحد   والباري عالم اي يطلق عليه لفظ
عالم وقوله فله علم هذا هو النتيجة   وهذه عمدة
الخ يعني ان هذه الطريق انما اثبتت علما فقط ولم تثبت

عالمية ثم ان قوله وهذه عمدة الخ فيه اشارة الى ان نافى
الاحوال وان كان يمكنه الاستدلال على نفيها بالطريق الثانية
والثالثة لكن هذه الاولى هى معتمدة لنهوضها دون غيرها
من بقية الطرق كما ان الطريق الاخرى عمدة من يثبت الاحوال
وان كان له ان يستدل على اثبات الاحوال بالطريقين
المتوسطين الا ان معتمده هذه الطريقة لنهوضها
والجمع بالدليل اى والجامع المصور بالدليل وتوضيحه
ذلك ان زيدا اذا اتقن صنعته كان اتقانه لها دليلا على
ان له علما بصنعته فنقول هذا الصانع له علم لاتقانه و
الاتقان قام بالرب فله علم فقد قيس الغايب على الشاهد
فى ثبوت العلم بجامع الاتقان الذى هو دليل على العلم فقول
الشارح الاحكام بكسر الهمزة اى الاتقان وقوله شاهدا ان
منصوب على نزع الخافض اى الاحكام فى الشاهد دليل
فى المعقول الخ وقد يقال ان مجرد الاتقان لا يدل على ان
للشخص صفة وجودية تسمى علما بل انما يدل على ان
الاشيا منكشفة له واجيب بان هذا الكلام مع الخصم
الذى يسلم ان الشخص المتقن له صفة زايدة فيلزم ... فى
الرب كذلك تامل   متقن لافعاله اى لمفعولاته
لان الاتقان انما هو للمفعول اذ فعله وهو تعلقات
القدرة التنجيزية الحادثة لا تتصف باتقان
والجمع بالشرط اى والجامع المصور بالشرط واراد بالشرط
المشروط وتوضيح ذلك ان المريد من الحوادث من قصد
الفعل وهذا القصد مشروط بالعلم والرب متصف

بالمريدية

بالمريدية ومعناها كونه قاصدا واذا كان القصد فى
الحادث مشروطا بالعلم فالقصد فى حق الرب كذلك فثبت
له العلم بجامع القصد فى كل فالقصد الاستدلال على
ثبوت العلم والجامع هو المشروط الذى هو القصد والمثبت
هو الشرط الذى هو العلم   وكل مريد الخ اى سواء كان حادثا
او قديما ثم ان المتبادر من الشارح ان هذا قياس منطقى مع ان
القياس المنطقى لا يحتاج لجامع على انه يعارض ما مر من انه
قياس عقلى اى اصولى والاولى الاتيان به مثل ما قلناه
اولا   والقصد مشروط الخ اى والقصد فى الحادث
مشروط بالعلم فالبارى وجد فيه الجامع فيقوم به العلم
فالجامع هو المشروطية لا الشرط اذ هو النتيجة ويرد على
هذا نظير ما مر فيقال ان القصد مشروط بالكشف لا
بالعلم الذى هو صفة وجودية والجواب نظير ما مر ثم ان
هذا الدليل انما يتم اذا كان الخصم يسلم ان المريدية فى حق
الرب معناها انما هو القصد واما لو كان يفسرها
بتفسير اخر فلا يتم فتامل   والجمع بالعلة اى والجامع
المصور بالعلة وحاصله ان يقال ان المعانى والمعنوية
كالعلم والعالمية متلازمان فى الشاهد والمعنوية
مترتبة على المعانى وقد قلتم بثبوت المعنوية للغايب
فيلزم من ثبوت المعنوية له ثبوت المعانى له فقول الشارح
العلم والعالمية اى مثلا   متلازمان اى فى حق الشاهد
وقد ساعدتم على اثبات العالمية غايبا اى فى حق
الغايب اى وقد قلتم بثبوت العالمية للغايب وهذا

يثير ان الجامع لازم العلة لان العلة هي المعاني وهي المثبتة
والجامع هو العالمية التي شانها ان تترتب على العلم
فيلزم من اثبات العالمية اي للغايب وقوله العلم اي ثبوت
العلم له فان التلازم الخ هذا ترشيح للدليل نظرا الى
اثبات المدعى وهو انه يلزم من ثبوت العالمية العلم وتوطئة
لما بعده من قوله والى البرهان الخ لصح ثبوت علم بلا
عالمية وذلك لانه لافرق بين اثبات الموجب بالفتح
ونفي الموجب بالكسر والعكس وهو اثبات الموجب بالكسر
ونفي الموجب بالفتح ولو صح وجود عالمية بلا علم اطلق
الوجود في جانب العالمية على الثبوت وهي حال لم يبلغه
لدرجة الوجود واطلق الثبوت في جانب العلم على وجوده
وهو معنى موجود على كل اصطلاح لكنه تعبير صحيح
من جهة اللغة لان الثبوت لغة ما قابل الانتفا ولا
يقولون الخ في قوة قولك لكن التالي باطل وح فبطل المقدم
وهو صحة وجود عالمية بلا علم والى هذا البرهان
بهذا الطريق البا للتصوير اي والى هذا البرهان المصور
بهذه الطريق او البا للتعدية والمراد بالبرهان معناه
المصدري وهو الاستدلال لا معناه اللقبي المتعارف اي
والى الاستدلال بهذه الطريق وهو طريق التلازم اي كما
ان المعاني تلازم المعنوية في الشاهد فكذلك في الغايب
والمناسب لما تقدم ان لا يعبر بالتلازم لان المعنوية
لازمة ومسببة كما هو مقتضى ما مر ملازم الاوصاف
الخ اي على وجه ان المعنوية مسببة والمعاني سبب

وقد

وقد علمت فيما مضى تفسيرها اي المعاني والمعنوية
والمجرور متعلق بالفعل نسب التعلق للمجرور مع
ان الشايع نسبة التعلق للجار والمجرور وقوله وهو
قولي لتحقق الخ هذا شامل للجار والمجرور فكان الانسب
ان يقول وهو قولي تحقق ثم بعد هذا كله فالمتعلق في
الحقيقة هو المجرور لانه هو المرتبط بالعامل واما الجار
فهو الة للارتباط به وقوله متعلق بالفعل الخ فيه تسمح
بل الذي يظهر تعلقه بيقتضي لان المدعى يقتضي كون
الاوصاف المعنوية تلازمها معان قايمة بذاته
وقولهم اي المعتزلة في رد الاستدلال على ثبوت المعاني
بهذا الدليل وهو التلازم فهم الخصوم في هذا المقام
وحاصل كلامهم ان الاحكام المعنوية المنسوبة للشاهد
جايزة يجوز عدمها وكل جايز لا بد له من مقتضي يقتضيه
والمبرا تقتضي نفي كون المقتضي هو المعاني وح فالدليل
على كون المعاني عللا للمعنوية جواز المعنوية والاحكام
المنسوبة للباري اعني كونه قادرا ومريدا الخ غير جايزة وح
فلا تكون معللة بمعان زايدة على الذات ان الاحكام
اي الصفات المعنوية ككونه قادرا الخ انما عللت
في الشاهد اي بالمعاني لجوازها اي تلك الاحكام
لان كون زيد قادرا مثلا امر جائز يجوز عدمه
والجواز منتف في احكامه تعالى اي منتف في المعنوية
المنسوبة له تعالى فاراد بالاحكام المعنوية التزام
منهم لعكس الدليل اعلم ان من القواعد العقلية ان الدليل

يجب اطراده فمتى وجد الدليل وجد المدلول ولا يلزم انعكاسه
فلا يلزم من انتفا الدليل انتفا المدلول الا ترى الى العالم فانه
دليل على وجود المولى وقبل وجود العالم كان المولى موجودا
واما العلة فيجب اطرادها وانعكاسها فيلزم من وجود
العلة وجود المعلول ومن عدمها عدمه واما الشرط فيلزم
انعكاسه ولا يلزم اطراده فيلزم من انتفا الشرط
انتفا المشروط ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
اذا علمت ذلك فجواز المعنوية في الشاهد دليل على
تعليل المعنوية بالمعاني فمتى وجد الجواز وجد التعليل
ولا يلزم من عدم الجواز عدم تعليل المعنوية بالمعاني
وصفات المعاني علل للمعنوية فمتى وجدت المعاني
وجدت المعنوية ومتى انتفت المعاني انتفت المعنوية
والمعتزلة لما قالوا ان تعليل المعنوية بالمعاني في الشاهد
لجوازها وقد انتفى الجواز في المعنوية المنسوبة له تعالى
وجه فلا تعلل بالمعاني يلزمهم القول بلزوم عكس الدليل
مع انه لا يلزم انعكاسه وكذا قولهم ان المعنوية ثابتة
له تعالى بدون المعاني يلزمهم انتفا العلة مع وجود
المعلول وهو ابطال لعكس العلة مع انه يلزم انعكاسها
فمتى انتفت العلة انتفى المعلول وقوله الزام منهم
لعكس الدليل كان اولى ان يقول التزام منهم لعكس الدليل
وهو انه يلزم من عدمه عدم المدلول الا ان يقال ان المعنى
الزام منهم لانفسهم اى انهم الزموا انفسهم القول بعكس
الدليل وهو لا يلزم اى والحال ان عكس الدليل لا
يلزم

لا يلزم فيجوز ان ينعدم الدليل ولا ينعدم المدلول
وابطال لعكس العلة عطف على التزام اى وهو عكس
العلة لازم فان الجواز اى فان جواز المعنوية المنسوبة
للعبيد دليل على تعليل الاحكام الخ اى بحيث يقال
الدليل على تعليل المعنوية بالمعاني جواز المعنوية
فلا يلزم من عدمه اى من عدم الجواز الذي هو دليل
على التعليل لانه لا يلزم الخ هذا من قبيل التعليل
بالعام للخاص وهم قالوا بلزوم ذلك اى وهم
قالوا صريحا بلزوم ذلك في هذا الجزء الذي نحن بصدده
ويصح ان يرجع قوله وهم قالوا ذلك للعام لكنهم انما قالوه
التزاما لانهم لم يصرحوا بان الدليل يجوز انعكاسه وانما
لزمهم ذلك من قولهم ان الجواز لما انتفى في صفات الباري
والمعنوية انتفى تعليلها بالمعاني لانه يلزم من عدم
العلة الخ من قبيل تعليل الخاص بالعام وهم قالوا
بعدم لزوم ذلك عايد على الجزء اعني قولهم لا يلزم من عدم
المعاني عدم المعنوية ويحتمل رجوعه للامر العام لكنهم
انما قالوه التزاما لانه يلزم من قولهم الثابت لله المعنوية
دون المعاني انتفا العلة مع وجود المعلول
لانهم نفوا الخ هذا التعليل مما يدل على ان قوله وهم قالوا
بعدم لزوم ذلك عايد على الجزء لانه التفت في التعليل
لجانب الجزء فقد عكسوا المعقول وذلك ان من المعقول
العقلية انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وهم
قد قالوا باللزوم وانه يلزم فقد عكسوا القاعدتين له

عدم انتفا العلة انتفا المعلول [illegible]
[illegible]

العقليتين عكس النوبا   على إثبات الصفات اى صفات
المعانى والاولى ان يقول على ثبوت الصفات وذلك لان
الاثبات فعل المثبت والدليل لا يقام عليه بل على الثبوت
وقوله تلك الصفات السبع يعنى المعنوية   من غير
معان فى العبارة حذف اى وانى بذلك تحقيقا لمذهب
الخصوم وقوله تقوم بها اى بالذات   لزم ان تكون
الذات قدرة الخ اى لكن التالى باطل   وبيان الملازمة
الخ البيان هو الوضوح ولكن المراد هنا بالبيان ما به
البيان وهو الدليل اى والدليل الذى يبين ويوضح
الملازمة الخ وقوله انه الضمير للحال والشان   من الاعم
الذاتى الاولى حذف الذاتى من جانب الاعم اذ لا مفهوم
له اذ متى حصل الاشتراك فى الاخص الذاتى حصل الاشتراك
فى الاعم مطلقا كان ذلك الاعم ذاتيا او عرضيا بل لا
لا مفهوم له فى جانب الاخص ايضا اذ لا يلزم من الاشتراك
فى الاخص مطلقا الاشتراك فى الاعم مطلقا الا ترى
انه اذا حصل الاشتراك فى الضحك حصل الاشتراك فى
الاعم مطلقا بحيوانية والمشى والتنفس   وذلك
اى ما ذكر من الحيوانية والناطقية غير حقيقة الانسان
ان المشارك للانسان اى لفرد من افراده كزيد
وقد ثبت للذات الخ حاصله ان كل صفة لها وصف
عام وهو كونها صفة ووصف خاص وهو التعلق
المخصوص والذات لما ثبت لها هذا الوصف الخاص
وهو التعلق ثبت لها انها صفة لان الاشتراك فى الاخص

يستلزم

يستلزم الاشتراك فى الاعم فالعلم صفة ذات تعلق
مخصوص وقد ثبت هذا التعلق للذات فيلزم ان
يكون الذات صفة العلم وكذا يقال فى غير العلم
من التعلق بيان لخاصة العلم وقوله من تأتى الخ بيان
لخاصية القدرة وقد جرى على القول المرجوح من القدرة
من انها انما تتعلق بوجود الممكن دون عدمه والراجح
انها تؤثر فى كل من وجوده وعدمه لا يقال ان تعلق
التعلق بالناطقية للانسان يقتضى ان التعاريف
المذكورة للصفات حدود ذاتية وفيه نظر اذ لو
صح لكانت حقائق الصفات قد ادركت كيف ولكنه
محجوب لانا نقول كون التعلقات فى التعاريف المذكورة
فصولا لا يستلزم معرفة الحقيقة ولان تكون حدودا
ذاتية الا لو اخذت فى التعاريف الاجناس الذاتية
لكن يجوز ان يكون المأخوذ اعراضا عامة سلمنا انها
تعاريف بالذاتيات فنقول ان المحجوب انما هو عين الصفات
لا حقائقها الذهنية   فيلزم اذا لم يكن الخ فيه نظر
بل هذا اللزوم حاصل مطلقا كان للذات صفة زائدة
ام لا لمتى حصلت المشاركة فى الاعم والاخص ثبت
هذا اللزوم مطلقا الا ان المعتزلة ينكرون المعانى
من اصلها فلا معنى لقوله فيلزم ان تكون هى علما الخ
فيه نظر بل هذا اللزوم حاصل مطلقا كان للذات
صفة زائدة ام لا لمتى حصلت المشاركة فى الاعم والاخص
ثبت هذا اللزوم مطلقا اذ هم لا يقولون بالعلم ولا بغيره

من المعانى واجيب بانهم يقولون بالعلم وغيره من المعانى
والذى ينكرونه انما هو زيادتها على الذات فلما خافوا من
القول بتعدد القدما ادعوا ان هذه الصفات راجعة
للذات فى باقى الصفات السبع هذا ظاهر فى غير الحياة
اذ لا تعلق لها وهذا اى كون الذات اذا لم يكن لها
صفات زايدة عليها وثبت لها خواص الصفات بكون
الذات بعينها نفس الصفات فالاشارة راجعة لمعنى
قوله فيلزم اذا لم يكن الخ الزم اى اشد لزوما على
قاعدة المعتزلة فى هذا المقام وهو ما افاده بعد بقوله
فان الاشتراك الخ فان الاشتراك فى الاخص الخ اى
فهم يعبرون بالايجاب الدال على التاثير ونحن نعبر باللزوم
فقد اتفقوا معنا على اللزوم لكنهم يجعلون هذا اللزوم
ذاتيا اى من ذاتيات الخاص ومعلوم ان الذاتى اقوى لان
ما بالذات لا يتخلف والحاصل ان عبارتهم تشبه عبارة
الفلاسفة فى التعبير بالايجاب الدال على التاثير
ونحن نقول يلازمه الخ اى فالتعبير باللزوم اخف من
التعبير بالايجاب لان التعبير باللزوم لا يدل على التاثير
فى ذلك اى فى اصلهم المذكور على كلا القولين
اى قول اهل السنة وقول اهل الاعتزال والمراد بالقولين
العبارتين الواقعتين منهما لزم ان تضاد الجهل
اى من حيث انها صفة وقوله وان لا تضاد اى من حيث
انها ذات قوله واما بيان بطلان التالى اى واما دليل
بطلان الخ فقد اطلق البيان على الدليل مجازا من اطلاق

قوله لان التضاد تمانع

المسبب

المسبب على السبب لا من خواص المعنى لان التضاد هو التمانع
على المحل الواحد كتمانع البياض والسواد والحركة والسكون
والذات لا تمانع غيرها على المحل اذ هى قايمة بنفسها ولا
تتقوم بمحل وقوله لزم ان تضاد الخ اى ولزم ايضا ان تكون
الصفة الا لها حيز ولها قبول الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة
وجود لازميهما اى لازمى المعنى والذات اى وجود
المحل من حيث انها صفة وعدم وجوده من حيث انها ذات
عند ذكرنا استحالته اى استحالة اتحاد الشى بغيره
فى حقه تعالى وذلك فى شرح قوله ومن هنا تعلم ايضا وجوب
تنزهه تعالى عن ان يكون جرما الخ وذلك اى وبيان
ذلك اى استحالة اتحاد الشى بغيره وذكر هذا البيان هنا
مع تقدمه لاجل استحضار ما تقدم اى صار معه شيا
واحدا دفع بهذا التفسير ما يتوهم من ان المراد بالاتحاد
الارتباط المقسم لها المناسب ان يقول المستلزم
لها لان ما ذكر ليست اقساما للاتحاد بل لوازم له
واتحادهما يمنع من ذلك اى من كون الوجود غيرهما وتوضيح
كلامه ان اتحاد الشى يرافع عدمهما لان اتحادهما يقتضى
وجودهما وانعدامهما يقتضى ان الموجود غيرهما وتنافى
اللوازم يقتضى تنافى الملزومات اعنى الاتحاد والانعدام
الحقيقتين فكيف يجعل انعدامهما قسما من اقسام الاتحاد
مع انهما متنافيان والاتحاد يوجب ان يكون الموجود
واحدا لا اثنين فيه نظر بل الاتحاد يوجب وجودهما لكن
لا بالصفة المتقدمة انهما موجودان معا لكن على صفة لم

لان التضاد تمانع

الاثنينية كسبك دينار مع دينار فلو قال الشارح والاتحاد
لوجب وجودهما الا بصفة الاثنينية والوجود بصفة
الاثنينية مناف للوجود لا بصفة الاثنينية وتنافى
اللوازم يدل على تنافى الملزومات اعنى الاتحاد ووجودهما
معا واذا كانا متنافيين فكيف يجعل وجودهما معا من
اقسام الاتحاد وهو مناف له كان احسن   لا عدم احدهما
الخ عطف على قوله تحقق الوجود لكل الخ   ويلزم ايضا الخ
هذا من تفاريع الشارح وهذا اللازم جارى على اتحاد
الصفات بعضها ببعض فقط بخلاف ما قبله فانه جارى
على الاتحاد مطلقا   مما لا يعقل اى مما لا يحكم العقل
بصحته وان كان يتصوره وقوله مطلقا اى فى الذوات
والصفات ولا فى احدهما مع الاخر اخذا من قوله قبل
ذلك ويلزم ايضا الخ   بسواد حلاوة بالتنوين فيهما
ويصح قراءته بلا تنوين فيهما على انه من قبيل المركبات
مثل هو جارى بيت بيت ثم ان المتبادر من قوله المتن
واصل ذلك الخ ان الاشارة راجعة لاحالة كون الشىء
الواحد ذاتا وصفة بدليل ما ذكره من التعليل بلزوم
المضادة وعدمها والشارح جعل اسم الاشارة راجعا للتكلم
بمنع اجتماع الخاصتين لذات واحدة حيث قال يعنى ان
مبنى الكلام فى منع اجتماع الخ فهو تفسير للفظ بما يقتضيه
المقام لا بمعناه مطابقة والحاصل ان اسم الاشارة على
كلام الشارح راجع لما يفهم من المعنى وليس راجعا لما يفهم من
الكلام السابق وهو احالة كون الشىء الواحد ذاتا وصفة

كما قلناه

كما قلناه   يعنى ان مبنى الكلام المبنى تفسير للاصل
المعبر به فى المتن وقوله الكلام يمنع الخ تفسير لاسم الاشارة
فى قوله واصل ذلك والكلام بمعنى التكلم وفى بمعنى الباء مثلا
وخاصية الاول الكون سواد وخاصية الثانى مثل
الكون حلاوة والكون سواد ليس نفس السواد بل خاصية
له وكذا الكون حلاوة ليس نفس الحلاوة بل خاصية له
والحاصل انه اختلف هل يجوز عقلا ان يجتمع فى الشىء الواحد
خاصيته وخاصية غيره المخالف له وذلك مثل السواد
فيجوز ان يقوم به الكون سوادا والكون حلاوة بحيث
يكون السواد نفس الحلاوة او لا يجوز قولان وسيأتى
دليل كل واحد فقول الشارح فى منع اجتماع خاصتى الصفتين
اى مثل الكون سوادا والكون حلاوة والكون ناعما
فانه خاصة للنعومة وقوله او الصفات عطف على قوله
خاصتى الصفتين وفى الكلام حذف اى خواص الصفات
وليس عطفا على الصفتين والا لاقتضى ان الصفات
الثلاث لهما خاصتين فقط مع ان كل صفة لها خاصة
وقول الشارح لشىء واحد اللام بمعنى فى اى فى شىء واحد
وذلك كالسواد   على هذه المسألة الاولى اسقاط
على لانها لو اعتبرت مع مجرورها صلة بمعنى لبقيت
ان بلا خبر وقوله المشهورة اى بين العقلا   وفاقا اى
وبيان ذلك اى بيان كون التكلم بالمنع مبناه هذه المسألة
المشهورة   هل يجوز اى عقلا   خاصيتا عرضين
مختلفين اى فى الحقيقة وليس بينهما غاية التنافى كالسواد

اى ما الكلام يمنع اجتماع اى غير ان ...
الصفتين مثل السواد والحلاوة ...

والحلاوة وخاصيتهما الكون سواد والكون حلاوة وهو
مختلفين ان خاصتي العرضين المتضادين كالسواد و
البياض لايجوز اجتماعهما في ذات واحدة باتفاق فلا
يجوز اجتماع الكون سوادا والكون بياضا من السواد والا
لزم اجتماع البياض والسواد وهما ضدان لايجتمعان
ثابتين خبر يكون   لذات واحدة تطلق الذات على مقابل
الصفة وعلى حقيقة الشي وعلى الموجود في الخارج فعلى
الاول لايقال للسواد والبياض وان بخلافه على الثاني
والثالث فانه يقال له ذات والمعدوم يقال له ذات
على الثاني دون الاول والثالث والمراد هنا الذات بالمعنى
الثاني وهو الحقيقة فتشمل حقيقة الذات والصفة
كسواد هو حلاوة تمثيل للذات الواحدة التي ثبت لها
خاصة العرضين المختلفين والمراد السواد المعين وقوله
الاجتماع الخ علة لمحذوف اى وهذا التمثيل صحيح لاجتماع
خاصتي السواد والحلاوة وهما الكون سوادا والكون له
حلاوة ويلزم من اجتماع الخاصتين اتحاد العرضين هذا
والمراد بقبوله لاجتماع خاصة السواد الجنس اى جنس له
الخاصتين فخاصية السواد شيئا ولكل ما اختص به كالسوادية
والقابضية اى كونه سوادا وكونه قابضا للبصر خلافا فان
كل واحد مما ذكر يميز السواد عن غيره من الالوان وبهذا اندفع
ما قيل ان الكلام الشارح مبني على التسمح لانه مبني على ان خاصية
السواد السوادية وقد مر سابقا ان خاصية السواد القابضة
فاصلها الخ ما مر فتامل   ودليل المحققين على ابطاله

اى واما

اى واما من جوز ذلك عقلا فقد نظر الى ان في ذلك اجتماع
الامرين المتخالفين وذلك جايز كاجتماع الحركة والاكل ورد
عليه بان الجايز اجتماعهما مع اختلاف الحقيقة بان يكون
حقيقة هذا تغاير حقيقة هذا واما مع اتحاد الحقيقة كما
هو الموضوع بان تكون الحقيقة واحدة بحيث تكون الحركة
نفس الاكل فذلك ممنوع   الذي لامرية فيه تاكيد لما قبله
فقد طرده في الصفات الازلية اى فقد طرد ما ذكر من
احالة ثبوت خاصتي وصفين لذات واحدة فيمتنع ان تكون
القدرة علما وذلك لان القدرة خاصيتها التاثير في الممكنات
والعلم خاصيته التعلق على وجه الانكشاف اى التعلق به
بجميع اقسام الحكم العقلي فلا يجوز ان تقوم هاتان الخا   صتان
بالقدرة عند المحققين لان القدرة باعتبار قيام الخاصية
الاولى بها تضاد العجز وباعتبار قيام الثانية بها
لا تضاده وانما تضاد الجهل فيلزم اذن ان القدرة
متضادة للعجز غير مضادة له وذلك تناقض باطل
على ابطاله الخ مراده بالابطال البطلان لان الابطال فعل
الفاعل ولا دليل له   على موضوع واحد متعلق بثبوته
وعلى بمعنى في والموضوع بمعنى المحل اى في اى شي واحد
معنى كالسواد الخ   فان السواد اى من حيث اتصافه
بالكون سوادا يضاد البياض اى ولا يضاد المرارة
ومن حيث اتصافه بالكون حلاوة يضاد المرارة ولا
يضاد البياض فلو كان السواد نفس الحلاوة لزم ان
السواد مضاد للبياض غير مضاد له ومضاد للمرارة غير

مضادلها وهذا تناقض باطل فما ادى له باطل وقوله
والحلاوة لا تضاده الاشبه ان يقول بدله مثل ما قلنا لان
الموضوع متصف بحلاوتين فيلتفت للسواد باعتبار اتصافه
بكل صفة على حدة فتامل لذات واحدة اى وهو السواد
واعلم ان الدليل المذكور هو بحسب المعنى فى قوة قولنا لو ثبت
سواد حلاوة لزم منه ثبوت التضاد ونفيه فى موضوع
واحد لكن التالى باطل وقوله وان السواد لا يضاد الحلاوة
بيان للملازمة وقوله وذلك محال فى قوة الاستثنائية
المعترضة قال المقترح يعنى المظهرى اعلم ان مسالة
سواد حلاوة اى حكم مسالة سواد حلاوة وهو ثبوت التضاد
وعدمه فى محل واحد اى ان هذا الحكم انما يلزم على قول
من يقول بثبوت الاحوال وبيان ذلك انا قلنا
ان السواد من حيث اتصافه بالكون سوادا يضاد
البياض ومن حيث اتصافه بالكون حلاوة لا يضاده
وهذان الكونان احوال اما ان قلنا لا احوال وليس هناك
الا الحلاوة والسواد فجعلناهما شيئا واحدا فانما يلزم ان
اجتماع خاصتى العرضين المختلفين لشئ واحد ممنوع
سوا قلنا بالاحوال او بنفيها لكن على القول بثبوت
الاحوال علة المنع ما يلزم عليه من التضاد وعدمه
وعلى القول بنفى الاحوال فالمنع للزوم اتحاد الخلافين
وصيرورة الوجودين وجودا واحدا الا لاجل وجود
التضاد وعدمه اذ لا يتاتى هذا محصل كلام المظهرى
وقد يقال ان من ينفى الاحوال يقول بالوجه والاعتبار

وهو

وهو يكفى فى التضاد فالسوادية والحلاوية حاصلان
على ذلك القول ايضا الا انهما اعتباران لا حالان وح
فالتضاد وعدمه حاصل على كل من القولين وليس
مخصوصا بالقول بثبوت الاحوال وقال الخصم
وصف الشئ وجوده اى وليس ثم وصف خاص به غيره
لا اكوان ولا غيرها والشئ انما يتميز عن غيره بالسلب
لا بالفصول ان يكون الوجودان هما الخاصتان
على هذا القول والوجود عين الموجود بحى شئ وهو ان
اتحاد الوجود لازم مطلقا قلنا بنفى الاحوال او بثبوتها
فالاولى للشارح ان ياتى بعبارة تفيد انا لو قلنا بالاجتماع
يلزم عليه جعل الوجودين وجودا واحدا مطلقا و
التضاد انما يلزم على القول بثبوت الاحوال فقط
وهذا كله يعنى لزوم اتحاد الوجودين فاكثر مطلقا
اى سوا قلنا بثبوت الاحوال او بنفيها ولزوم التضاد
وعدمه ان قلنا بثبوت الاحوال مطرد الخ فليس ما ذكر
قاصرا على نحو السواد والحلاوة بل ياتى فى الصفات الازلية
ايضا لزم منه ان يضاد الجهل لها اى ان قلنا بثبوت
الاحوال وقوله ويلزم ان يكون لها اى سوا قلنا بثبوت
الاحوال او لا يخفى ان المناسب للسواد والحلاوة ان يكون
الكلام فى الصفات بعضها مع بعض لا فى الصفات و
الذات وما مر من لزوم كون الشئ الواحد لا محل له وله
محل انما يلزم فى الذات والصفات على القول بثبوت الاحوال
لانك تقول ان الذات من حيث هى ذات لا تحتاج لمحل ومن

في الصغرى قوله من افراد الكلية اي من افراد موضوع القضية
الكلية ففي الكلام حذف مضاف اذ ليست الجملة من افراد
نفس القضية الكلية قوله ليلزم الحكم على الفرد اي على هذا
الفرد المعين قوله قال شرف الدين بن التلمساني هو المسمى
بالفهري بكسر الفا عند علما الكلام وكان شافعي المذهب
ولد بمصر واما والده فكان مالكيا والتلمساني بكسر اللام
وسكون الميم نسبة لتلمسان بكسر اللام وسكون الميم قوله
وكل مسكر حرام اي شربه حرام وقوله لم يندرج النبيذ في
الحرمة اي لم يندرج اي شرب النبيذ في الحرمة اي لم يتصف
شربه بالحرمة الا من حيث الخ فقد تسامح ابن التلمساني في
التعبير حيث جعل النبيذ مندرجا في نفس الحرمة والحاصل
ان المراد بالاندراج الاتصاف وفي الكلام حذف مضاف
كما علمت قوله الا من حيث اي الا من اجل انه فرد وقوله
فلا بد من التفطن له اي لذلك الاندراج قوله الا انه اي
كون النبيذ فردا من افراد المسكر وقوله موجود في ضمن
العلم بان هذا ترتيب منتج اي موجود في ضمن متعلق
العلم اعني المقدمتين والاندراج فالتفطن موجود
ضمنا فيكون ابن سينا صرح بما يعلم ضمنا وحينئذ فلا
اعتراض على من لم يصرح بذلك من الائمة فقوله الا انه
معلوم الخ ليس اعتراضا على ابن سينا بل هو اعتذار
عن من لم يصرح به من الائمة ويحتمل ان الضمير في قوله
الا انه راجع للتفطن اي التفطن للاندراج معلوم
في ضمن الخ اي اننا اذا علمنا ان قوله النبيذ مسكر وكل

مسكر

النقلة

بلغ

مسكر حرام ترتيب منتج يتضمن علمنا بذلك التصديق بكون
النبيذ فردا من افراد المسكر وكذا يقال في كل قياس وعلى هذا
فلا تاويل في قوله في ضمن العلم قوله عن ذلك اي الاندراج و
الاولى عنه لان المحل للضمير لتقدم مرجعه الذي هو الاندراج
ويحتمل ان يقال ان قوله عن ذلك اي عن التفطن للاندراج
وقوله على هذا الوجه اي على انه ترتيب منتج اي واما اذا
ذكرا على غير هذا الوجه بل لوحظ انهما قضيتان فقط كان
الذهن خاليا عن التفطن للاندراج قوله قلت هذا الكلام
المص والقصد بهذا الكلام تقوية الكلام الذي قبله اعني
كلام ابن سينا فهو تقوية ثانية والمناسب اسقاط قوله
قلت لان المقول لصاحب الطوالع لا له خلافا للظاهر
التعبير بقلت تامل كذا قال العكاري والظاهر انه لا وجه
لذلك والضمير في عبارته لمولف الطوالع وهو البيضاوي
ولو قال وعبارة الطوالع من غير ضمير كان احسن لان
قوله وعبارته توهم ان الضمير لشرف الدين بن التلمساني
وليس كذلك قوله من ملاحظة الترتيب اي بان يلاحظ
ان الصغرى مقدمة على الكبرى وقوله والهيئة اي
الحاصلة من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ومن كون
الحد الوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وعكسه
مثلا قوله والا لما تفاوتت اي والا نقل انه لا بد من ملاحظة
من الترتيب والهيئة لما تفاوتت الاشكال في جلا الانتاج
وخفائه مع ان الشكل الاول اجلا ويليه الثاني ثم الثالث
ثم الرابع والمراد لما تفاوتت عند الناظر لا في الواقع لان

حيث كونها علة تحتاج لمحل وبحيثية حال وكذا على القول
بنفيها لان الحال اذا انتفت بقي الوجه والاعتبار فتامل
قالوا الضمير للمعتزلة النافين لوجود المعاني و
حاصل ما قالوه من الشبهة لو وجدت المعاني للزم تعليل
الواجب لكن تعليل الواجب باطل فبطل المقدم وهو
وجود المعاني وثبت نقيضه وهو عدم وجودها
تعليل وذلك مطلوبهم فقول المص يلزم من وجودها
تعليل الواجب وهو المعنوية اشارة الى الشرطية القائلة
لو وجدت المعاني للزم تعليل الواجب وحذف المص
الاستثنائية وهي لكن تعليل الواجب باطل وذكر دليلها
واقامه مقامها وهو قوله وذلك الخ وذلك مستلزم
جوازه اى وتعليل الواجب يستلزم جوازه اى وجواز
الواجب باطل مطلقا لان المراد بالتعليل هنا الاستلزام
ولا محذور في استلزام بعض الصفات لبعض وليس
المراد بالتعليل هنا افادة العلة لمدلولها الثبوت
المستلزم لجواز المعلول وح فالاستثنائية باطلة
لبطلان دليلها هنا اى في صفات الواجب واما
صفات الحوادث فسياتي الكلام فيه التلازم لهنا
الاستلزام لا افادة العلة من اضافة المصدر لفاعله
ومعلولها مفعول اول والثبوت مفعول ثان يعني ليس
التعليل هنا بمعنى ان صفة العلم افادت العالمية الثبوت
بل ذلك التعليل راجع لمعنى الاستلزام ولا يلزم منه تاثير
العلة في معلولها والتلازم كما يعقل بين الممكنين من
غير تاثير

تاثير لاحدهما في الاخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل
بين الواجبين من غير تاثير ايضا فكما ان ارادته تلازم
علمه كذلك ارادته تلازم مراديته على القول بان له
المرادية حال احتج القايلون يعني المعتزلة واراد
بالصفات الصفات المعهودة وهي صفات المعاني
واراد بالنفي الانتفا واما الفلاسفة فينفون جميع
الصفات المعاني والمعنوية والنفسية ولم يذكر حجتهم
في المتن وسيذكرها في الشرح ظاهر وجه ظهورها
هو انه لو وجدت انما توجد على انها علل للمعنوية له
اما بطلان التالي اى اما بيان بطلانه
لكان ممكنا اى لكان التالي باطل فقد حذف الشر له
الاستثنائية من حيث ان الخ هذا دليل على التلازم
الذي في الشرطية القايلة لو علل الواجب لكان ممكنا
فالحيثية للتعليل والامكان الخ هذا سند اول للاستثنائية
الدليل التي حذفها الش وهي لكن كون الواجب ممكنا محال
وقوله وايضا الخ سند ثان لها بمعنى انه لو خلي الخ دفع
الش بهذا ما يتوهم من ظاهر العبارة من ان ذات الممكن
تقتضي عدمه وهو وان كان احد قولين لكنه ليس
مرادا وحاصله ان ذات الممكن قيل انها هي المقتضية له
لعدمه وقيل ان ذات الممكن لا تقتضي وجوده ولا عدمه
والعبارة تقتضي الجري على القول الاول وهو غير مراد
فافاد بهذا التفسير ان المراد معنى اخر غير القولين له
وهو حقيقة الخالي وما كان العدم ثابتا باعتبار

ذاته هو حقيقة الممكن واما قوله فيكون الخ فهو تفريع على ما
قبله اى وما كان ثبوته مستفادا من غيره كان العدم ثابتا
له باعتبار ذاته وما كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته فهو حقيقة
الممكن وايضا الخ فيه انه لا حاجة لهذا لان اتصاف البارى
بصفة ممكنة لازم من كون صفاته تعالى ممكنة اللازم على
التعليل واتيان المص بلفظة ايضا تقتضى انه هنا
لازمين مستقلين وقد يقال هما لازمان مستقلان باعتبار
المقصود منهما الاول انقلاب الواجب ممكنا وهو مستحيل
فى نفسه من غير التفات لما يؤدى اليه من هذا المقام من
اتصاف البارى تعالى بالممكنات والثانى اتصاف البارى
تعالى بالممكنات وهو محال فى نفسه وهو ظاهر
فادن كون الشى الخ هذا متفرع على قوله فلان الواجب
لو علل لكان ممكنا فهو اشارة الى النتيجة بالمعنى فهو
فى قوة قولنا فبطل المقدم وهو تعليل الواجب
بمنع الاستثنائية اى بمنع استثنائية الدليل الاول وهو
المشار اليه بقوله لو وجدت صفات المعانى للزم تعليل
الواجب لكن التالى باطل فبطل المقدم على القول بثبوت
الاحوال اى واما على القول بنفيها فلا تلازم اذ لا تغاير
والشى لا يلازم نفسه فليس معناه الا التلازم الاولى
ان يقول الا الاستلزام لان التلازم امر مشترك بين
المعانى والمعنوية وح فلا معنى لقولهم المعانى علة و
المعنوية معلولة تلازم صفة اخرى الاولى تستلزم
صفة اخرى كالعالمية مثلا ادخل بمثلا القادرية

اللازمة

اللازمة للقدرة والارادية اللازمة للارادة لان القدرة
والارادة دخلتا بمثلا الاولى فاندفع قول بعضهم الاولى
حذف مثلا الثانية لانه ليس للعلم من المعنوية الا العالمية
والا لزم سبق الخ اى لكن التالى باطل لما يلزم عليه من
حدوث العالمية واعلم ان قول الش وليس معناه الخ غير
جار على طبق كلام الخصوم حتى يرد به عليهم وذلك لان
المعتزلة لا يقولون معنى التعليل هنا ان العلم مثلا افاد ثبوت
العالمية بعد ان كانت معدومة وذلك لان المعلول يقارن
علته ولا يتأخر عنها بالزمان والعلة فى هذا المقام تكون
واجبة قديمة فمعلولها كذلك يكون قديما غير مسبوق بعدم
فلا يمكن المعتزلة ان يقولوا انه مسبوق بعدم لان العلة
لا تسبق معلولها بالزمان اتفاقا وانما يقولون اللازم
لتعليل الواجب ان يكون ممكنا لذاته بمعنى من تاثير الغير
فى وجوده سبق عدمه والحاصل ان اللازم لتاثير الغير
فى وجود الشى كون ذلك الشى ممكنا لذاته ولا يلزم
سبق عدمه لان الترتب الزمانى فيما بين العلة والمعلول
ممتنع اتفاقا لان المعلول يقارن علته حدوثا انها
معلولة الا ان القول الا عاجم فى صفات الله الموجودية
انها معلولة للذات اى انها اثرت فى وجودها فهى عندهم
ممكنة لذاتها واجبة لغيرها واذا رجع التعليل لمعنى
التلازم اضافة معنى التلازم بيانية وكان الاحسن ان
يقول واذا رجع التعليل للتلازم فلا يلزم من وجود
المعانى ضرر لانه لا يلزم من التلازم تاثير العلة فى

معلولها اى تاثير الملزوم فى لازمه   وعلمه يلازم كلامه اى
باعتبار الادلة الدالة على ان له علما وانه له كلاما   وعلمه
يلازم عالميته الاتيان بهذا الكلام فى هذا الاسلوب غير مناسب
لانه المدعى فلا يناسبه العطف على التنظير والمناسب ان ياتى
به فى اسلوب التفريع بان يقول فعلمه يلازم عالميته الخ قوله
ارادته الخ   على القول بان العالمية حال ثابتة واما على
القول الاخر فلا تلازم اذ لا تغاير بينهما والشئ لا يلازم
نفسه واما الوجه والاعتبار فكالعدم   وقس على هذا
الاشارة راجعة لقوله وعلمه يلازم عالميته فيقال وقدرته
تلازم قادريته وارادته تلازم مريديته   ونكتة الخ المراد
بها الفايدة   الى ما لاصحابنا يعنى اهل السنة كذا قال بعض
الحواشى لكن صرح بعض حواشى شرح ام البراهين بان القول
الثانى للمعتزلة هذا وكان الاوضح الش اذ يقول ان التقييد
بالطرف لاخراج صفات الحوادث فان فى معنى التعليل له
فيهما قولين والمعول عليه منهما ان التعليل فيهما معناه
التلازم كالتعليل فى صفات البارى   وذلك اى
وبيان ذلك اى وبيان ما لهم من الخلاف   على القول
بثبوت الاحوال اى واما على القول بعدم ثبوتها وانما هى
وجه واعتبار لا ثبوت له فى نفسه بل فى الذهن فالامر
ظاهر لان القدرة لا تتعلق بالامور الاعتبارية قولا واحدا
فهل الصانع فعل المعنى الخ اى وعلى هذا فالعالم ثلاثة
اشيا اجرام ومعانى ومعنوية   والمعنى مبتدأ وقوله هو
الذى افاد غيره وقوله لملازمته الخ فالش شذ بقوله له

فالمعنى

فالمعنى هو الذى افاد ثبوت الحال وانت خبير بان هذا السند
لا ينهض لان حاصل مدلوله ان كلا من المعنى والحال مستلزم
الاخر وهذا لا يقتضى المدعى وهو ان المعنى هو المؤثر فى
الحال فكان الاولى ان يقول لاستلزامه الحال بدل قوله ش
لملازمته الحال   وعدم تعقلها اى الحال بدون اصل المعنى
اذ لا يعقل على حدتها وانما تعقل بالتبع لمعناها الذى اوجبها
هو الذى افاد ثبوت الحال اى فالرب خلق المعانى
والمعانى هى المؤثرات فى المعنوية   عند هولاء اى المحققين
وقوله شاهدا وغايبا اى فى الشاهد والغايب فهو منصوب
بنزع الخافض   ثبوت التلازم الاولى ان يقول هو التلازم
وقوله فى طرفى النفى الخ اى بحيث متى انتفت المعانى انتفت
المعنوية ومتى وجدت المعانى ثبتت المعنوية واضافة
طرفى لما بعده للبيان   واما من قال الخ المناسب
ان يقول وذهب غيرهم الى الثانى وهو باطل قطعا
فى ذلك الاولى اسقاط فى ويقول فقوله ذلك قوله لان
تلك العلة الخ هذا سند لما حكم به من البطلان ومراده
بالعلة المعنى الموجب للحال وقوله مع التقدم اى مع تقدمها
عليه فى الزمان   وهو محال اى وتاخر المعلول عن علته
بالزمان محال لوجوب التقارن بين العلة والمعلول
فى الوجود واحترز بذكر الزمان عن التقدم بالذات فانه
ليس بمحال بل واجب فيما بين العلة والمعلول ومعنى التقدم
بالذات تقدم احد الامرين على الاخر رتبة فى الذهن
بحيث يحتاج الثانى للاول ولا يكون متاخرا عنه خارجا

كتقدم العلة على المعلول فانه فى الذهن لا فى الخارج والحاصل
ان تقدم العلة على المعلول بالزمان وهو ان توجد العلة
اولا فى الخارج ولم يوجد المعلول ثم يوجد بعد ذلك محال
وتقدمها عليه بالذات والملاحظة الذهنية واجب وان
اثرت اى العلة وهى المعانى وقوله فى الثبوت اى فى ثبوت
الحال لزم عدم تقدم المؤثر على اثره وهو محال اى
لوجوب تقدم المؤثر على اثره فيه انه ان اراد عدم تقدمه
عليه بالذات فلا يلزم مع المصاحبة فى الوجود وان اراد
عدم تقدمه بالزمان فلا نسلم استحالته الا لو كان التأثير
بالاختيار واما بالعلة فلا بل عدم التقدم هو الواجب
واجيب بانه قد ثبت بالبرهان بطلان التأثير بالعلة
والطبيعية وانه لا تأثير الا بالاختيار والمؤثر بالاختيار
لا بد ان يتقدم على اثره قطعا اذ لا يتسلط التأثير له
بالاختيار الا على معدوم وفيه نظر لان الكلام مفروض
فى العلة ولو قال الشارح فان اثرت فى الثبوت مع مصاحبته
وجودها لزم عدم الوحدانية فى الافعال كان احسن
تأمل اذ ليس اسناد وجود العلة اى وهى المعنى
الموجب للحال وهى افادت ثبوت الحال جملة حالية
او اعتراضية بين ليس وخبرها ولفظ افادة فعل
ماض مسند الى ضمير العلة وكذا قوله بعد وهى افادة
ثبوت العلة لا مصدر فيهما اذ ليس له معنى
لان الحال الخ سند للنفى المذكور الا باعتبار معناها
اى باعتبار المعنى المستلزم لها فلا تعقل العالمية

الابعد

الا بعد تعقل العلم بخلاف العكس اى فانما تعقل المعانى
ضميرة لا باعتبار حالها فتعقل العلم مثلا وان لم تعقل
العالمية فان اجابوا الخ هذا راجع لقوله ولزم التحكم
اى فان اجابوا عن لزوم التحكم بان المعانى اصل للمعنوية
فيكون ارجح منها فلذا اسند وجودها لله وكانت مؤثرة
فى المعنوية قيل لهم اى فى رد هذا الجواب وحاصل هذا
الرد ان التأثير انما يكون لمن وجبت له صفات الالوهية
والمعانى ليس لها هذه الصفات وحينئذ فلا تكون مؤثرة
وانت خبير بان هذا الرد لا يثبت التحكم حتى يكون ردا
لجوابهم بابطاله وانما يبطل اثبات التأثير لغير الله ولا
كلام لنا فيه وحينئذ فجوابهم عن التحكم صحيح والحاصل انما
ذكره الشارح فى رد جوابهم انما ابطل ثبوت التأثير لغير الله
ولا ينهض فى رد ما اجابوا به عن التحكم لان القصد بجوابهم
دفع التساوى الموجب للتحكم ولا يخفى تفاوت الاصل
والفرع وليس القصد بجوابهم افادة ان الاصالة تقتضى
التأثير حتى يرد عليه بانه لا ملازمة بين كون الشىء
اصلا وكونه مؤثرا فالحق ان جوابهم عن التحكم صحيح
لكونها اصلا انما كانت اصلا للحال لان الحال كما مر
لا تعقل متميزة على حدتها بل لا تعقل الا تبعا لتعقل
معناها وانما يصح الخ هذا تعليل لما قبله قال
والتعليل ولو كان الشىء اصلا الخ اى لو قلنا ان الاصالة
هى المقتضية للتأثير للزم ما ذكر الشارح وذلك معلوم له
البطلان اى فبطل كون الاصالة مقتضية للتأثير و

اى لانه انما يصح التأثير على وجه ... اذ ليس لها هذه الصفات وحينئذ فلا تكون مؤثرة

وثبت ان الخالق للمعانى والمعنوية هو الرب ولكن اذا تعلقت
القدرة باحدها لزم تعلقها بالاخر ولا يعقل تعلقها
باحدهما دون الاخر اذ هذا من المستحيل وهو لا تتعلق
به القدرة فعدم تعلقها به لا يعد نقصا فالتلازم بين المعانى
والمعنوية عقلى كالجوهر والعرض فمتى تعلقت القدرة باحدهما
دون الاخر فان قلت كيف يصح من بعض المتكلمين القول
بان المعانى اثرت فى المعنوية على طريق العلة مع ان القول
بتاثير العلة كفر واجيب بان القايل بذلك انما لم يكن كافرا
لانه يقول ان المعانى المؤثرة فى المعنوية مخلوقة لله فهى
مثل فعل العبد فان الله خلق قدرة العبد وهى المؤثرة
فى فعله على ما قال المعتزلة فان قلت مقتضى هذا الجواب
ان القايل بان النار مخلوقة لله وهى مؤثرة بطبعها
انه لا يكون كافرا مع انه كافر قطعا واجيب بالفرق بين
النار والمعانى فان هذه صفات والنار ذات وقولهم
ان القول بتاثير العلة كفر محمول على ما اذا كانت العلة
ذاتا لا صفة والا فلا كفر فتامل وهى مستقل بوجود
الاعراض انما كانت الجواهر اصلا من حيث انها تقوم بنفسها
والاعراض نوعا لانها لا تقوم بنفسها بل هى مفتقرة للجواهر
تقوم بها وايضا الاعراض وصاف للجواهر والوصف تابع
للموصوف والمتبوع اصل للتابع وبالجملة فهذا القول
اى القول بتاثير المعانى فى المعنوية وعلى تقدير صحته
انما يصح الخ هذا لا معنى له لان اصل الكلام فى صفاتنا
الحادثة وقوله انما يصح يقتضى الخ ان هذا القول قيل

به فى صفاته تعالى وفى صفاتنا الحادثة وليس كذلك
كما مر فامكن اسنادها الى مؤثر اى امكانا وقوعيا
نفى قبول الانتفا اى مطلقا ازلا وفيما لا يزال سابقا
ولاحقا فهو مستلزم للقدم والبقا وفى ذلك اى
فى انتفا قبول انتفايه سابقا ولاحقا تحقيق قدمه
اى تحقيق وجوب قدمه لان القدم من اوصافه الوجوب
وهم تمنى قوله فى التفريع فلا انتفا له اى فلا يقبل الانتفا
سابقا ولا لاحقا لان تحقيق وجوب القدم انما يتفرع
على عدم قبول الانتفا لا على الانتفا تامل فلم يصح
اسناده لمقتضى اصلا فيه ان التفريع اعم من المفرع
عليه ان المفرع عليه انما يقتضى عدم صحة اسناده
لهذين المقتضيين لا ينافى ان قيام العلم به مثلا له
مقتضى قديم فيكون قديما بقدم مقتضيه فتامل
وفى ذلك تحقيق لقدمه اى لقدم الواجب الشامل
للصفات لان الكلام فى الواجب مطلقا اعم من ان يكون
ذاتا او صفة فقوله اولا والواجب له اى الواجب
مطلقا لا خصوص الصفة وان كان الكلام اولا فى
الصفات فهو استدلال على الخاص بالعام فتامل
ان اطلق فيها اى فى صفاته جل وعلا وظاهر كلام
المقترح الحاصل انه قد مر ان القول المعول عليه ان
الله خلق المعانى والمعنوية الحادثة ثم التلازم بينهما
عقلى فخلق احدهما دون الاخر مستحيل وقيل ان المولى
خلق المعانى فقط وهى اثرت فى المعنوية وظاهر كلام

المقترح ان هذا الخلاف جار فى الصفات القديمة بمعنى ان كلا
من المعانى والمعنوية قديم ولا تاثير لاحدهما فى الاخر وهما
متلازمان وقيل ان المعانى قديمة بالذات فهى غير مخلوقة
بخلاف المعنوية فان المعانى اثرت فيها بطريق التعليل
فهى ممكنة بالذات قديمة بالزمان فقط فقد اتفق القولان
على ان المعانى غير مخلوقة فالخلاف هنا ليس عين الخلاف
المتقدم فى صفات الحوادث من جميع الوجوه لان الخلاف
المتقدم فى صفات الحوادث هل هما مخلوقان للرب او
احدهما فقط واما الخلاف فى صفات القديم فحاصله هل
كلاهما قديم او احدهما فقط فهو نظيره فى الجملة ان
الخلاف اى اليهود اى الخلاف السابق عن اهل السنة فى معنى
تعليل المعانى للمعنوية فى الشاهد هل المراد بالتعليل
التلازم او المراد به التاثير فى تعليل الواجب اى
فى تعليل الاحوال الواجبة بالمعانى التى سبق تقريرها
اى وهى لو وجدت المعانى للزم تعليل الواجب لكن التالى
باطل فمثل المقدم فثبت نقيضه وهو انها ليست بموجودة
قد يتلازم الممكنان اى كالمعانى القائمة بالعبد
والمعنوية القائمة به وقد يتلازم الواجبان م
وذلك كالمعانى القائمة بالرب والمعنوية القائمة به
ولا منافات اى بين الاتصاف بالوجوب والاتصاف منه
بالتلازم فان المعنوية واجبة وملازمة للمعانى
ومن قال بان المعنى يوجب اى يوجب الحال المعنوية
اى ومن قال ان تعليل الحال بالمعانى معناه اى ايجابها
لها

لها لا ملازمتها لها فليس مراد وهذا القايل بكون المعانى
توجبها انها تؤثر فيها بل مراده ان العلم بوجود المعانى
يفيد العلم بثبوت الحال المعنوية فى الخارج الحكم لا يجب
اى لا يعلم وجوبه اى ثبوته والمراد بالحكم المعنوية وقوله
الا باعتبار وجود معناه اى الا باعتبار العلم بوجود معناه
والحاصل ان قول من قال المعنى توجب المعنوية مراده ان
العلم بوجود المعانى يفيد العلم بثبوت المعنوية وليس
مراده انها تؤثر فيها بحيث تكون ممكنة لذاتها وكان
المناسب فى المقابلة ان يقول ومن قال ان التعليل معناه
الايجاب فمراده كذا وليس مراده التاثير ثم بعد هذا كله فقد
تحصل لنا ان القولين اتفقوا على عدم تاثير المعانى فى
المعنوية وحـ نقول الشـ وضـ كلام المقترح ان الخلاف
جار ايضـ الخ لا يسلم هذا الكلام اذ كلام المقترح ليس فيه
تعرض ولا اشارة للقول بان المعانى مؤثرة فى المعنوية
فتامل فانا قلنا الخ هذا سند لكون المراد بالايجاب
افادة العلم لا التاثير وحاصله ان العالمية مغايرة
للقادرية باعتبار تغاير العلم للقدرة وكذلك العالمية
القائمة بزيد تماثل القائمة بعمرو باعتبار ان العلم القائم
بهذا ماثل العلم القائم بهذا فالمعنوية لا تعقل متميزة
لضعفها وعدم وصولها لحالة الوجود ولا يعقل فيها
تماثل ولا تخالف بحسب ذاتها بل بحسب المعانى الملازمة
لها فلما كانت لا تعقل متميزة الا باعتبار المعانى ولا يتاتى
فيها تماثل ولا تخالف الا باعتبار المعانى كان العلم بها تابعا

للعلم بالمعانى فقوله فاذا قلنا انه اى الحكم وهو المعنوية
وقوله الا باعتباره اى باعتبار معناه وقوله ولا يثبت
فيه اى فى الحكم باعتبار معقوليته اى مفهومه فى حد
ذاته بقطع النظر عن معناه فكيف ينفى الخ اى واذا
كان التعليل بمعنى التلازم او بمعنى الايجاب المفسر بما تقدم
فكيف تنفى المعانى اى فكيف يصح نفى المعانى التى باعتبار
وجب الحكم اى التى باعتبار العلم بوجودها يحصل العلم
بثبوت الحكم فى الخارج فقوله فكيف الخ استفهام انكارى
قصد به الرد على المعتزلة لانهم قالوا بثبوت الحال المعنوية
وينكرون المعانى فيقال لهم كيف تثبتون الحال وتنكرون
المعنى مع ان الحال انما وجب بوجوب المعنى وظهر لك مما
قلنا ان ما فى قوله تنفى ما باعتباره واقعة على المعانى
فتامل وحاصل جوابه اى وحاصل جواب المعترض
على الشبهة المذكورة وهذا الحاصل من كلام المص وعبر
بذلك ولم يقل وحاصل الرد عليهم اشارة الى ان ما
قاله المعتزلة قصدوا به الزام اهل السنة لا الاستدلال
على كلامهم والا لعبر بالرد بان يقول وحاصل الرد عليهم
الذى الزمته المعتزلة اى لاهل السنة وقوله فى
تعليل فى بمعنى على وقوله على كلا المذهبين اى مذهب
من يقول ان تعليل الاحكام بالمعانى معناه التلازم بينهما
ومذهب من يقول ان تعليل الاحكام بالمعانى معناه
ايجاب المعانى والاحكام لان الممكن هو الذى الخ لو
قال الشارح وحاصل جوابه ان الامكان لا يلزم على كلا

المذهبين

المذهبين فى معنى التعليل ان المعنى يوجب الحكم فلما كانت الخ
لكان احسن وذلك لان قوله لان الممكن الخ لا دخل له فى
عدم لزوم الامكان لتعليل الاحكام الواجبة فكان الاولى
اسقاطه اللهم الا ان يقال انه تعليل لمحذوف والاصل
وحاصل جوابه ان الامكان المنافى للوجوب الذى الزمته
المعتزلة على تعليل الاحكام الواجبة لا يلزم على كلا
المذهبين الخ فكلامه متضمن لامرين الاول منافاة الامكان
للوجوب وقد بينه بقوله لان الممكن الخ الامر الثانى عدم
لزوم الامكان وقد بينه بقوله اما عدم لزومه اى الامكان
على الاول فظاهر الخ فتامل على القول الاول اى وهو
ان معنى التعليل التلازم وقوله فظاهر اى فظاهر انه
لا يلزم عليه الامكان اذ كما يتلازم الممكنات يتلازم
الواجبات كما مر واما على القول الثانى اى واما عدم
لزوم الامكان على القول الثانى وهو ان معنى تعليل
الاحكام بالمعانى ان المعانى توجبها وقوله فلما كانت
اى الاحكام المعنوية لا تعقل الخ فوجوب معانيها
الخ اى فالعلم بثبوت المعانى علم بوجوبها اى علم بثبوتها اى
المعنوية اى يفيد العلم بثبوتها فكانها اى المعانى
مع المعنوية ذات واحدة ويحتمل ان المعنى فكانها اى المعنوية
مع المعانى ذات واحدة وصدر الكلام يقتضى الاول
وقوله بعد اذ لا ذات للاحوال الخ يقتضى الثانى اذ
لا ذات الخ يعنى انه لا يعقل اتصاف الاحوال المعنوية
بالامكان الا اذا كانت متميزة فى حد ذاتها وتقبل العدم

فى حد ذاتها مع انها ليس كذلك فقوله حتى يقال انها الاحوال
وقوله فى ذاتها الاوضح لذاتها وقوله فتكون ممكنة متفرع
على المنفى وهو الذات المتميزة ثم ان قوله اذ لا ذات للاحوال
الخ يقال عليه لا حاجة لهذا التعليل لان المعلل قد اخذ
علته قبله لان قوله وجوب معانيها الخ علة لقوله
لا تعقل الا بمعانيها لاجل ما ذكر لانه لا ذات للاحوال
متميزة عن المعانى الخ بقى انه على القول بثبوت الاحوال
الذى الكلام مبنى عليه قد قام بالرب صفتان العلم
مثلا وكونه عالما وكل منهما ثابت فى الخارج فللحال اذن
لها ثبوت وتميز فى الخارج كالمعانى ولكن لم تصل لمرتبة
الوجود وح فقول الش اذ لا ذات للاحوال الخ ممنوع بل
لها ذات اى حقيقة متميزة واجيب بان مراده لا ذات
لها متميزة بحيث يثبت لها تماثل او تخالف بقطع النظر
عن المعانى هذا هو المراد فلا ينافى انهما فى الحقيقة ذاتان
متميزتان كذا قرر الشيخ ولا يقال ما المانع من ان نفس
المعنوية يثبت لها التماثل والتغاير فى حد ذاتها بقطع
النظر عن معانيها لانه لو كان كذلك لكان ايجاب المعنى
لها تاثيرا فيها فيلزم الامكان على القول الثانى فتامل
ذلك والحاصل اى وحاصل ما فى البحث السابق لان
النظر لكلام المعترض فقط افادة الاثبات اراد
بالاثبات الثبوت بل باجماع المسلمين اى الشامل
للمعتزلة فى مجرد اطلاق اللفظ اى لفظ الايجاب
بان قيل المعانى توجب المعنوية فهل يقال ذلك

اويمنع الحق انه يمنع وظاهر كلام الش ان النزاع فى اطلاق
لفظ التعليل بان يقال المعانى علل للمعنوية مع ان
اطلاق التعليل شايع بمعنى التلازم فى كلامهم وهذا
يدل على انه لا نزاع فى اطلاقه فترجع الخ حم الى ان محل
النزاع انما هو فى اطلاق الايجاب وقد يقال بعد ذلك
النظر اى فرق بين التعليل والايجاب حيث شاع اطلاق
التعليل ومنعتم اطلاق الايجاب مع ان التعليل هو
الايجاب وكما يحتمل ان يراد من التعليل التلازم فكذلك
الايجاب فتامل حق التامل حدوثا او نقصا تنويع
فى التعبير وهو من عطف الملزوم على لازمه احتجت
على نفى الصفات اى كلها لا المعانى فقط لانهم ينفون
صفات البارى تعالى ويقولون انه لا يتصف الا بسلب
او باضافة او بقضية مركبة من سلب واضافة كما
مر بيانه بما يقرب من شبهتة الخ وجه القرب ان كلا
من الشبهتين فيه لزوم الامكان لوجود صفاته تعالى
لان الفلاسفة يقولون متى تثبت الصفات مطلقا
لزم امكانها والمعتزلة يقولون متى وجدت المعانى لزم
امكان المعنوية لو وجدت الصفات اراد بالوجود
الثبوت فتشمل المعانى والمعنوية لاستحالة الخ هذا
دليل للتلازم الذى فى الشرطية هذا وكان الاولى
للش ان يقول لزم ان تكون مفتقرة الى الذات وان
يفتقر بعضها الى بعض فيجعل اللازم لوجود الصفات
امرين ثم يبين تلك الملازمة بقوله لاستحالة قيام

الصفات بنفسها ولان بعضها الخ فيكون قوله لاستحالة الخ
بيان الملازمة بالنظر للطرف الاول وهو افتقارها للذات
وقوله ولان بعضها الخ بيان للملازمة بالنظر للطرف الثاني
وهو افتقار بعضها الى بعض وكان المص وقع في وهمه
ان الشرطية محتوية على الطرفين معا فلذا ذكر بيان لزومهما
التي هي شرط في المقدمة الاولى ان يقول شرط في الكل
يلزم ان يكون المشروط وهو جميع الصفات ما عدا الحياة
ومتاخرا عنه في العقل اذ العقل يحكم بتقدم الشرط
على المشروط وان تقارنا في الخارج ولافتقار الخ هذا
في قوة التعليل للاستثنائية المحذوفة وكانه قال لكن التالي
وهو كون صفاته مفتقرة الى الذات او الى صفة اخرى متقدمة
عليها باطل لان الافتقار والتقدم على واجب الوجود محال
والحاجة عطف تفسير لان المراد بالحاجة الاحتياج ش
والتقدم على واجب الوجود محال كان المناسب ان
يقول وتاخر واجب الوجود محال وهذا معطوف على
التعليل الاول وهو قوله ولافتقار ينافي الوجوب والاول
راجع للوجهين معا اعني افتقار الصفات للذات وافتقار
الصفات بعضها الى بعض لذكره الافتقار في كل منهما
والثاني وهو قوله والتقدم على واجب الوجود راجع
لقوله ومتاخر عنه في العقل يعني ان التاخر لواجب الوجود
في التعقل غير مضر فان الصفات واجبة الوجود وكذلك
الذات مع ان الشان ان تتعقل الذات قبل الصفات
لان الشان ان المحل يتعقل اولا قبل الحال ولان

ثبوت

ثبوت الصفات فرع عن ثبوت الذات نعم التاخر لواجب
الوجود في الزمن محال فقول الش والتقدم على واجب
الوجود محال ان اريد بالتقدم الذي جرا عليه الكلام في
الدليل وهو التقدم العقلي فلا يسلم وان اريد به التقدم
في الخارج فمسلم لكن لا يطابق ما جرا عليه الدليل فتامل
منع الملازمة اي المذكورة بين وجود الصفات و
وبين الافتقار الى الذات وافتقار بعضها الى بعض في قوله
لو وجدت الصفات لزم افتقارها للذات وافتقار
بعضها الى بعض ثم ان كلام الش حذفا يدل عليه ما بعد
تقديره والجواب منع الملازمة ان عنيتم بالافتقار
الاحتياج للغير فكان على الش ان يذكره ويوجهه بقوله
لان الافتقار للغير الخ ونحن لا ندعي ذلك اي الافتقار
للغير المؤدي للحدوث والاولى حذف هذا الكلام لانه
غير مناسب لانهم الزموا بالافتقار لانهم قالوا انتم ش
ادعيتم ذلك حتى نرد عليهم بانا لم ندعي ذلك فكان الا
حسن في الجواب ان نقول ان اردتم بالافتقار مجرد التلازم
بمعنى انه لا توجد الا مقارنة لغيرها فالملازمة صحيحة
لان هذا مسلم وليس بمحال وح فالاستثنائية القائلة
لكن افتقارها محال ممنوعة اذ ليس افتقارها بهذا
المعنى محال فانه كما تلازم ممكنان تلازم واجبان
وان اردتم بالافتقار الاحتياج للغير فالملازمة ممنوعة
لان الافتقار للغير بمعنى الاحتياج اليه يقتضي اذ ذ
المفتقر يستفيد الغير الوجود فيكون حادثا ونحن

نقول بعدم الصفات كلها والعدم لا يتاثر فالحاصل
ان قولهم لو وجدت لزم افتقارها ممنوع او لا يلزم منه
افتقارها على هذا الوجه ثم ما ذكره شارحنا ليس جاريا
على اسلوب المناظرة   واذا عنيتم بالافتقار اى
الذى الزمتمونا به وهذا عطف على المحذوف السابق
وقوله وعدم الانفكاك عطف تفسير على الملازمة
ولم يكن الخ الواو للتعليل اى لانه لا يكون الافتقار
بمعنى الملازمة منافيا للوجوب لانه كما يتلازم ممكنان
يتلازم واجبان   فلم قلتم الخ هذا استفهام انكارى
بمعنى النفى اى فلم قلتم ان هذا التوقف اى الافتقار
بمعنى التلازم ينافى الوجوب اى قولكم ذلك لا يصح
ان هذا التوقف فى العلم او الوجود المراد بالتوقف
فى العلم اذ لا يتصور ذاته الا موصوفة بالصفات
والمراد بالتوقف فى الوجود ان لا توجد ذاته تعالى الا
موصوفة بها كما تقول فى الجوهر والعرض انه لا يتصور
احدهما الا مقارنا للاخر ولا يوجد احدهما خارجا
الا مع الاخر وليس المراد بالتوقف فى الوجود ان يكون
معدوما ويتوقف على الاخر ليفيده الوجود واذا كان
المراد بالافتقار ان الوجودين لا يعقل احدهما بدون
الاخر ولا ينفك احدهما فى الوجود عن مقارنة الاخر
لم يكن فى هذا استحالة ولم يكن الا مجرد التلازم فوجب
ترك لفظ الافتقار والتعبير بالتلازم ولا استحالة
فيه   او يستلزم الامكان فى بعض النسخ ويستلزم

الامكان

الامكان بالواو التى للتعليل وهذه النسخة انسب بقوله
بعد فان الامكان الخ او يكون سندا لقوله ويستلزم منه
الامكان الذى هو سند لقوله ينافى وجوب الوجود منه
بخلاف نسختنا وان قوله وان الامكان راجع للطرف الثانى
اعنى قوله او يستلزم الامكان واما الطرف الاول فلم يذكر
له سندا كذا فى العكارى   وان الامكان اى للشى وقوله
بصحة الارتفاع اى بصحة ارتفاعه وقوله وان الامكان
الخ علة لعدم صحة قولهم ان هذا القول يستلزم الامكان
فقول العكارى انه سند لقوله ويستلزم الامكان اى
سند لعدم صحة قولهم ذلك   ولا احتياج لكل منهما اى
من الواجبين فلا حاجة لهذا فى الرد فالاولى اسقاطه
لان الرد يقتصر فيه على قدر الحاجة   الواهيين اى
للاحتياج وقوله لما تقرر علة لكون الامكان موهما للاحتياج
فاتركوا عنا الخ اى حيث كان المراد بالافتقار التلازم
وهو لا ينافى الوجوب فاتركوا الخ واما قوله والامكان
الخ الاولى اسقاطه لانهم لم يردوا به بل جعلوه لازما
للافتقار   فرض وجودها محال الاولى ان يحذف
لفظ فرض ويقول موجودها محال لانه لا يريدوا انصحتهم
الا دا فالمراد ذلك وانما كانت تبرو فضيحتهم اذ قالوا ذلك
لما فى هذا الكلام من التناقض ثم ان الاولى للشارح ان يقول
وقولوا لا يعقل واجب موجود يلازمه واجب اخر لان
هذا هو الواقع منهم ومدعاهم واما ما قاله الشارح فلم
يقولوا به وليس مناسبا للموضوع ومن وجه ظهور

تفاوتها فى الواقع لايتوقف على ذلك وبعد هذا فعبارة الطوالع
ليس فيها تعرض للاندراج المذكور وح فلا يناسب الاتيان بها
تقوية لكلام ابن سينا الا ان يقال ان ملاحظة الترتيب والهيئة
يستلزم ملاحظة الاندراج لانه اذا التفت الى ان هذه صغرى
وهذه كبرى فقد تفطن للاندراج لان شان الصغرى اثباتها
الحكم من اندراج موضوعها فى موضوع الكبرى وح فظهر صحة
الاتيان بهذا الكلام للتقوية لكن انت خبير بان المحقق اعتبر
فى الجلا انما هو الهيئة فقط لا هى مع الترتيب خلافا للظاهر
لما علمت ان المراد بالترتيب جعل الصغرى قبل الكبرى وهذا القدر
موجود فى كل الاشكال ثم ان قوله فى جلا الانتاج ظاهره ان كل
شكل فيه جلا وخفا وليس كذلك بل الاول جلى فقط والرابع خفى
فقط واما الثانى والثالث ففى كل منهما جلا باعتبار وخفا باعتبار
فالثانى فيه خفا بالنسبة للاول وجلا باعتبار الثالث والثالث
فيه جلا باعتبار الرابع وخفا باعتبار الثانى قوله انتهى اى كلام
الطوالع قوله هذا كله اى ما ذكر من ان النظر يفيد العلم فى المنظور
فيه مطلقا او لا يفيد مطلقا او لا يفيد فى الالهيات فى النظر
الصحيح فالاشارة راجعة الى ما تضمنه البحث السابق من قوله
وحقيقة النظر قوله اما الفاسد اى اما النظر الفاسد واعلم
ان فساد النظر اما لعدم تمامه واما لفساد نظمه واما لفساد
مادته فالنظر الفاسد له انواع ثلاثة وقد تعرض الش لحكمها قوله
فان كان بعدم تمامها اى فان كان فساده لعدم تمامه بان لم
يذكر بعد مقدماته كالكبرى اما لموت او جنون او نسيان
او ذهول او تركها اختيارا بان قال العالم متغير فقط وترك

الكبرى

الكبرى اعنى وكل متغير حادث لواحد مما ذكر والغرض ان الصغرى
لم تذكر علة لشى والا كان النظر مذكورا ضمنا كما لو قلت العالم حادث
لانه متغير هذا وقد اعترض على الش بانه اذا لم يتم فلا يقال له
نظر بل بعض نظر فالاولى ان يقصر الفساد على الخلل الذى فى هيئته
او مادته الا ان يقال جعله نظرا بحسب ما اراد المتكلم فانه اراد ابتدا
النظر فلما اتى ببعض المقدمات عرض له ما يمنعه من التمام قوله
وكذلك لفساد نظمه اى وكذلك اذا كان فساده لفساد نظمه
اى هيئته وصورته فلا يستلزم شيا اتفاقا هذا مقتضى كلامه
ولكن هذا خلاف الصواب اذ الحق ان فساد نظمه كفساد مادته
فيه الخلاف فى هذه الحالة بالاستلزام وعدمه فقد نقل السعد
والعضد الخلاف فيه لكن المص تبع فى نقله الاتفاق فيه ما
للتفهرى فى شرحه على الارشاد قوله كالاستدلال بجزئيين و
ذلك نحو بعض الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس فالنتيجة
وهى بعض الانسان فرس كاذبة فلو قلت بدل الكبرى وبعض
الحيوان ناطق كانت النتيجة صادقة فالقياس اذا كان
مركبا من جزئيتين لم يطرد صدق نتيجته وعدم اطراد صدقها
دليل على عقمه وعدم استلزامه لشى قوله او سالبتين نحو
لاشى من الانسان بفرس ولاشى من الفرس بناطق فالنتيجة
وهى لاشى من الانسان بناطق كاذبة ولو قلت بدل الكبرى
ولاشى من الفرس بحجر كانت النتيجة وهى لاشى من الانسان
بحجر صادقة فالقياس اذا كان مركبا من سالبتين لم يطرد
صدق نتيجته وعدم الاطراد دليل على عقمه وعدم استلزامه
لشى قوله وان كان لخلل اى وان كان فساد الدليل لخلل فى

فضيحتهم اذا قالوا ذلك من جهة انه لامانع من ان الواجب
يلازمه واجب اخر سوى المغالطة هذا من تاكيد
الذم بما يشبه المدح نحو فلان لا خير فيه الا انه سيئ
الخلق الموهم اى الموهم للاحتياج ولاستعمالخ
واستعماله اى لفظ الافتقار ومطلق التوقف اى
والحال ان مطلق التوقف لا يقتضى الحاجة اى لان
التوقف يصدق بالتلازم الا اذا صح النفى عقلا
مثلا العالم متوقف على الذات العلية ولما كان يصح
عقلا نفيه اذ لا صح وجود البارى فى الازل اقتضى
ذلك التوقف الحاجة الى الموثر وصفات البارى و
ان كانت متوقفة على الذات لكن لا يصح عقلا نفيها
عنه فى الازل فلا يقتضى هذا التوقف الاحتياج الى
الموثر وكذلك العرض متوقف على الجوهر ولا يصح نفيه
عنه عقلا فلا يقتضى هذا التوقف الاحتياج لتاثير
الجوهر فيه وقيد بقوله عقلا للاحتراز عن النفى فى الخيال
فلا عبرة به اذ قد يقع فى الوهم ابتدا نفى الصفات
عنه تعالى فى الازل وكذلك العرض بالنسبة للجوهر
وخطورا بالبال عطف على تفسير على قوله لا تقدير
فى الخيال فالقوم يعنى الفلاسفة حكموا التخيلات
اى الامور المتخيلة وهى الشبه وقوله على ضعفها اى مع
ضعفها فيما لا يهتدى اى فى القديم الذى لا يهتدى
فى قبح صحرايه اى فى صحرايه الواسعة فالقبح
بكسر وسكون اليا جمع قبحا وهى فى الاصل الصحرا
الواسعة

الواسعة فيجرد عن بعض معناه ويجعل الاضافة من اضافة
الصفة للموصوف كما علمت والمقصود تشبيه العقايد
بالصحرا الواسعة ومعلوم ان الصحرا الواسعة لا تسلك
الا بالسلاح الماضى فكذلك العقايد لا تسلك الا بالادلة
القوية وهولاء القوم مشوا فى الصحرا الواسعة يعنى
الصفات القديمة بالاراء الضعيفة يعنى الشبه المتخيلة
النافذ بالذال المعجمة وهى الماضى القاطع
فى ان الافتقار فى بمعنى من يوجب الامكان اى فلو وجدت
الصفات للزم امكانها لتوقفها على الذات وهذه اعنى
التوقف يوجب الامكان قضية اولى وقوله وان كل
مركب الخ قضية ثانية وقوله وجزوه غيره قضية ثالثة
وقوله والمفتقر الى الغير الخ يرجع للاول لان المفتقر للغير
متوقف على ذلك الغير ونفى مقدمة الرابعة وهى ثبوت
الصفات توجب تركب الموصوف وهذه هى المشار لها
بقوله وتوهم التركيب الخ وتوهم عطف على قوله اعتقد
اى لما اعتقد كذا وتوهم الخ واستعمل هذه المقدمات
اى الاربع المذكورة سابقا فى الاستدلال على امكان كل ما سوى
الله اى بان قال كل شى مما سوى الله مركب باعتبار صفاته
وكل مركب مفتقر الى جزيه وجزء المركب غيره والمفتقر للغير
لا يكون الا ممكنا فكل شى سوى الله ممكن والشارح لم يات بهذه
المقدمات على هذا الترتيب لعدم قصد الاستدلال بها
فى المقام والحاصل انه اعتقد صحة هذه المقدمات كلها والاولى
غير صحيحة اذ لا نسلم ان الموصوف مركب باعتبار اوصافه

الا ترى الى الجوهر الفرد فان له اوصافا ككونه غير منقسم
و في جهة ومتحرك مثلا ومع ذلك هو غير مركب وكذلك
المقدمة الرابعة القايلة والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا
لا نسلم لان الافتقار بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي امكان
المتوقف لجواز ان يكون التوقف بمعنى التلازم والافتقار
بهذا المعنى لا ينافي الوجوب وقوله المركب مفتقر الى جزيه
مسلم لكن لا من حيث انه يفيده الوجود بعد العدم بل
بمعنى انه لا يحصل في الخارج الا به وان شيت ابطلت
الاولى فقط فلا يضرنا التصحيح الباقي وعلى ذلك اقتصر
الش فيما ياتي استشعر النقض جواب لما اعتقد الش
ان المقدمة القاطعة والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا
تجري في صفات الله هذا مما استخير الله فيه تعبيره
بالاستخارة يقتضي انه غير جازم بالقول بامكانها
ولذا قال وجزم اخرى وصرح الخ عطف تفسير
لجزم لان الجزم الاعتقاد لما يطلع عليه الا الله بجملة
اطلق الكلام على الكلام مجازا وقوله لم يسبق اليها يحتمل
ان المراد انه لم يسبقه للقول بها احد من اهل السنة فلا
ينافي ان الكرامية يقولون بحدوث الصفات وذلك
يستلزم امكانها ويحتمل ان المراد انه لم يسبقه احد مطلقا
للقول بها لان الكرامية وان قالوا بحدوثها لم يقولوا
بقدمها بالغير فهي عندهم من جملة العالم مسبوقة بالعدم
واما الفخر فهو وان قال بامكانها لذاتها لم يقل بحدوثها
على معنى سبق العدم لها كما تقول الكرامية بل كما
تقول

تقول الفلاسفة في العالم فلم يسبقه احد الى هذه المقالة
وقد تبع الفخر في هذه المقالة جماعة كالبيضاوي و
العضد والامدي والسعد واكثر الاعاجم ممن سرقته
اصول الفلسفة في التفرقة بين القدم الزماني و
الذاتي والواجب لذاته ولغيره ولم يتفطنوا ان
القدرة مثلا لو كانت ممكنة لذاتها في حقه تعالى كان
العجز ممكنا في حقه ايض لان تجويز احد المتقابلين
تجويز للاخر ولو كان العلم ممكنا كان الجهل ممكنا لكن
العجز والجهل محال في حقه تعالى باتفاق فتجويز المحال
محال والذي عليه المحققون وهو الحق الموافق لنصوص
المتقدمين ان الصفات واجبة الوجود لذاتها كما
ان الذات كذلك رضاها في ذلك الخ من جهة انه قايل
بتاثير الذات في الصفات بطريق العلة كما يقول الفلاسفة
بتاثير الذات في العالم بطريق العلة ان العالم اي
الافلاك والاجناس والانواع واما الاشخاص فيقولون
بحدوثها بالذات والزمان ونعوذ بالله من زلة
العالم لان العالم يتبعه الناس في زلته بخلاف الجاهل
فاعلة لها ليس المراد فاعلة لها بالايجاب كما يقول
الفلاسفة يمنعون كون الشي الواحد من حيث هو واحد
قابلا وفاعلا لان الصفات بالاختيار وح فيكون
الصفات حادثة بالذات والزمان لان اثر المختار
لا يكون الا حادثا بالذات والزمان وهذا مذهب
الكرامية فورد على الفخر انه يلزم قيام الحوادث بالقدم

ويلزم من هذا حدوث الذات فغر من ذلك بجعل الصفات
اضافات ونسب ولا يلزم من حدوث النسب والاضافات
حدوث من قامت به بخلاف الصفات الوجودية فانه
يلزم من حدوثها حدوث الذات القائمة بها هذا محصل
كلام الش وهذا القول خلاف المشهور عن الفخر والمشهور
عنه ما تقدم فى كلام ابن التلمسانى من ان الصفات
ممكنة لذاتها واجبة بوجوب ذاته تعالى ووجه كون
القول الثانى اشنع من الاول ان الصفات على القول
الثانى حادثة بالذات والزمان واما على الاول فهى حادثة
بالذات فقط قديمة بالزمان والى هذا القول الثانى ش
اشار الفخر فى العالم بقوله هذه النسب المخصوصة والاضافات
المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم لا شك انها امور غير
قائمة بنفسها واذا وجدت ذات كانت هذه المفهومات
صفات لها واذا ثبت هذا فنقول انها مفتقرة للغير
فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من موثر ولا موثر الا
ذات الله فتكون تلك الذات المخصوصة موثرة فى
هذه النسب والاضافات انتهى   ومن شنيع مذهبه
لخ يحتمل ان هذا من تمام القول الذى قبله فلذا عبر
اولا باشنع وعبر ثانيا بشنيع ويحتمل انه اشارة لقوله
ثالث وهو رد الصفات الى مجرد نسب واضافات
لا ثبوت لها فى الخارج وانما هى اعتبارات عقلية وهذا
سلوك لمذهب الفلاسفة من انكارهم الصفات وردها
الى سلوب واضافات وعلى هذا الاحتمال فلا وجه

لجعل

لجعل المص القول بكون الذات قابلا وفاعلا اشنع
وجعل القول برد الصفات الى مجرد النسب شنيعا مع ان
هذا القول تصريح بنفى الصفات وسلوك لمنهج الفلاسفة
واضافات عطف على النسب عطف تفسير قال شيخنا
نقلا عن شيخه سيدى محمد الصغير وقد رجع الفخر عن القول
بانها حادثة وانها اضافات ونسب معقولة لما ان ذلك
القول كفر واستمر على القول بانها حادثة واستمر ممكنة من
لذاتها واجبة بوجوب ذاته تعالى   وتسميته لها فى
بعض المواضع لخ عطف على رده وحاصله ان اهل السنة
يمنعون ان يقال فى المعانى انها غير الذات لان الغيرية
وان كانت صحيحة فى المعنى وتعتقد لان حقيقة
الصفات مغايرة لحقيقة الذات لكن يمنع اطلاقها لانه
يوهم انفكاكها عن الذات وتفارقها لان الغيرين فى
الاصطلاح هما الشيئان اللذان يمكن تفارقهما و
التفارق بين الذات الازلية وصفاتها محال فالغيرية
توهم المحال وكل لفظ يوهم نقصا فى حقه تعالى ولم يرد
به سمع يمنع اطلاقه وكذا يمنعون اطلاق انها عين الذات
لان العينية تدل على الاتحاد وهو مستحيل لان التباين
بين الذات والصفات قطعى فالعينية ممنوعة اطلاقا
واعتقادا بخلاف الغيرية فانها ممنوعة اطلاقا فقط
فان قلت ان قول اهل السنة صفات المعانى ليست عين
الذات ولا غيرها تناقض قلت لا تناقض لان نفى
الغيرية بحسب الوجود وانها لا يفترقان ونفى العينية

يجب لحقيقة وانهما ليسا متحدين فلا يلزم التناقض الا
لو اريد بنفي الغيرية انه لا تغاير في المفهوم وان هذا هو
هذا لكن ذلك غير مراد   الى اكثر هذه الاراء الاولى حذف
لفظ الاكثر لان المذكور قايد لجميعها لا لاكثرها فقط
مع ان الشيء لا يتكثر لخ فان الجوهر الفرد يتصف بالامكان
وبكونه في جهة وبكونه في حيز وبكونه لا يقبل القسمة و
بكونه متحركا او ساكنا ومع ذلك هو شيء واحد لا تركب فيه
وهذا سند لفساد المقدمة الاولى القايلة الموصوف
يتركب باعتبار صفاته واستدل على فسادها دون فساد
ما عداها من المقدمات لان غيرها مبني عليها ويلزم من
فساد المبني عليه فساد المبني وان كان بعضها صحيحا
في نفسه على انه قد تقدم فساد المقدمة الرابعة وهي
والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا   لازم له اي للمخبر فما
فر منه لازم له وحاصله ان مقتضى الشبهة التي استدل
بها على امكان ما سوى الله يقتضي تركب الذات العلية
فنفر من التركيب بجعل الصفات ممكنة والقديم لا يصح
تركبه من الممكن فيقال له هذا وان نفعك من جهة الا انه
يضرك من جهة اخرى وذلك لان الذات اذا اثرت في القدرة
فلوجه فيها وفي الارادة فلوجه اخر وهكذا الخ فقد
ثبت للذات وجوه وصفات فيلزم التركيب في الذات
باعتبار هذه الوجوه وهو لا يقول بتركيبها ومتى كانت
الذات مركبة كانت ممكنة عنده لانه جعل علة الامكان
التركيب مع انه لا يقول بامكان الذات   كالعلم اي والسمع

والبصر

والبصر   كالقدرة الكاف استقصائية   فاذا اثرت
اي الصفات باعتبار لوازمها وقوله واختلفت اي باعتبار
الذات   اقتضت اي تلك الصفات وهو الذات اي
فقد قام بها وجوه مختلفة حتى انها اثرت في صفاتها
المختلفة والوجه الذي اثرت بسببه في الحياة غير الذي
اثرت به في العلم والذي اثرت به فيهما غير الذي اثرت
به في الارادة وكذلك القدرة وانما اقتضت تلك الصفات
وجوها مختلفة في المقتضي لان الواحد من كل وجه لا يصدر
عنه بطريق العلة عند من قال بها الا شيء واحد ولا يصدر
عنه اكثر من ذلك الا بوجوه مختلفة كما قالت الفلاسفة
ان واجب الوجود لما كان واحدا من كل وجه لم ينشا
عنه بطريق العلة الا العقل الاول ولما كان ذلك
العقل ممكنا لذاته وواجبا لغيره نشا عنه من جهة
وجوبه عقل ثان ونشا عنه من جهة امكانه فلك اول
وهكذا يقال في العقل الثاني وما بعده الى اخر العقول
العشرة والافلاك التسعة وحيث اقتضت تلك الصفات
وجودها في الذات فتكون الذات مركبة من تلك الوجوه
الخ فتكون الذات ممكنة وهو لا يقول بامكانها
ولما استشعرت الفلاسفة ذلك اي ان التركيب باعتبار
الصفات يستلزم بتركيبها الامكان   ولبسوا على
المسلمين الخ التلبيس انما هو واقع من الفلاسفة الاسلاميين
واما المتقدمون منهم فلم يتحاشوا بل صرحوا بالتعطيل
اي نفي الصفات   باطلاقها اي الصفات   ولا جسماني

[illegible]

اى ولا قايما بالجسم ولما قام العرض بالجسم نسب اليه بزيادة
الالف والنون بانبات انه عالم من اضافة المصدر
وهو انبات لمفعوله اى مطالبون باثباتهم المعنى المستفاد من
العلم لانه ليس بجسم ولا جسمانى بما دلت الباء للسببية
وهى متعلقة بيطالبون ومن بيان لما اى ويطالبون به
باثبات العلم لدلالة احكام الافعال واتقانها عليه
الافعال اى المفعولات اى فهذه المفعولات المتقنة دلت
على اتصاف المولى بالاتقان والاحكام وهو يستلزم له
العلم نعوذ برضاك اى رضاك الحاصل بالمشى على
العقايد التوحية على طريق معرفتك الاضافة للبيان
ويصح ان يراد بالطريق الادلة اى ثبتنا على الادلة الموصلة
لمعرفتك بحيث لا يلحقنا شبهة وثبتنا جملة استئنافية
ايضا معطوفة على جملة نعوذ وهى جملة استئنافية ايضا
قالوا لو وجدت الخ هذا دليل ثان للمعتزلة ولم يقل
وقالوا بالعطف اشارة الى ان كل شبهة من هاتين الشبهتين
مقصودة لهم بالذات لافادتها لمقصودهم بخلاف لو عطف
للزم تكثر القديم اى لكن التالى باطل لان الاجماع الخ
تحذف الاستثنائية وذكر دليلها وظهر لك ان الواو فى قوله
والاجماع الخ تعليلية قلنا الموصوف الخ حاصله
مناقشة فى الشرطية وحاصله انكم ان اردتم بتكثر القديم
مركب الذات بسبب وجود الصفات فلا نسلم الملازمة
لانه لا يلزم من وجود الصفات تكثر الذات لان الموصوف
لا يتكثر بصفاته يقال فيه بسببها انه كثر لغة ولا عرفا

ولا عقلا

ولا عقلا وان اردتم بتكثر القديم تعدده ووجود معناه
وهو القدم فى اكثر من حقيقة واحدة فالشرطية مسلمة و
لكن الاستثنائية لا نسلم فقولكم وتعدد القدما باطل ممنوع
والاجماع الذى نقلتموه على ان القديم واحد لا تعدد فيه
يجب ان يكون معناه ان الذات الموصوفة بصفات الالوهية
واحدة لا تعدد فيها وليس معناه ان القدم لا يثبت الا
لشى واحد من اسمه غير منضم الى كونه موصوفا او صفة كما
فهمتموه والحاصل ان قول المص قلنا الخ مناقشة فى الشرطية
وان المراد بالقديم الذات العلية وقوله ومعنى الخ اشارة
للمناقشة فى الاستثنائية وان المراد بالقديم حقيقة القديم
فتامل بدليل ان الخ الاضافة للبيان عديدة له
تاكيد لصفات وهو واحد تصريح بما علم التزاما من قوله
الفرد الملحدة من الالحاد وهو الزيغ فيقال لكل من خرج
عن طريق ملحد والمراد بهم هنا المعتزلة بقرينة السياق
لو كانت صفات البارى تعالى موجودة الخ كان
الاولى ان يقول لو كان له صفات معانى الخ لان الخلاف
انما هو فى اثباتها لكان معه فى الازل قدما اى لكن
التالى باطل وقوله لكان معه الخ هذا التعبير اى لكن التالى
غير مناسب لان هذا التعبير انما يناسبه المناقشة فى
الاستثنائية فقط ولا يناسبه ما ذكره المص من المناقشة
فى الشرطية فالاولى ان يقول كما قال فى المتن للزم تكثير
القديم لان كثرة القديم يحتمل ان يكون بمعنى التركيب و
كثرة الاجزا ويحتمل ان يكون كثرة القديم بمعنى وجود

معناه وهو القدم فى متعدد واما قوله لكان معه فى الازل
قدما فانه لا يحتمل غير المعنى الثانى وهذا لا يناسبه العرف
الاول من طرفى الجواب الذى هو قوله منع الملازمة ان اردتم
الخ وهو معنى قوله الخ ظاهره انه مساوله وفيه نظر
بل هو اخص منه كما علمت وكثرة اجزائه فيه ان
التركيب يتحقق بجزئين والاولى بتركيبه من اجزا فاذكثرة
الصفات الخ سند لمنع الملازمة ولا تعدد فيه اى فى
الموصوف بسبب تلك الصفات بصفات عديدة اى
من التحيز والحركة او السكون وكونه فى جهة وعدم فقوله
الانقسام وجود معناه اى معنى القدم المفهوم من
القديم وهو عدم الاولية للوجود منعنا الاستثنائية
اى التى اسندتموها بالاجماع ولزمتكم المصادرة هى
اخذ الدعوى جزا من الدليل ودعواهم تكثر القدما باطل
ودليلهم لو وجدت الصفات للزم تكثر القدما لكن
تكثر القدما باطل ولا يخفى ان الاستثنائية هى عين الدعوى
والاجماع الخ لما منع الاستثنائية وكان سندها الاجماع
شرع فى تاويله بقوله والاجماع نعم لفظ الواحد الخ
كان الاولى ان يقول نعم لفظ ان القديم واحد اذ هو
المشترك لا لفظ الواحد والحاصل ان لفظ ان القديم
واحد الذى تعلق الاجماع عليه وجعلوه سندا للاستثنائية
يطلق على معنيين ما قلناه وهو ان الازلى الموصوف
بصفات الالوهية واحد لا تعدد فيه ويطلق على
ما فهموه من ان صفة القديم لا تثبت الا لشى واحد
فازيلوا الاشتراك من اللفظ اى فازيلوا اللفظ

المشترك

المشترك من دليلكم والا فالاشتراك لا يزال من اللفظ لانه
من اوصافه وقولوا الخ الاولى فازيلوا اللفظ المشترك
من الدليل واتوا بدله بلفظ صريح فى اثبات مدعاكم وقولوا
لكن التالى باطل للاجماع على ان حقيقة القديم لا تثبت
الا لشى واحد فلا تجدون الخ وكيف يصح الواو تعليلية
فهو سند لقوله فلا تجدون لصحته سبيلا البراهين له
العقلية اى التى تقدمت عند اثبات صفات المعانى
ان هذه الشبهة اى المذكورة فى المتن وهى انه لو
وجدت الصفات للزم التكثير فى القديم حتى قال
ما قال اى من امكان الصفات وحاصله ان الفلاسفة
والخ قالوا لو وجدت الصفات فى الازل للزم تكثير
القديم لان الموصوف يتكثر بصفاته لكن التالى باطل
فبطل المقدم وهو وجود الصفات ازلا فلذا قال
الخ انها ممكنة بالذات ولا يلزم تركب الذات لانه
لا يصح تركب القديم من الممكن واما الفلاسفة فانه
نكروها بالمرة وانظر هذا الحصر المشار له بقوله الشم
واعلم ان هذه الشبهة هى التى عزت الخ فانه يقتضى عدم
شبهة اخرى فى جانب الفلاسفة وانت خبير بانه قد
سبقت لهم شبهة اخرى عند قوله فى الشرح واعلم ان
الفلاسفة قد احتجت على نفى الصفات فقالوا لو وجدت
للزم افتقارها الى الذات الخ فتامل لو وجدت اى
المعانى للزم الخ هذه شرطية وذكر دليلها وحذف له
الاستثنائية اى لكن تعدد الاله باطل فبطل المقدم

وهو وجودها ولكن نقيضهم وهو مطلوبهم وقوله للزم الخ
تعدد الالهة الاولى ان يقول للزم تعدد الاله لان الالهة
معلوم انها متعددة   لمشاركتها اى الصفات وقوله
له اى للاله وهو الذات العلية   وذلك اى الاشتراك
فى الاخص يوجب الاشتراك فى الاعم وهو الكون عالما
والكون قادرا الى اخر المعنوية واذا كانت صفات المعانى
مشاركة للاله فى اخص اوصافه وفى اعمها كانت الهة والاخص
ما انفرد به الموصوف وتميز به عن غيره والاعم ما لا ينفرد
به الموصوف عن غيره   قلنا الخ هذا ابطال للشرطية
بابطال سندها وحاصله ان اخص الاوصاف هو الصفة
الثبوتية المقومة للماهية المميزة لها عن غيرها والقدم
ليس كذلك فمشاركتها للاله فى القدم لا يقتضى انها
مشاركة له فى اخص اوصافه اللازم له مشاركتها له
فى اعمها اللازم له كونها الهة   لنمنع ان القدم صفة
ثبوتية اى لما سبق انها صفة سلبية على التحقيق
فضلا عن ان يكون نفسية اى ذاتية مقومة للذات
وجزءا منها بنفسه نسبة للنفس بمعنى الذات اى ان
القدم لم تثبت له اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف
يثبت له اعلاها وهو الاخصية   هذه شبهة اخرى
لهم اى للمعتزلة احتجوا بها على نفى المعانى ولم يعطفها
على ما قبلها لما مر   والتالى معلوم الاستحالة فيه
اشارة الى ان الاستثنائية المطوية فى كلام المص لا
يحتاج لسند ولذا لم يتعرض له فيه   وبيان الملازمة

الخ حاصل

الخ حاصل ما ذكره فى بيان الملازمة مقدمات لانه الاولى
وهى قوله ان الصفات الخ مع سندها صحيحة والثانية وهى
قوله واخص وصف البارى الخ وسندها ستظهر لك القدح
فيهما فى الشرح والثالثة وهى قوله والاشتراك فى الاخص
يوجب الخ سيأتى القدح فيها فى قول الشرح الايجاد فى الاخص
فى باب التماثل الخ فاذا ظهر ما فى المقدمتين من الخلل الخ
ولا يخفى خلل ما فرع عليهما   لانفراده الخ فيه ان انفراده
بالقدم لا ينتج انه اخص اوصافه لان الشىء الوجودى قد
ينفرد بوصف سلبى وهو لا يكون اخص لكونه ليس نفسيا
فيلزم ان تكون تلك الصفة اى الوجودية الصادقة
بكل صفة من صفات المعانى   اذا كفرت النصارى الخ
بالتشديد مع البنا للمفعول ويصح فيه التخفيف مع البنا
للفاعل والاول اولى لمناسبة قوله بعد فانتم اولى بالتعبير
ثم ان التعبير بايضا ظاهر فى ان هذا وجه اخر من الاستدلال
صدر من المعتزلة الزاما لاهل السنة كانهم يقولون لو
وجدت المعانى لزم تعدد الاله والتالى باطل وايضا انكم
معشر الاشعرية واتفقنا على تكفير النصارى وما ذاك
الا بان اثبتوا ثلاثة من القدما فيلزمكم اذا اثبتم سبعة
او ثمانية ان تعترفوا بكفركم من باب اولى واجاب المص
فيما ياتى من الوجه الاول بقوله والجواب منع الملازمة و
اجاب عن الثانى بقوله واما قولهم كفرت النصارى
الخ ويحتمل ان يكون من تتمة الوجه الاول اتى به تقوية
للالزام اللازم من استدلال الخصوم وعلى هذا الاحتمال

والاولى حذف ايض وقوله وهى الذات اراد بها الوجود ه
وقوله اثبتم ذلك اى هذه الثلاثة وقوله اولى خبر ثان
عن انتم منع الملازمة اى بعدم تسليم دليلها
وكيف وهو سلب استفهام انكارى اى وكيف يكون وصفا
اخص وهو سلب والوصف الاخص لا يكون الا امرا وجوديا
لانه جزء من الذات عبارة عن نفى لخ فمعبر به وفى الكلام
تسمح كامر لان المعبر به الالفاظ والصفة ليست لفظ العدم
والاولى للشارح ان يحذف عبارة ويقول لانه نفى سبق العدم اى
لانه انتفا سبق العدم فالنفى بمعنى الانتفا ونفى الاضافة
اى وانتفا الاضافة وهى مسبقية العدم والشى لا يتقوم
بنقيضه وهو العدم ظاهر العبارة ان الوجود لو تقوم
بالعدم كان قد يتقوم بنقيضه وليس كذلك لان الموجود
ليس نقيضه العدم لكن لو تقوم بالعدم لكان متقوما
بنقيض ما اتصف به وهو الوجود فقول الشارح لا تصف
بنقيضه فيه حذف اى بنقيض ما اتصف به والمراد
بالنقض المنافى لان العدم مساو لنقيض الوجود لا انه
نقيضه لا يكون الا وصفا اعلم ان الوصف صادق
بالسلبى وغيره فاخرج السلبى بقوله ثابتا والثابت
صادق بالوصف بالذات كالناطقية بالنسبة للانسان
وغير الذاتى كالقدرة والارادة فاخرج غير الذاتى بقوله
ذاتيا ثم ان الذاتى قد يكون به الامتياز كالناطقية
او قد بالنسبة للانسان وقد لا يكون به الامتياز كالحيوانية
فزاد قوله يكون به الامتياز لاخراج ما لا يكون به امتياز

كالحيوان

كالحيوان فانه لا يقال له اخص اوصاف الانسان الذى
تقومت به الماهية وصف كاشف لان الذاتى شانه ذلك
لكن قد تقرر فى المنطق ان الفصل وحده ذاتى وكذا الجنس
واما مجموع الامرين وهو النوع فقد قيل انه ذاتى وقيل لا
فعلى ان النوع غير ذاتى فالوصف كاشف والا فمخصص
مخرج للنوع غير ذاتى لانه مجموع الماهية لا متقومة به
وامتازت لخ خرج به الذاتى الاعم كالحيوان اذ لا
يقع به امتياز وقوله هو الذى تقومت الخ رسم للاخص
واستغنى عن ذكر القيد الاول فى الاخص وهو ان يكون
ثابتا لان الذاتى يستلزم الثابت كالنفس الناطقة
اراد بها القوة المدركة كالتفكر بالقوة ولم يرد بها الروح
سلبا اى سلبيا فبينه اى الوصف السلبى
وقوله وبين الاخص لفظ بين زايد لان بين انما تزاد
بين متعدد مراحل اى مراتب وذلك لان الاخص قد
اتصف بالثبوت وبالذاتية وبالتمييزية فالمراتب ثلاثة
والسلب لم تثبت له هذه الثلاثة وحم فبين السلب
والاخص ثلاث مراحل وهو الاخصية الاولى ان
يقول وهو التمييز يعود على المنع اى فى عبارة المص
فى قوله ممنوع ان القدم لخ وقوله وضميره اى ضمير الفعل
وهو فضل الذى هو بمعنى بقى وقوله او النفى اى فى
عبارة غير المص الذى فهم مما قبله اى قبل فضلا
لانه اى فضلا نحو فلان لا ينظر للفقير فضلا عن
اعطايه اى فضل عدم النظر فضلا عن اعطايه او حالة

كون عدم النظر فضل فضلا اى نفى نفيا عن الاعطا وحاصله
ان الاعطا لم ينتف بالمرة بل بقى منه بقية وهى عدم النظر
له وجعل عدم النظر له من جملة الاعطا على طريق التهكم
ومعنى ما نحن فيه ان كون القدم صفة ثبوتية ممنوع و
وفضلا اى نفى هذا المنع عن كونه نفسية او حالة كون
هذا المنع اى منع كون القدم صفة ثبوتية بقى بقية من
كونه صفة نفسية فحاصله ان كون القدم صفة نفسية
لم ينتف بالمرة بل بقى منه بقية وهى كونه سلبية ونحو
فلان لا يملك درهما فضلا عن الدينار اى حالة كون عدم
ملك الدرهم بقى بقية من ملك الدينار على طريق التهكم
ونحو فلان لا يعطى الدرهم فضلا عن الدينار فمعناه ايضا
ما ذكر ونحوه اى المثال المذكور من كون المنفى فيه معنى
اى لم تبلغه اى لم تبلغ الهمم ارتقى العدد فضلا عن
ان ترتقياه اى حالة كون عدم بلوغ العدد بقى بقية
من الترقى والمقصد فيه اى والمقصد منه اى من التركيب
الذى وقع فيه لفظ فضلا يعنى عده بعيدا اى وليس
المراد بالاستبعاد طلب البعد ثم ان عده بعيدا انما هو
من سياق الكلام والا فالعبارة انما تفيد انتفاء الادنى
فقط وعدم حصوله وكونه بعيد الحصول اولا فشئ
اخر ثم ان استبعاد الادنى يجامع امكانه واستحالة
ما فوقه وليس المراد انه من افراد المحال وهو من
قولك الخ اى وفضلا ماخوذ من قولك الخ فهذا بيان
لاصله والمعنى فى المثالين وهما فلان لا ينظر للفقير

فضلا

فضلا عن اعطايه وتقاصرت الهمم عن ادنى العدد فضلا
عن ان ترقاه والذى بقى منه اى من العطا بمعنى الاعطا
عدم النظر وجعل عدم النظر من جملة الاعطا على طريق التهكم
هذا والاولى حذف لفظ الكلية لانه ينافى قوله والذى
بقى منه الخ تامل وبقى منه اى من الترقى التقاصر اى
عدم بلوغ الادنى وجعل التقاصر من جملة الترقى على جهة
التهكم وبقى منه عدم الثبوت اى وبقى منه اى من المنفى
وهو الاخصية عدم الثبوت على طريق التهكم لان الوصف
الاخص انما هو ثبوتى فجعل منه عدم الثبوت على طريق
التهكم فالفاعل هو عدم الثبوت والتقاصر وعدم النظر
وهذا هو معنى ما تقدم من ان الضمير عايد على المنفى
وكذا يقال فى نحو فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار
اى انتفى عن فلان ملك الدينار وبقى منه عدم ملك
الدرهم وكذا تقول فى نظاير هذا التركيب والاحسن
انه لا محل لهذه الجملة اعنى جملة فضل فضلا اى فتجعل
مستانفة ووجه الاحسنية ان الاستيناف اوكد واقعد
لرجوعه فى المقام الى اقامة برهان على المدعى فهو بمنزلة
الدعوى المصاحبة لبينة وذلك لان قولك فلان لا
يعطى الفقير درهما فضلا عن دينار او فى قوة قولك
فلان لا يعطى دينارا لانه لا يعطى فلان لا يعطى الدينار
اولى واحرى وقولك فلان لا ينظر الى الفقير فضلا
عن اعطايه فى قوة قولك فلان لا يعطى الفقير لانه لا يقطع
السبب مع حقيقة فلان لا يقع منه اعطا اولى واحرى له

قض ٧

فالدعوى تؤخذ من حاصل المعنى وفيه تقديم الدليل
على المدلول وهذا المعنى وان كان يفهم من الحالية
لكن لا على هذا الوجه اى بحيث يكون على صورة الدعوى
والدليل   بمعنى تجاوزا وهى اما حال بمعنى متجاوزا
او مصدر لفعل مقدر والجملة اما حالية او لا محل لها
على ما ذكر فى الوجه الاول   وان المستبعد الخ الواو
للحال اى والحال ان المستبعد عدم النظر لا النظر و
الحاصل ان هذا الكلام يخالف الاول من وجهين ثم
تفسير فضلا بمتجاوزا وجعل المستبعد عدم النظر
واما على ما مر فالمستبعد انما هو النظر وفضلا بمعنى
البقا   فى المثالين اى وهما فلان لا ينظر للفقير
فضلا عن اعطايه وتقاصرت الهمم عن ادنى العدد
فضلا عن الرقى فمعنى المثال الاول على هذا القول
فلان لم يقع منه اعطا للفقير فتجاوز اى انتقل من
عدم الاعطا الى عدم النظر ومعنى الثانى لم يقع من الهمم
الرقى فتجاوزت اى انتقلت من عدم الرقى الى تقصيرها
لادنى العدد   وانما كان هذا لانه جعل المستبعد عدم
النظر وعدم بلوغ الهمة ادنى العدد فيكون نظره للفقير
وبلوغ الهمة للادنى قريبا وليس كذلك وهذا بخلاف ما
مر فانه جعل المستبعد مدخول النفى اعنى عدم النظر
للفقير وعدم بلوغ الهمة الادنى ونحو فلان لا يعطى
درهما فضلا عن دينار معناه انه لا يعطى درهما و
تجاوز عن عدم اعطا الدرهم واما اعطا الدرهم فقريبا
واعطا

الى عدم اعطا الدينار
عن عدم اعطا الدرهم

واعطا الدينار فبمنزلة المستحيل   قال السعد الضمير
للمعطا   بل باثبات الهمة الخ فيه ان الذى تقدم له ان
النصارى يقولون ان الاله مركب من مجموع الصفات
الثلاثة ثم كلامه هنا على ظاهر كلام بعض المفسرين
من ان الاله عندهم ثلاثة الله وعيسى ومريم لكن لا
يحسن به الرد على القول ان الاله مركب من مجموع ثلاث
الصفات الثلاثة فالمناسب ان يقال فى رد تلك
الشبهة انما كفرناهم من جعلهم الاله مركبا من الصفات
الثلاثة واما لو اثبتوها له تعالى لا على انها اجزاله
بل صفات ما كفرناهم   التى لا يرضى بها مميز وذلك
لانهم قالوا ان للاله ثلاث اقانيم اقنوم الوجود ويعبرون
عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن واقنوم
الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ثم قالوا ان مجموع
الثلاثة اله واحد فجمعوا بين مقتضى واحد وكثرة
ومن معنى الخ لما ذكر ما لهم من الاحتجاج على نفى المعانى
جملة وكان لهم احتجاج بالنسبة لبعضها وهو العلم
وهذا الاحتجاج من معنى ما سبق نظرا الى كونه
الاشتراك فى الاخص يوجب الاشتراك فى الاعم قالوا
ومن معنى الخ   احتجاجهم مبتدا خبره قوله ومن
معنى   الذى هو المتقدم المناسب اسقاطه لان
هذه قاعدة عامة لوحظت فى الشبهة   المعنى اى
الشيء المعين اى المشخص واعلم ان علم الله واحد
تعلق بامور كثيرة واما العلم الحادث فطريقان

مادة بان كانت المقدمتان كاذبتين او احداهما كاذبة وقوله
فقولان اى باستلزامه لشى معين وعدم استلزامه لشى معين
قوله انه لا يستلزم الجهل اى الباطل اى لا يستلزم النسبة الباطلة
بل تارة ينتج الباطل اى لا يستلزم النسبة الباطلة وتارة لا
وذلك نحو كل انسان حمار وكل حمار ناطق فالنتيجة وهى كل انسان
ناطق صادقة والمقدمتان كاذبتان ولو قلت بدل الكبرى
وكل حمار فرس فالنتيجة كاذبة والمقدمتان فى القياسين كاذبة ومثال
ما اذا كانت احداهما صادقة كل انسان حيوان وكل حيوان فرس
فالنتيجة كل انسان فرس كاذبة ولو قلت كل انسان حيوان وكل حيوان
ناطق كانت النتيجة صادقة قوله وهو راى المنطقيين اى فالنتيجة
دائما كاذبة عندهم كذا قال الشارح واعترض بان المناطقة لا يسلم
القول بذلك مع كون الواقع ان القياس الفاسد مادة تارة تكون
نتيجته صادقة وتارة كاذبة وحينئذ فما معنى قول الشارح اى او يستلزمه
وهو راى المنطقيين وحاصل الجواب انه قول مشهور هنا انه
لا يستلزم الجهل اى ولا غيره وقوله وقيل يستلزمه اى فى بعض
الاوقات اى وقد يستلزم الصدق فى بعض اخر فالنزاع انما
فى الاستلزام وعدمه فالمتكلمون يقولون انه لا يستلزم شيا
لاضطراب نتيجته واضطرابها دليل على عقمه وعدم استلزامه
لشى والمنطقيون يقولون باستلزامه شيا اخر تارة يكون
صادقا وتارة يكون كاذبا وذلك لانهم عرفوا القياس الذى
هو المنظر بانه ما تالف من مقدمتين متى سلمتا لزمهما قول
اخر فزادوا متى سلمتا لادخال ما لو كانت المقدمات فاسدتين
او احداهما وقولهم لزمهما قول اخر اى اعم من ان يكون صادقا او كاذبا

قوله

قوله وما احتج به المتكلمون اى على عدم استلزام الدليل الفاسد
المادة تارة للباطل ولا لغيره وحاصله انا وجدنا فاسد المادة
تارة يستلزم الجهل وتارة يستلزم الشك وتارة لا يستلزم شيا
اصلا فله ثلاثة احوال مختلفة وما اختلف حاله لا يرتبط بشئ
معين وحينئذ فلا يصح القول بانه يستلزم الجهل قوله من اختلاف
الشبهة الخ بيان لما احتج به والشبهة هى النظر الفاسد المادة
وذلك نحو قول الفلاسفة العالم معلول لعلة قديمة وكل ما هو
كذلك فهو قديم ينتج العالم قديم قوله ان الناظر فيها ابتدا اى قبل
النظر فى غيرها وقوله والناظر فيها بعد العلم اى بحدوث العالم
بالدليل وهو العالم متغير وكل متغير حادث قوله فلا تقوده الى
شى اى لما تقرر عنده من العلم بحدوث العالم من الدليل نظر فيه
اولا قوله والناظر فيها عقيب نظره فى شبهة اخرى وذلك كان ينظر
ثانيا فى شبهة اخرى كالاله علة وكل علة معين فيحصل له حينئذ الشك
فى ان الاله هل هو جسم او معين قوله لم يرتبط بشى اى معين وحينئذ
فاختلفت مادته لا يستلزم الجهل قوله على التنقيض اى
دالة على المنافى لما دلت عليه الاخرى قوله فغير مسلم خبر عن
ما فى قوله وما احتج به وقرن الخبر بالفا لشبهه بالشرط
فى العموم قوله ان لازمها الجهل اى فى الاحوال الثلاثة اما
استلزامها للجهل فيها اذا نظر فيها ابتدا فظاهر ولذا تركه
الشارح واما استلزامها للجهل اذا نظر فيها بعد ان نظر فى
الدليل وحصل له العلم وكذلك استلزامها للجهل اذا نظر
فيها بعد ان نظر فى شبهة اخرى لما كان خفيا اشار الشارح
لبيانه بقوله وانما انتفى الخ قوله لا لعدم الربط اى لا لعدم

قيل ان العلم الحادث كذلك وقيل ان كل معلوم يتعلق
به علم فقول الشارح بالمعلوم المعين ظاهره الجرى على احد
القولين وهو ان كل معلوم له علم لا على القول بان علمنا
واحد كعلم الله متعلق بالمعلومات المتعددة لانه
لا يتعين ان يتعلق بهذا دون غيره والاشتراك
فى الاخص وهو التعلق بالمعلوم المعين على ما زعموا
يوجب الاشتراك فى الاعم وهو كونه صفة فحينئذ
اذا يماثل علمه لعلمنا اى فى الحقيقة فيلزم اما قدمهما
الخ اى لان المتماثلين فى الحقيقة محال ان يثبت لاحدهما
ما يثبت للاخر من حدوث او قدم وكلاهما محال
اى وما ادى للمحال محال فيكون وجود علمه تعالى محالا
ان هذا مشترك الالزام اى ان هذا لازم لنا
ولهم الا ترى انهم اثبتوا لله العالمية وهى تشارك
عالميتنا فى اخص وصفها وهو التعلق بالمعلوم
المعين فيلزم مشاركة عالميته تعالى لعالميتنا فى الاعم
فيلزم مماثلة عالميته لعالميتنا فيلزم اما حدوثهما
او قدمهما وكلاهما محال فيكون ثبوت العالمية له
تعالى محالا فقول الشارح فيلزمهم ما الزمونا اى من حدوث
او قدمهما فيه حذف كما علمت لان اللزوم المذكور مترتب
على المماثلة فى الحقيقة المترتبة على الاشتراك فى الاخص
والاعم وهذا جواب جدلى اى المقصود به الالزام
فلا ينفع الا في به لا ثبات مدعاه بخلاف الجواب التحقيقى
والجواب الحق الخ اى التحقيقى المثبت للمطلوب و

حاصله

حاصله ان الاعم تارة يكون ذاتيا وتارة غير ذاتى
والاشتراك فى الاخص انما يوجب الاشتراك فى الاعم الذاتى
والحدوث والقدم غير ذاتى وح فلا يلزم من اشتراك
علمه تعالى مع علمنا فى اخص اوصافه اشتراكهما فى الحدوث
او فى القدم هذا حاصل كلام الشارح وفى هذا الجواب نظر من
وجهين الاول انه لا يطابق ما تقرر من الشبهة وح فلا
ينهض فى الرد وذلك لانهم جروا فى تقريرها على تفريع
القدم والحدوث على مماثلة علمه لعلمنا ولو جعلوا مجرد
الاشتراك فى الاخص المذكور يوجب اما قدمهما واما
حدوثهما لكان الجواب ناهضا الثانى ان هذا الجواب
يقتضى تسليم المشاركة فى الاخص وهذا يقتضى المماثلة
فى الحقيقة وهى تقتضى اشتراك المثلين فيما يجب و
يجوز ويستحيل وقد وجب لعلمنا الحدوث والجواب
الناهض فى دفع تلك الشبهة ان يقال لا نسلم
ان اخص اوصاف العلم تعلقه بالمعلوم المعين وهذا
المنع ظاهر على مذهب من ينفى الاحوال لان اخص
وصف النفى عنده وجود غير زائد له لا زائد على ذلك
وكذا على مذهب من يعيا بنا على القول بان العلم يحد
لان معرفة الاخص فرع عن حد حقيقته وكذا على القول
بانه لا يحد لكونه ضروريا اما على القول بانه لا يحد للتعذر
فلا استشكال لانا نتعقل العلم اى بالكنه وهذا
سند لما قبله وهو مسلم فى العلم الحادث فانا نتعقله
بالكنه مع الغفلة عن كونه حادثا والذاتى لا تعقل له

ح حدوث علمه تعالى وذلك باطل لان
المشاركة فى الاخص تقتضى

الحقيقة بدونه بخلاف العلم القديم فلا يتم هذا الدليل
الا لو كنا نتعقله بالكنه بدون القدم ونحن انما نتعقله
اجمالا ان نحن محجوبون عن كنه الذات وكنه الصفات
والتعقل الاجمالي لا يتوقف على الوصف النفسي
وقد سبق ومن الناس الخ عبر بالناس اشارة الى ان هذا
الاختلاف صادر ممن هو اعم من الخصوم وهم المعتزلة
وقد سبق رده اى بان الوصف الاخص لا بد ان
يكون وصفا ثبوتيا ذاتيا والقدم وصف سلبي وليس
ثبوتيا فضلا عن كونه ذاتيا ومنهم من يحتمل ان الضمير
للمعتزلة ويحتمل لغيرهم اى ومن الناس من يوجب له تعالى
اى بطريق العلة نوقش فيه بان الشى اذا كان مؤثرا بالايجاب
فلا يكون مقتضاه الا واحدا لان ايجابه بالمناسبة والشى
انما يناسب واحدا وقد جعله هنا متعددا ككونه قادرا
ومريدا الخ وايضا فان المؤثر لا يكون الا وجوديا ولا يكون
حالا لان الحال لو اوجب شيا للزم التسلسل لان الموجب
بالفتح حال ايضا فيوجب هو ايضا شيا اخر اذ لا فارق
وينتقل الكلام الى ذلك الشى وهكذا الى ما لا نهاية له وقد
جعله حالا فهذا القول لا صحة له ولا ايضاح فى هذه
المقالة عن هذه الصفة اى عن هذه الحال وقد فسرها بعضهم
بالالوهية ونقل عن الشيخ اى ابو الحسن الاشعرى
قال رب السموات والارض اى خالقهما بالقدرة فانه
ما اى لفظها ويراد بها السوال عن فهم الحقيقة اى
كما فى قولك ما الانسان فيجاب بحيوان ناطق لطلب

تمييز

تمييز الحقيقة بان يقال ما الانسان فى ذاته او فى عرضه
فيجاب بناطق او بضاحك وما ذكره موسى يصلح
لذا اى فيكون فرعون سايلا عن المميز للحقيقة بدليل
الجواب اذ لو كان سايلا عن الحقيقة كان جواب موسى غير مطابق
له وحيث كان جواب موسى بالمميز عن ساير الممكنات فلا دلالة
فيه على ان القدرة اخص اوصافه تعالى هذا وما اجاب به
التلمسانى غير مناسب لاسلوب الاية فانه يدل على ان فرعون
انما يسال عن الحقيقة ولهذا قال لمن حوله الا تستمعون اى الا
تستمعون جوابه اساله عن الحقيقة فيجيبنى بغيرها واساله
عن الذاتيات فيجيبنى بالعرضيات وكذا قوله ثانيا ان رسولكم
الذى ارسل اليكم لمجنون والجواب المناسب لاسلوب الاية
ان يقال ان فرعون سال عن الحقيقة وموسى اجابه بالمميز
واعرض عن مطابقة سوال فرعون اشعارا بانه لا ينبغى
له ان يسال عن الحقيقة اذ حقيقته تعالى لا تدرك واجابه
بالمميز اشارة الى انه هو الذى ينبغى له ان يسال عنه
وقول الشيخ الخ لما كان كلام الخ غير تام وربما يتوهم فساد
ما قال الشيخ دفع ذلك بتاويله لا يثبت لغير الله اى
ولو كان غير نفسى فان القدرة الخ سند لما قبله وايضا
لو كان مراده اخص وصف ذاته للزم تركب ذاته تعالى
من اخص واعم وهو باطل عنه اى عند الشيخ وحاصل
هذا الكلام ان من المعلوم ان القدرة عنده من صفات المعانى
وهو متوقفة على الذات من حيث تعقلها لان تعقلها فرع
عن تعقل الذات فلو كانت صفة نفسية للزم ان لا تعقل الذات

الذات بدونها فيلزم الدور من حيث ان القدرة قد توقفت
على نفسها لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على
ذلك الشيء وهذا معنى قوله ولا الدار الخ واذا تبين لك
اى بما ان الاقوال التى قيلت فى الاخص وصفه تعالى منها ما هو
مخدوش ومنها ما هو مأول ومصروف عن ظاهره ثم ان مد
قضية الشرح كغيره يقتضى انه له تعالى وصفا اخص ثابتا
فى نفس الامر وانما الخلاف فى كونه معلوما او مجهولا ص
والتحقيق انه لا ثبوت للاخص الذاتى فى حق البارى له
تعالى اذ لو ثبت الاخص لثبت الاعم ضرورة فيجىء التركيب
وهو محال الا فى الحقائق الحادثة المشاركة فى الاجناس
المحتاجة للفصول المميزة واما فى حقه تعالى فلا يصح
ان يثبت له فصل جنس لاستحالة مشاركته لغيره فى الذاتى
لامتناع مشاركة القديم للحادث فى حقيقة ما ولا فصل
وجودى لاستحالة التركيب عليه غير معروفة للبشر
اى غير معروفة بالفعل بالكنه لاحد فقوله للبشر بيان لمحل
الحكم لا للاحتراز واليه ذهب القاضى اى ابو بكر الباقلانى
وهذا سند للاصح وحجة الاسلام اى الغزالى
واختاره اى الامام الخ انها معلومة اى بالكنه بالفعل
لبعض البشر فى قوله وهو اول مصنفاته اى الخ اشارة
الى الطعن فيما اختاره الخ فى كتاب الاشارة من ان له
حقيقته تعالى معلومة بان الشان ان الشخص فى اول
تاليفه يلحقه الخطأ بكثرة والحاصل ان القول الاول الاصح
يقول ان ذات الله غير معلومة لاحد بالكنه بالفعل

ومقابله

ومقابله يقول انها معلومة بالكنه بالفعل لبعض البشر
والقول بعدم حصول معرفتها بالكنه هو قول كثير من
المحققين والقول بحصول معرفتها بالكنه قول جمهور له
المتكلمين فالخلاف فى الوقوع بالفعل وعدمه واما جواز
معرفتها بالكنه فباتفاق اهل السنة والقول بعدم جواز
ذلك عقلا وانه لا يمكن معرفتها بالكنه فهو قول الفلاسفة
هذا ما يفيده كلام السعد فى المقاصد ويوافقه كلام الشرح له
المذكور وعلى المنع اى وعلى القول بمنع معرفة ذاته
بالكنه هل المنع مطلقا وقوله ولو فى الاخرة بيان للا طلاق
وذلك لانه تعالى وان كان يرى فى الاخرة لكن الرؤية لا
تفيد العلم بالحقيقة وقوله او انما هو اى منع معرفة الحقيقة
فى الحال اى فى الدنيا وقوله ويجوز ان تصير معلومة بعد
اى فى الاخرة لحصول الرؤية فيها وقوله المنع مطلقا اى
معرفة الحقيقة بالكنه فى الدنيا والاخرة وقوله ونقل اى
سيف الدين وقوله فيه اى فى العلم لكنه الذات وقوله الوقف
اى الامساك عن القول بانه يعلم فى الاخرة بالكنه وعن القول
بانه لا يعلم بذلك وهذا الكلام يدل على ان الخلاف فى الجواز
العقلى وعدمه وهو يضارب ما يقتضيه قوله او لا
معروفة او غير معروفة مع سكوته عن الجواز فان المتبادر منه
ان النزاع فى الوقوع بالفعل لا فى الجواز والمناسب لصدر
كلامه الموافق لما قاله السعد ان يقول بدل قوله وعلى
المنع الخ واختلف ايضا هل تحصل معرفة ذاته بالكنه
فى الاخرة او لا فنقل سيف الدين عن الامام والغزالى

انها لا تحصل ونقل الوقف عن القاضي وضرار وهو من اكابر
المعتزلة واحتج من قال ان الذات الكريمة معلومة اى
بالفعل بالكنه لبعض البشر لما تقدم من جواب الخ وذلك
انه اجابه بالقدرة على الاختراع فهي اخص وصف له تعالى
واعمها الوجود ولولا انها اخص الاوصاف ما صح الجواب
بها عن السوال عن الحقيقة وقد سبق رده اى بان فرعون
انما سال عن المميز لانها كما يسال بها عن الحقيقة يسال
بها عن المميز ولو غير ذاتى وموسى اجاب عن السوال عن
المميز بما هو مميز له تعالى عن سائر الممكنات وح فلا دلالة
فى الاية على ان القدرة على التاثير اخص وصف باحكام
جمع حكم بمعنى محكوم به كقولك الله قادر ولو بوجه
خارجى اى خارج عن الحقيقة لا فرع معرفته اى بالكنه
بالمعقول والمنقول ذكر هذا ترشيحا والا فمن يقول
انها معلومة بالكنه قد احتج بالمعقول والمنقول كما
سبق والمراد بالمنقول ما هو اعم من المنقول فى الشرع
فيشمل ما هو منقول عن اللغة كقوله بعد وقد قيل انما
سمى الخ ولا يحيطون به علما اى ولا يحيطون علما
بحقيقته على وجه اى من الاوجه التى طرقت فى الاية
وهو ان المراد بالادراك المنفى ادراك الكنه على وجه
الاحاطة اى لا تدركه الابصار كنهه على سبيل الاحاطة
وقيل المعنى لا تدركه الابصار فى جميع الازمنة وقيل
المعنى لا تدركه الابصار فى الدنيا وانت خبير بان الاستدلال
بالاية بناء على الوجه المذكور من الاستدلال بالاخص على الاعم
وذلك

وذلك لان طرق المعرفة متعددة فلا يلزم من نفى الروية على
سبيل الاحاطة نفى المعرفة بغيرها من الطرق من وله
العقول متعلق بمحذوف اى لا اخذه من وله العقول وقوله
وتحيرها عطف تفسير على وله العقول اى ومعلوم ان
تحير العقول فى كنه جلاله لعدم العلم بكنه ذاته
الدليل عليه اى على القول بان ذات الله غير معلومة
بالكنه بالفعل ان المعلوم عند البشر اى فى جانبه
تعالى والمراد عند البشر جميعا حتى يتم له الاستدلال
لكن لا يخفى منع هذه المقدمة اذ لا نسلم ان كل احد من
البشر عنده علم بهذه الامور الاربعة اما الوجود
الخ فيه ان كان قصده مجرد عد تلك الامور فلا يحتاج
لاداة الانفصال وهى اما وان كان قصده عدها
على وجه الحصر كما هو المتبادر فكلامه لا يسلم اذ لا نسلم
ان المعلوم عند البشر فى جانبه تعالى هذه الامور
الاربعة فقط واما كيفيات الوجود التعبير بكيفيات
يقتضى ان الازلية والابدية والوجوب صفات وجودية
وسياتى ان الحق خلافه وهى العالمية والقادرية
اى وبقية المعنوية فالعالمية عنده نسبة بين العالم و
المعلوم والقادرية نسبة بين القادر والمقدور وهكذا
كما هو ظاهر جعلها من الاضافات وسياتى للش مناقشة
فى هذا ويحتمل ان المراد بكون العالمية والقادرية اضافية
انها ذات اضافة وتعلق وعلى هذا فمراده بالاضافية
الصفات المتعلقة واطلق عليها اضافية لان التعلق

عنده امر اضافي وعلى هذا الاحتمال وهو ان المراد بالاضافية
الصفات المتعلقة واقتصاره على العالمية والقادرية
في المقام غير مناسب والمناسب ان لو زاد لفظ مثلا
هكذا وهي العالمية والقادرية مثلا فيشمل بقية المعنوية
والمعاني والذات المخصوصة اي المميزة في نفسها
وفي الواقع وهي الذات العلية مغايرة لها اي للامور
الاربعة المعلومة للبشر وليس عندنا اي معشر البشر
وقوله من تلك الذات اي من شانها وحالها الا انها
الخ استثنا منقطع اي ليس عندنا شيء من احوالها الا
عدم الدراية بها لكنها موصوفة الخ وهذا يدل الخ
اي كون الذات مغايرة للامور الاربعة المعلومة للبشر
وان الذات لا يدرى ما هي يدل على ان الذات غير معلومة
والحاصل ان هذا الدليل مركب من مقدمات ثلاثة الاولى
حصر المعلوم للبشر في جانبه تعالى في امور اربعة وهذا
غير مسلم والثانية وهي قوله والذات المخصوصة مغايرة
لها صحيحة والثالثة القايلة وليس عندنا الخ غير مسلمة
لعدم دليلها وح فالدليل المذكور لا يدل على ان ذاته
المخصوصة غير معلومة لما ظهر من فساد المقدمة الاولى
والثالثة كل ما عرفناه من صفات الخ اي ككونه عالم و
قادر فانه في حد ذاته كلي واراد بالصفات الحقايق الجملية
وقوله فان مفهومه مراد بالمفهوم الحقيقة المفصلة
فقول الشارح ما عرفناه من الصفات اي من حقايق الصفات
المجملة بدليل قوله فان مفهومه الخ لانا بعد معرفة
تلك

تلك الاوصاف اي معرفتها بتفسيرها ومفهومها وهذا سند
لقوله فان مفهومه غير مانع ولو قال على ما عرفناه من صفات
الله كلي والكلي غير مانع من وقوع الشركة فيه كان اولى
مما قاله وقوله على الوحدانية اي على توحده تعالى بها و
وقوله ومعرفة حقيقته الاولى حذف معرفة وقوله منه اي من
الله وقوله قال اي المخ وهذا اي ما ذكر من المقدمتين قياس
الخ ولا يخفى ان قوله كل ما عرفناه من صفاته الخ موجبة كلية
وقوله ومعرفة حقيقته تعالى الخ قضية ثانية وهذا اشارة
لقياس من الشكل الثاني ثم انه لما كان يشترط في الشكل الثاني
اختلاف المقدمتين بالكيف وكان ذلك واردا على المخ
دفع الشارح هذا بقوله قلت ووجه نظمه اي كيفية ذكره له
مطابقا للقواعد واخذ المص صغرى القياس التي هي سالبة
من المقدمة الاولى التي هي موجبة معدولة لان الموجبة
المعدولة يستلزم السالبة المحصلة وجعل السالبة كلية
لان المعدولة المذكورة كذلك ينتج لا شيء مما عرفناه
بحقيقته تعالى لا يخفى ان هذه النتيجة غير المطلوب المقام
عليه الدليل وهو ذات الله غير معلومة لنا ثم هذه
النتيجة مستلزمة المطلوب من جهة ان تلك النتيجة سالبة
كلية وهي تقتضي التباين من طرفيها وهما صفاته تعالى
وحقيقته ومن لازم ذلك ان ذاته غير معلومة لان
صفاته معلومة فقول الشارح وهو المطلوب فيه حذف
مضاف اي وهو مستلزم المطلوب واعترض عليه
اي على المخ حيث قال كل ما عرفناه من صفاته تعالى كعالم

وقادر ونحوها كلي لا يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه و
حاصل الاعتراض انا لا نسلم انه كلي لان الذات العلية تميزت
عن غيرها بهذه الاوصاف لقيام القاطع على امتناع وقوع
الشركة فيها وح فلا تكون هذه الاوصاف كلية فى ان
غير التميز اى لحاصل بهذه الاوصاف التى عرفناها
تميز بالحقيقة اى بحيث صارت حقيقة الذات معلومة لنا
مع ان لحقيقة لها اى والحال ان لحقيقة غير معلومة لنا
وقوله من حيث هي هي اى من حيث نفسها وان كانت معلومة
لنا بالنظر للتميز " فان قال اى الفخر جوابا عن هذا الاعتراض
وحاصل جوابه الذى يقوله ان لفظ اله وضعه الواضع
لامر كلي وهذا لا ينافى انه لا يفهم منه فى الاستعمال عرفا الا
الاخرى وكذا القيال فى عالم وقادر فقوله ان لفظ اله اى
مثلا فلا فرق بين الصفة الجامعة كاله او غير الجامعة كالعالم
والقادر فى الجملة اى بالنظر للتميز الحاصل بالامور
اللازمة لها من حيث الوضع اى لا من حيث الاستعمال
وان قام الدليل على المحال قلنا هذا راجع اى ان قال الفخر
الجواب المتقدم قلنا له هذا الجواب راجع الى اصطلاح
الواضع وتسميته لا للاستعمال الذى كلامنا فيه اذ
لا تصح الكلية بالنظر للاستعمال لان العلم بالتميز عند
ذلك يبطل كونها كلية وتلقيب الاولى والتلقيب
وهو عطف تفسير والا فالعلم بالتميز اى فتميز
الذات العلية فى الاستعمال بهذه الاوصاف يستلزم عدم
وقوع الشركة فى تلك الاوصاف وح فتكون جزئية لا كلية

فهذا

فهذا الجواب لا ينفعه وقد سلم ذلك اى وقد سلم الفخر فى
كتابه المعالم ذلك اى ان العلم بتميز الاله بوصف من اوصاف
الالوهية يستلزم عدم وقوع الشركة فى ذلك الوصف
وعليه اى وعلى الامام فخر الدين وهو متعلق بمحذوف
خبر مقدم وقوله فى الدليل الاول متعلق بالمبتدا وهو
قوله مناقشات والدليل الاول هو قوله ان المعلوم للبشر
امور اربعة الخ والدليل الثانى قوله سابقا وايضا فالاعتراض
المتقدم متعلق بالدليل الثانى بابطال صغراه وهذا شروع
فى الاعتراض على الدليل الاول ولما كانت المناقشات له
الواردة عليه تتنوع الى لفظية ومعنوية قدم الكلام على
اللفظية لقلتها بالنسبة للمنطوق بالمعنوية على بعض
صفات الله اى وهى الازلية والابدية والوجوب وجعلها
صفات لله مع انها صفات للوجود لان صفة الصفة
صفة للموصوف بتلك الصفة لم يرد بها اى باطلاقه
شرع قوله فلا يجوز فى حقه تعالى اى فلا يجوز اطلاقه
فى حقه تعالى لما تقرر من ان كل لفظ موهم لما هو محال فى
حقه تعالى لا يجوز اطلاقه الا اذا ورد به الشرع فيطلق
ح ويؤول ولا يسال به اى بلفظ الكيف الماخوذ من
الكيفية عنه تعالى فلا يقال كيف الله ولا كيف صفاته
لانه انما يسال بكيف عن الاحوال المتجددة المتغيرة
وانما حمله لها اى فاطلاقه الكيفيات على بعض الصفات
له فيه مستند وحاصله ان الامام انما اطلق الكيفيات
على بعض صفات الله لصحة ذلك فى المعنى جريا على ما

عرفه به الفلاسفة الكيفية ومن ثم كانت المناقشة معه
لفظية لان الكيفية تمنع اطلاقا لا اعتقادا   هى
صفة لا تستدعي لجزء وذلك كالعلم والقدرة وغيرها من
الصفات الوجودية فانه صفة لا يستدعي نسبة لعدم
توقف تعقلها على الغير ولا يستدعي قسمة لذاته وخرج
بالقيد الاول الاعراض النسبية التي يتوقف تعقلها
على تعقل الغير وهي الاين والمتى والوضع والملك
والفعل والانفعال والاضافة وخرج بالقيد الثالث
وهو قوله ولا قسمة المقدار كالطول والعرض والعمق
ونحوه من مقولة الكم وقوله لذاتها مدخل للبياض ونحوه
من الالوان فان انقسامها لا لذاتها بل بواسطة انقسام
محلها ووجه دخول ماذكر ان قوله ولا تستدعي قسمة لذاتها
صادق بما اذا كانت تلك الصفة لا تستدعي قسمة اصلا
او تستدعي القسمة لا لذاتها بل تبعا لمحلها   وهذا
القسم من الصفات اعني الازلية والابدية والوجوب وقوله
كذلك اي صفات لا تستدعي نسبة ولا قسمة ولما كان يتوهم
من ان هذه الصفات كالكيفيات انها من افرادها لاشتراك
على ذلك وقال الا ان الفلاسفة الخ   يرجع الى سلبيات
اي تنزيهات في الذات وقوله وسلب اي لما لا يليق بالذات
وهذا تفسير لما قبله   عند المحققين اي واما عند
غيرهم فهي خلاف ذلك وقوله بمعنى الازلية اي عند
المحققين وقوله وهو سلب العدم السابق على الوجود
الاولى ان يقول وهو عدم افتتاح الوجود او يقول و

هو

وهو عدم الاولية لان ماذكره يقتضي ان القدم ثبوتي
لا سلبي لان سلب العدم ثبوت وقوله وهو سلب العدم
اللاحق الاولى ان يقول وهو عدم الاخرية لما تقدم
انه لا يقبل الخ الضمير للشيء المفهوم من المقام فيكون المعنى
كون الشيء لا يقبل الانتفاء بحال اي لا ازلا ولا ابدا   ومن
احتج على انه اي الوجوب ثبوتي فانه الخ   والشيء لا يتحقق
الخ هذا يرجع لقياس استثنائي تقريره ان تقول لو كان الوجوب
عدميا لما صح تاكيد الوجودية لكن التالي باطل بيان الملازمة
ان تاكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يتحقق بنقيضه اي بمنافيه
والجواب انه يحقق الخ حاصله انا لا نسلم انه يلزم من
تاكيد الوجودية تاكيد الشيء بنقيضه لو قلنا انه عدمي
بل انما يلزم من تاكيد الوجود تاكيد الشيء بسلب نقيضه
لو قلنا انه عدمي بل انما يلزم من تاكيد الوجود تاكيد الشيء
بسلب نقيضه ولا محذور فيه الا ترى الى قولهم هذا حق
لا شك فيه فقد اكد الحق بسلب الشك الذي هو نقيض
الحق اي مناف له   وهي اي الصفات اعني الثابتة في
الخارج عند الاشعري وهذا حاصل هذا البحث ان الصفات
الثابتة في الخارج عند الاشعري معان ومعنوية ولا
شيء من تلك يسمى اضافة فتسمية الخ هذه الصفات
بالاضافيات تسمية غير مطابقة فالبحث راجع لمجرد
امر لفظي فتامل   اما حقايق ذوات اضافات اراد
بها المعاني واراد بقوله او احكام ثابتة للمعاني المعنوية
وقوله ذوات اضافة صفة لمعاني وكون المعاني ذوات

اضافة بناء على ان التعلق اضافى لا انه صفة نفسية للصفة
على ما مر من الخلاف وجعل المعانى ذوات اى اضافة اى تعلق
من باب التعلق ومنها ما ليس كذلك له تعلق كالحياة وقوله
اما حقايق الخ قضية منفصلة مانعة جمع وخلو معا
وقد ردها اى وقد جعلها اى الصفات مطلقا المعانى و
المعنوية ابو الحسين اضافة حقيقة وحينئذ فلا وجود لها له
فقال ان العلم والعالمية نسبة بين العالم والمعلوم وهكذا
او لا معنى عنده ثابت ولا معنوية كما انه كذلك عند الفلاسفة
وهو كثيرا ما الخ كثيرا منصوب على الظرفية والعامل
فيه ينتج بعده وما لتاكيد الكثرة فان اراد الامام اى
باطلاقه على المعانى والمعنوية اضافة وقوله ذلك اى ردها
الى الاضافات وجعلها اضافات حقيقة وان العلم والعالمية
مثلا اضافة اى نسبة بين العالم والمعلوم فالكلام الخ
وحذف هذا مقابل هذا الشق اى وان اراد باطلاق اضافة
على المعانى والمعنوية انها اضافية واعتبار وصفها بين
الاضافة وهو التعلق كانت المناقشة معه لفظية لانه
لفظ يوهم انه نفسه اضافة بل هو فى مواخذة اى بل
الكلام معه راجع الى مواخذة فنى بمعنى الى او انها على حالها
صلة الكلام وقد صرح الفخر بذلك اى برد الصفات
الى الاضافات وهو مذهب ابى الحسين فيقال له اى الفخر
ردا عليه معقول العلم اى مفهومه المتعقل منه وفى
نسخة ان العلم وهو ظاهره ذاته نسبة اى صاحبه له
تعلق بمعنى انه امر وجودى صاحب تعلق وقوله فكيف

يثبت اى العلم بالنظر للغايب فقوله والشاهد الخ جملية
حالية واية النسبة الواو للحال لم لا يوهم اى لما
يرفع فى الوهم اى الذهن هذه الاعتراضات اللفظية
عبر عنها بالاعتراضات وفيما تقدم بالمناقشات لانهما له
بمعنى ونو تفنن فى التعبير تحلى بالسكون والتحريك
كما فى
وهذا الاعتراض حليا الا انه تعلق بمجموع المقدمة الاولى
من الدليل بخلاف المناقشات اللفظية فانها متعلقة
بمحل لفظ منه على هذا الدليل اى الدليل الاول وقوله
ان الامام ان ادعى الخ حاصل هذا الاعتراض ان الفخر ادعى
انه لا علم عند احد من البشر مما يتعلق بشان الاله سوى
الامور الاربعة بدليل الاستقرا فيقال له اما انه تدعى ان
هذا الاستقرا تام او ناقص فان ادعى تمام الاستقرا رد عليه
بانه لا قدرة له عليه لكونه محال الاعادة وان ادعى نقصان
الاستقرا فيقال له انه لا يفيد ما ادعيته من انه لا علم له
عند البشر سوى الامور الاربعة لجواز ان يكون عند بعض
البشر ممن لم تستقره علم بكنه ذاته تعالى زيادة على علمه
بالامور الاربعة الى اخر تمييز قيد بالتمييز لان غيره لا
عبرة به فى هذا المقام سوى ما ذكر اى من الامور الاربعة
فلا يخفى سقوط الخ اى لان هذه دعوى لكون الاستقرا
تاما وذلك ليس فى قدرته لانه محال عادة ليس الا
ذلك اى العلم بالامور الاربعة ويعارضه يحتمل عود
الضمير على الفخر ويحتمل عوده لما اقتضاه كلامه من
حصره والاول اقرب للاسلوب وعبر بقوله تدعى الصوفية

لكون ما قالوه لم يتم عليه حجة ولا سند له عند علماء الظاهر
وحاصل هذه المعارضة ان الصوفية يدعون ان العلم و
المعارف تزيد ما دامت اكل الحلال وادامة الذكر والخلوة
والطهارة ولا شك ان زيادة العلم والمعارف تدل على عدم
حصر المعلوم في الامور الاربعة لان زيادة العلم بزيادة
المعلوم من ان الرياضة اى رياضة النفس وتذليلها
واحكام الفرايض اى الاتيان بها على وجه محكم متقن
بالخلوة متعلق بالرياضة والعزلة مرادفة للخلوة
لمعناها واحد وهو الانفراد عن الناس للعبادة
على طهارة الخ راجع لدوام الذكر وطهارة الظاهر بازالة
الاحداث والاخباث وطهارة الباطن بازالة الكبر و
الحقد والعجب والحسد والرياء والسمعة وصدق الافتقار
عطف على الرياضة وفي الكلام حذف مضاف اى والصدق
في دعوى الافتقار وقوله بترك الدعوى الخ تصوير لصدق
الافتقار وقوله ظاهرا وباطنا اى بان يكون باطنه موافقا
لظاهره في ترك الدعوى والتبرى من حوله وقوته فان
كان باطنه غير موافق لظاهره كان غير صادق في دعوى
الافتقار سبب خبر ان من قوله من ان الرياضة الخ
للزيادة في المعارف اى سبب لزيادتها في الكم اى وزيادة المعارف
تقتضي زيادة المعلوم وحينئذ فلا يكون معلوم البشر في جانبه
تعالى محصورا في الامور الاربعة سبلنا اى الطرق
الموصلة الينا عن ذلك الروح اى المذكورة في الاية
وقوله

وقوله والنور عطف على الروح اى ويصيرون عن النور
المفسر به الروح في الاية يعني السر الاضافة بيانية
وهو مرات تجلي الضمير لعين وذكره اما لاكتساب
المضاف التذكير من المضاف اليه او نظرا للمصدوق اذ
مصدوقه الروح والنور وفي بعض النسخ وهي مرات
والامر فيها ظاهر وكشوف عطف تفسير لتجليات
وقوله لامور متعلق بمرات ومصدوق الامور المعلومات
وقوله بخلق علوم متعلق بمرات والباء للتصوير اى مصورة
بعلوم مخلوقة فهو من اضافة الصفة للموصوف فكانه
قال وهو اى عين السر علم يتجلى وينكشف به الامور كما
ان المراة الحسية تظهر صور الاشياء بها فالعلم بمنزلة المراة
والمعلوم بمنزلة الصور فكما ان المراة الحسية تظهر بها
صور الاشياء العلم ينكشف به ذوات المعلومات
للاطلاع عليها اى على تلك العلوم اى على متعلقها
وهي المعلومات بل بمحض انعام اى بل يطلع عليها
بالانعام المحض وقوله بخلق علوم تصوير للانعام
المحض وبدل منه والالهام هو الانعام ولا حاجة
لقوله بخلق علوم بعد ما تقدم الا ان يكون ذكره
للتوطية لما بعده ولا يعرفها اى ولا يعرف العلوم
اى متعلقها الا اهلها كما لا يعرف الخ هذا تنظير
للايضاح والاكمه من خلق اعمى ويطلق على الاعمى مطلقا
الا ان المناسب في المقام الاول ولا سبيل الى عرفها
للغير بالعقل اى لان الله لم يخلق ما يودي بها في العقل

بطرفها منه متعلق بيشير والضمير للمحبوبة واطرق طرفي
اي وادخي واسدل طرفي والقصد من ذكر هذا البيت التمثيل
وان هذه العلوم لا يمكن التعبير عنها بالقول ولا سبيل
الى تعريفها الا باشارة العارف للعارف ولا يعنون
بذلك حلولا اي ولا يعنون بقولهم لمن يفهم الخ الحلول
اي حلول الرب وان المعنى لن يفهم عنك الا من حل فيه
الرب كما حل الرب فيك الملبسين بضم الميم وتسكين
اللام جمع ملبس وهو الموقع لغيره في اللبس ويقال
الخ هذا صحيح عن الصوفية وقد فهم منه بعض الملبسين
الحلول فتوجه المص لدفعه وتنزيههم عن القول بالحلول
لانه كفر فقال ويعنون الخ والموهبة بفتح الميم
والعطية هو تفسير لما قبله ما زاغ البصر وما طغى
قيل ان المعنى ان الله لما اراد اراءة سيدنا محمد عليه الصلاة
والسلام عجايب الملكوت ما زاغ بصره عنها اي ما عدل
عنها وما طغى اي وما تعداه فالمراد بالبصر حقيقة وهو
غير مناسب لما نحن فيه الا ان يكون المقصد ان البصر
كما لم يطغى كذلك بصيرته لا تزوغ عن الامور التي عرفها
بها قوله كما وصف بذلك اي بما ذكر من البصيرة الباطنية
فاني له الجزم الخ هذا مفرع على مضمون قوله ويعارضه
الخ والاستفهام انكاري والضمير المجرور عايد على النحرير
والضمير في يدعونه عايد على الصوفية وقوله ونحن اي
معشر اهل العلم الظاهر والمعنى فكيف يتاتى للنحرير الجزم
بنفي ما تدعيه الصوفية والحال اننا معشر اهل العلم الظاهر

لاننكر

لاننكر ان يخص الله عبدا من عباده بعلم ما اي بعلم خاص
على من يدعي رويته اي الله تعالى في اليقظة وقوله له
عاجلة في الدنيا والانكار عليه لان دعواه مصادمة له
للشرع او انه عالم بالله علم احاطة هذا هو المناسب
لما نحن فيه بخلاف ما قبله واذا جاز الخ هذا تقوية لما
قبله اي واذا جاز ان يخلق الله في العبد في الاخرة ادراكا
لذاته فلا مانع من ان يخلق في قلبه ادراكا لكنه ذاته
في الدنيا ولا استحالة في ذلك واذا لم يجزم العقل باستحالته
فهو ممكن واذا كان ممكنا فلا ينهض نفي وقوعه من غير دليل
وبهذا تم الرد على النحرير واندفع ما يقال ان النحرير لم يقل با
ستحالة وقوع ذلك وانما قال لم يقع العلم بكنه الذات
والعبارة انما افادت الامكان لا عدم الوقوع بالله
اي لذات الله وقوله هو اتم الخ هذه الجملة في محل جر صفة
لادراك وقوله من ادراكنا اي في الدنيا باستحالة مثل
ذلك اي باستحالة خلق ادراك لذاته مثل الادراك الذي
يخلقه في الاخرة وقوله ما تعلق به اي ذلك الادراك الذي
يخلقه في القلب والذي تعلق به ذلك الادراك كنه الرب
والحاصل ان اي اذا كان العقل لا يحكم باستحالة خلق ادراك
في القلب مثل ذلك وقوله لا نجزم بذلك ولا استحالة اي وجه
فلا ينهض نفي الوقوع له من غير دليل واذا كان ذلك
اي الادراك الذي يخلق في القلب وقوله يرجع للوجدانات
اي للقوة المدركة الباطنية المسماة بالوجدان واذا
كان رجع الخ جواب اذا محذوف اي فنسلم ولا ننكر لانه لا علم

حصول العلم منه بالربط بل العلم بالربط حاصل فالعلم يعتقد ان
الشبهة منتجة للجهل غاية الامران المتضاد ان لا ياتيا في التصديق
بهما فقوله لا لعدم الربط بينهما عطف على قوله للعلم بضدها وفي بعض
النسخ لا العلم بالربط بينهما وهو عطف على فاعل انتفى اى انما انتفى
عنه اعتقاد صدق النتيجة لما ذكر ولم ينتف العلم بالربط بينهما
اى بين الشبهة والنتيجة بل هما مرتبطان ويعلم انها نتيجة ولكن
لم يعتقد صدقها للعلم بضدها قوله وكذلك الناظر فيها الخ اى و
مثل الناظر فيها بعد العلم في كون المنفي عنه انما هو اعتقاد صدق
النتيجة في نفسها لا العلم بالربط بينهما الناظر فيها عقب النظر
في شبهة اخرى فالمنفي عنه اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها
لما تقدم له من النظر في الشبهة الاولى لا العلم بالربط بينهما و
حاصله ان كلا من الشبهتين منتجة للجهل ومستلزمة له و
الناظر عالم بالربط بين كل شبهة وبين الجهل الذي انتجته والمنفي
عنه اعتقاد الصدق بسبب الشك الحاصل من تعارض الشبهتين
قوله وليس شكه من مجرد الشبهة اى لان الشبهة لا تنتج الشك
وانما تنتج الجهل فكل شبهة انما انتجت الجهل فقوله وليس الخ تعليل
لما قبله قوله بل من تعارض الشبهتين اى فهو جازم بالربط وغاية
ما هناك انه يعتقد عدم صدق احداهما فكل شبهة انما انتجت
الجهل وعدم جزمه باحد الجهلين لتعارضهما فقط ولا تنتج
الشك قوله وهو في الحقيقة الخ هذا اضراب ابطالي لما مر و
ذلك لان ما مر يفيد ان الناظر في شبهة بعد اخرى عنده
شك الآن ذلك الشك انما هو من تعارض ما انتجه الشبهتين لعله الخ
ثم اضرب عن ذلك بما محصله انه ليس في الحقيقة عند ذلك الناظر

في الشبهتين

بل لانه لا يعتقد صدق تلك النتيجة لحصول العلم عنده بضدها الاظهر

في الشبهتين شك وانما الحاصل عنده تعاقب رايين اى معتقدين
فقول الش وهو في الحقيقة اى بل ذلك الشك في الحقيقة تعاقب الخ
ثم ان في كلامه استخداما حيث رجع الضمير في قوله وهو في الحقيقة
الى الشك لكن لا بالمعنى الاول بل بمعنى الامر الحاصل عنده وحينئذ
فالمعنى بل ذلك الامر الحاصل عند ذلك الناظر تعاقب رايين اى
معتقدين لا انه شك تامل قوله تعاقب رايين اى حدوث راى
بعد راى اخر وليس عنده شك لان الذى حصل له اولا راى
فجزم به ثم حصل له راى اخر فجزم به بعد ان كان جازما بالاول
وكلا الامرين باطل لان الشبهة انما تنتج الجهل كما هو محصل
كلامه وقد يقال عليه انا لا نسلم ان الناظر في شبهة بعد نظره
في اخرى الحاصل عنده دائما تعاقب رايين بل الحاصل عنده تارة
يكون تعاقب رايين وذلك اذا ذهب الاول وخلفه الثاني وتارة
يكون شكا وذلك اذا طرا الثاني على الاول في وقت واحد فيجتمع
مقتضى الاول ومقتضى الثاني فيتردد في مقتضى الاول مع مقتضى
الثاني وحينئذ فيكون الحاصل عنده شكا تامل قوله وما احتجوا
به ايضا اى وما احتج به المتكلمون ايضا على انه فاسد المادة
لا يستلزم الجهل قوله من ان الشبهة التى هى القياس الفاسد
لمادته او لصورته لكن مرادنا هنا الفاسد لمادته قوله لو كان
لها ارتباط بمعتقد معين اى باعتقاد معين اى بمعتقد معين
وهو الباطل وسماه عقدا لانه يعتقد قوله والتالي باطل اى
فالمقدم وهو ان لها ارتباطا بمعتقد معين باطل قوله لان
حقيقة الخ هذا دليل للاستثنائية قوله وليست بدليل
اى لكون المقدمات كاذبة قوله فلا يلزم خبر عن ما في قوله

للشخص الاجمال نفسه لا على الاجمال نفسي اى مثل كونى لا اعلم من جانب المولى الا الامور الاربعة المذكورة وقوله وحال غيرى اى من علم زيادة عليها مثلا الا بانباء صادق من اخبار صادق وذلك لم يوجد وما يدعيه الصوفية اى من المشاهدة فلم نعرفه حتى نحكم عليه بانه يرجع للذات او للصفات اى لا نعرفه حتى نحكم عليه بانه يرجع للذات بوجه او للصفات وهذا جواب سوال نشا مما قبله المفيد عدم المشاهدة ويحتمل ان المراد وما تدعيه الصوفية من زيادة العلوم والمعارف له بالرياضة وهذا احسن وقوله فنعلم اى حتى نعلم ان ذلك المدرك بالعلوم او المعارف الزايدة يرجع الخ من وجه اى لا بالكنه لانه لا يمكن فنعلم ان ذلك تفريع على المنفى لا على النفى فكيف الخ اى واذا كان حال الغير لا اعرفه فكيف الخ ومتعلق السوال اى وهو زيادة العلم ممكن اى لعدم صحة طلب ما لا يمكن من الله اى والنبى صلى الله عليه وسلم سال زيادة العلم قطعا امتثالا للامر فاذا ساله فهو يجاب بزيادة العلم ومن البين ان زيادة العلم تقتضى زيادة المعلوم وح فكيف يصح للغزالى ان يقول ان المعلوم للبشر من جانب الله تعالى امور اربعة فقط والحاصل ان مراد الش بهذا الكلام كله الاستدلال على ان الوجدان لا ينتج المطلوب فى هذا المقام وانه لا ينبغى لنا ان نحكم على ساير البشر بما نجده فى انفسنا لاننا اذا انتفينا ان نبينا وغيره من الصديقين

كالخضر

كالخضر مثلا واى علما لم نطلع عليه فكيف يسوغ لنا ان نحكم بانه لا شى وراء ما علمناه واحتج الشخص اى على المطلوب وهو ان ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه وقوله ايضا اى كما احتج بما سبق بانا لا نتصور الا ما ادركناه اى لا نتصور حقيقة الشى الا اذا ادركناه بالحس اى الظاهرى كالبصر وقوله ومثاله معلوم اى كالشمس والقمر وزيد وعمرو وقوله اى بالوجدان هذه طريقة ثانية من طرق الادراك والمراد بالوجدان فى المقام القوة الباطنية المدركة للذة والالم والفرح والغم والجوع والشبع او ببديهة العقل ككون الواحد نصف الاثنين كبسايط القضايا اى كالقضايا البسيطة وقوله الاولية اى التى تدرك من اول الامر اى بمجرد توجه النفس اليها ولا تحتاج فى ادراكها الى ذكر ونظر النفى والاثبات لا يجتمعان الخ فيه ان هذا يرجع للتصديق لا للتصور والكلام فى التصورات والحال لا يناسب المقام واجيب بان المراد كاطراف القضايا البسيطة ففى الكلام حذف مضاف وذلك كالنفى والاثبات والاجتماع والافتراق واحترز بالبسايط عن الغير فانه قضايا مركبة ويرجع فيها ايضا لما تركب منه فان كانت ضروريا فهو كذلك كالمنظور له البساطة معرفة التصورات اى المتصورات والا فالمعرفة والتصور شى واحد فيحصل المعنى طرق معرفة المعرفة وهو تهافت فليست مدركة لنا اى اصلا لعدم ادراكها بطريق من طرق الادراك

الثلاثة والمراد بماهيته الامر حقيقة ذاته والاعتراض اى
على النخ فى هذه الحجة منع حصر مداركه اى انا نمنع حصر
طرق التصور بما ذكره من الامور الثلاثة بل من جملة الطرق
الموصلة للتصور الذكر وهو ترتيب امور للتادى الى
مجهول كترتيب الجنس مع الفصل لانه بناه اى لانه بنا
هذا الحصر على ما راه من ان التصورات كلها ضرورية ولا
يكون نظريا الا التصديق ولذلك حصر الطرق الموصلة
للتصور فى ثلاثة الحس الظاهر والوجدان وبداهة
العقل والمدرك بهذه الثلاثة لا يكون الا ضروريا وح
فالفكر لا يوصل للتصور لان المدرك بالفكر لا يكون الا
نظريا غير مكتسبة اى بالنظر والذكر بل كلها ضرورية
وهو ممنوع اى وما ياتى فى التصورات من انها لا يكون
مكتسبة بالفكر ممنوع ان من طرقها اى التصورات العلم
الضرورى فيه ان النخ لم يجعل العلم الضرورى من طرق التصور
بل الذى جعله منها بداهة العقل وكان الاولى للش ان يقول
سلمنا ان طرق التصور منحصرة فى الثلاثة كما قال فنقول
انها طرق عادية فاى مانع من ان يخلق تعالى فى بعض عبيده
علما ضروريا بحقيقة ذاته على وجه لم تجر العادة بخلق
مثله من غير توقف على شئ من تلك الطرق الثلاثة ثم
بعد هذا كله فيقال هذا الكلام لا يرد على النخ لانه انما
نفى وقوع العلم بالعقل ولم ينف امكانه ووقوعه وهذا
الكلام انما يرد نفى الامكان ثم الايجاب وظاهره انه
الاخص بعينه هو الموجب وليس كذلك فيجاب بان فى

الكلام

[margin note: قوله ... مقصود ...]

الكلام حذفا والاصل ثم ان ايجابه الاشتراك فى الاعم لاجل
الاخص اى لاجل الاشتراك فى الاخص فى باب التماثل
اى فى باب اثبات التماثل لانهم يقولون الاشتراك فى الاخص
يوجب الاشتراك فى الاعم وح فيحصل التماثل ممنوع اولا
ممنوع لان هذا التفسير يقتضى انه ممتنع لذاته مع انه
ممنوع بمنعنا لوجود الاشتراك فى الاعم الخ اى
فلو كان الاشتراك فى الاخص علة للاشتراك فى الاعم
الخ هذا يدل على ان فى عبارة المص حذفا كما قلنا وان
الاخص ليس نفسه هو الموجب للاشتراك فى الاعم
بل الاشتراك فى الاخص هو الموجب للاشتراك فى
الاعم ولهذا اى ولاجل تفسيرنا الايجاب بالعلة
لا لكونه موجبا بدليل قوله واشتراكهما فى الاخص الخ
ليس هذا من تتمة تعريف المثلين لان هذا حكم والتعريف
تصورى بل هذا كلام مستانف وكانه قال والقاعدة ان
ان اشتراك الشئ فى الاخص علة لاشتراكهما فى الاعم
وهو السوادية والبياضية الواو بمعنى او لان ان
المتصور الاشتراك اما فى هذا او فى هذا ولهذا عبر
باو فى الناطقية الملزوم اى لان اللازم قد يكون اعم
من الملزوم كما يكون مساويا له ثم ان الذى تقدم لنا اى
الاشتراك فى الاخص مطلقا موجب للاشتراك فى الاعم
مطلقا وح فالاولى حذف الذاتى من كلامه اما كونه
ملزوما فيهما لا شك فيه قال اليوسى لقائل ان يقول
ما ذكره المعتزلة من التعليل لا يريدون به ان العلة

[margin notes: ... الاخص ... / ...]

تقييد المعلول الثبوت اذ لا يعرف من مذهبهم الايجاب الذاتي
لشي فلا يبقى بعد هذا الا التلازم العقلي وحـ فهذا الاعتراض
لا يتوهم عليهم فتصل ثم نقول ثم للترتيب الاخباري
والنون للمتكلم ومعه غيره اي ثم نقول معشر المتكلمين
وفي هذه اشارة الخ ان هذه العقيدة متفرع عليها ولذا لم
يقل ثم اقول يتعين التعين مرادف للوجوب لكن
جرت عادة الشيخ التعبير بالوجوب في مقام اثبات
الصفات للذات واذا كان في مقام اثبات حكم متعلق
بالصفات فانه يعبر بالتعيين ولو عبر فيهما بالتعين
او بالوجوب ما ضر قديمة قد تقدم ان القديم هو
الموجود الذي لم يسبقه عدم واما الان في فهو ما لا اول
له سواء كان وجوديا ام لا فقوله قديمة اي موجودة
لم يسبقها عدم وعلى هذا فالاشارة في قوله هذه الصفات
لصفات المعاني وهو القريب للسياق واما ما عداها
من الصفات الثبوتية والسلبية فهو متروك للفهم
ويصح ان تكون الاشارة راجعة للصفات مطلقا اعم
من ان تكون معاني او معنوية او سلبية وعلى هذا
فيراد بقوله قديمة اي ازلية لا اول لها اعم من كونها
وجوديا او لا واطلاق القديم بمعنى الازلي تجوز منه
فالسلوب تتصف بالقدم على جهة التجوز بمعنى انها
ازلية لا اول لها لا انها موجودة حتى يكون اتصافها
بالقدم حقيقة ومثلها الصفات المعنوية ان
تكون هذه الصفات اي ان يكون كل فرد منها فالمراد
الكل

الكل الجميعي او لو كان شيء الخ المناسب لاسلوب الشيخ جعل
هذا بيانا للملازمة التي حكمت بها الشرطية المطلوبة مع
استثنائيتها والاصل لو كان شيء منها حادثا لزم حدوثه
تعالى لكن التالي باطل اذ لو كان منها شيء حادثا لزم
ان لا يعرى الخ ويمكن ان يقال ان المص اشار في المتن
لدليل وفي الشرح لدليل اخر والذي في المتن فيه بيان
الملازمة التي في شرطية الدليل المذكور في الشرح لزم
ان لا يعرى اي لزم ان لا يخلو والضمير في يعرى لمولانا
جل وعز وقوله عنه اي عن ذلك الشيء الحادث اي عن الاتصاف
به وحاصل الدليل الذي ذكره ان تقول لو كان شيء من
صفات المعاني حادثا لزم ان لا يعرى مولانا عن ذلك
الحادث لكانت ذاته تعالى لا تتحقق بدون ذلك الحادث
لكن التالي باطل اهـ لو كانت ذاته لا تتحقق بدون ذلك
الحادث لكان حادثا بالضرورة لكن التالي باطل فبطل
ما استلزمه وهو كون ذاته لا تتحقق بدون الحادث
فبطل ما استلزمه وهو ذاته لا تعرى عن الحوادث فبطل
ما استلزمه وهو كون شيء من تلك الصفات حادثا
فثبت نقيضه وهو قدم كل فرد منها والمطلوب اذا
علمت هذا فقول المص وما لا يتحقق الخ معطوف على محذوف
والاصل للزم ان لا يعرى عنه او عن الاتصاف بضده
الحادث فيلزم ان لا يتحقق ذاته بدون حادث وما لا
يتحقق الخ الحادث صفة للضد ثم ان المركب التقييدي
لا يستدل عليه عندنا معاشر المالكية وان استدل

عليه عند السادة الشافعية فقوله ودليل حدوثه جرى
على خلاف مذهبنا او بيان لاقامة الدليل عليه باعتبار التركيب
التقييد يستلزم تركيبا جزئيا فكانه قال وضده لحادث حادث
ودليل الجواب عما يرد من طرف الخصم من المنع على قوله
او عن ضده لحادث بان يقول لا نسلم حدوث الضد اذ لا
يجوز ان تكون القدرة مثلا حادثة وضدها قديم وح
ولا يلزم من حدوث الصفات حدوث الذات لكون الضد
قديما والذات متصفة بذلك الضد القديم وحاصل الدفع
انا لا نسلم ان الوصف لحادث قد يكون ضده قديما لانه
عند طريان ذلك الوصف لحادث ينعدم ضده وعدم
القديم محال فثبت ان ضد الوصف لحادث حادث
مثل ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله وما لا يتحقق بدون
حادث فهو حادث على حدوث العالم اراد به الاجرام فانه
قد استدل على حدوثها بحدوث الاعراض لملازمتها لها وعدم
تحققها بدونها وما لا يتحقق بدون لحادث فهو حادث قوله
من قامات البرهان اراد به الجنس وفي نسخة البراهين
وهي ظاهرة شرع في اثباته اي في الكلام على اثبات
نفي الكلام حذف وقوله احكام اراد بها المحكوم بها كالقدم
والبقا لا الاحكام السابقة المعلولة للمعاني ومعنى كون
تلك الاحكام واجبة انها لا تقبل الانتفا ثم ذلك اي
من جملة الاحكام الواجبة لها والفا واقعة في جواب شرط
مقدر اي وان اردت معرفة تلك الاحكام فمن ذلك الخ
تلزم حدوث هذا التركيب مخالف للمذكور في المتن
فاما ان

فاما ان يكون برهن في المتن على بيان الملازمة في شرطية
الدليل المذكور هنا ويدل لذلك قوله هنا وبيان الملازمة
ما اشرنا اليه في اصل العقيدة واما ان يكون اراد الاستدلال
على قدم الصفات بدليلين مستقلين احدهما لو كان شيء
منها حادثا لما عري عنه الباري وما لم يعر عنه الباري
لم يسبقه وما لم يسبق الحوادث كان حادثا مثلها وهذا هو
المذكور في المتن والثاني لو كان شي من صفاته تعالى حادثا
لكان تعالى حادثا وحذف الوسايط المذكورة في الاول وهذا
هو المذكور هنا في الشرح وقد تضمن الاول بيان الملازمة في
الثاني ويمكن ان يكون المص اراد هذا المعنى بقوله لما اشرنا اليه
في اصل العقيدة بمعنى ان المذكور في المتن وان كان دليلا مستقلا
لكن فيه الاشارة لبيان الملازمة في الثاني واما ان يكون اراد
ان الدليل المذكور اولا واخرا واحد لكن حذف الاستثنا منه
من المتن والتالي واقام دليل الملازمة مقامها وفي الشرح
ركبه على اصله والتالي باطل هذه الاستثنائية حذفها
المص من المتن وبيان الملازمة بيان مصدر بمعنى اسم
الفاعل فيكون بمعنى المبين اي ومبين الملازمة اي والدليل
الذي بين الملازمة اشرنا اليه الاولى صرحنا به لكن
ارباب التصانيف قد يتساهلون ويطلقون الاشارة
بمعنى الذكر مطلقا وقوله في اصل العقيدة الاضافة للبيان
لما عرفت اي لاجل شي عرفته فيما مضى ويستفيد
برهانا اي برهان ما مضى وقوله من ان القايل بيان لما
مضى وظاهر عبارته ان هذا الشي الماضي له برهان باق

وان هذا الشيء قد تقدم مع برهانه وانما اعاد هذا البرهان
ثانيا فيما مضى وهو خلاف الواقع اذ الم يعد ثانيا فيما مضى
مضى بل انما ذكره فيما مضى مرة واحدة واعاده بعد مرة واحدة
فالاولى حذف لفظ ايض وهو معنى قولى لخ الضمير راجع
لقوله وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان
حادثا مثلها وانت خبير بانه ليس معناه فالمناسب ان يقول
وهذا وجه قوله وما لا يتحقق لخ الذى اتى به بقوله المتوك
وما لا يتحقق ذاته بدون حادث لخ فهو جواب عن سوال
فيه ان السوال يقال فيه ان قلت ومقتضى قوله وتقريره
ان يقال لا نسلم لخ انه منع لا سوال فالاحسن ان يقول ان
هذا رد لمنع وارد على الملازمة فى قولنا لو كان شيء من صفاته
حادثا لزم ان لا يعرى عنها او عن الاتصاف بضده الحادث
بدل قوله انه جواب عن سوال لما علمت تامل بل يجوز
ان يكون اى الضد قديما فيجوز ان يكون الرب متصفا فى
الازل بالعجز تعالى الله عنه ثم طرأت له القدرة ويرد ذلك
بانه يلزم من حدوث القدرة حدوث العجز لان القدرة
لا يتصف بها الا بعد انعدام العجز فيلزم ان يكون العجز
حادثا ايض لانه لا ينعدم الا الحادث وهذا محصل قوله
وجوابه لخ لخ المناسب وتم اذ لم يظهر للفا معنى
فى المقام وذلك اى اللازم المذكور لعرض العدم فى
بعضها اى وهو العجز فيجوز ان يكون المولى فى الازل متصفا
بهذا العدم وجوابه اى جواب السوال على ما قال الش
او جواب المنع على ما قلنا انه المناسب لما ظهر اعدمه

اى على الذات العلية وهذا بعد بيان ان صفاته تعالى
لا تقوم الا بذاته وابطال ما زعمه المعتزلة من ان له تعالى
ارادة حادثة غير قائمة بذاته كما مر بصفة حادثة اى
وهو القدرة الا وضدها او مثلها هذه العبارة احدى
عبارتين لهم والعبارة الاخرى القابل للشيء لا يخلو عنه
او عن ضده باسقاط المثل وعليها الش فيما مر ولا تنافى بين
العبارتين لان من يعبر بالقابل للشيء كالقدرة مثلا لا يخلو
عنه او عن مثله او عن ضده يلاحظ من الشيء امرا معينا لان
القدرة تحتها افراد ومن يعبر بالعبارة الاخرى يلاحظ من
الشيء امرا كليا كمطلق القدرة فى الدليل الثانى اى وهو قوله
سابقا وايض لو نظرت الى صفات العالم قبولا وحصولا لخ
على حدوث العالم اى بمعنى الاجرام اذ وجه الدلالة
واحد المراد بالوجه الملازمة بين حدوث الصفة والموصوف
اى انه يلزم من حدوث الصفة التى هى دليل حدوث الموصوف
الذى هو المدلول فيلزم من حدوث صفة الرب حدوثه
كما انه يلزم من حدوث صفة الاجرام حدوثها والدليل
لخ لعل الاولى التفريع والطرد التلازم فى الثبوت بجواز
خلوه عنهما اى عن الضدين الحادثين ثم يطرا لخ بالنصب
عطفا على جواز من باب عطف الفعل على الاسم الخالص من
التاويل بالفعل وقوله فيتحقق ذاته اى ذات الله فى
الازل وقوله دونهما اى دون الوصف الحادث اى فلا
يلزم من حدوث الصفات حدوث الموصوف وهو ذاته
تعالى انما يتم ذلك اى ملزومية حدوث الصفات

لحدوث الموصوف اذا وجب الخ لانه اذا وجب القابل للشئ
لا يخلو عنه او عن ضده وكان ذلك الشئ وضده حادثين
فلا يكون ذلك القابل سابقا على الحادث وما لا يسبق الحادث
فهو حادث مثله اذ القبول لا يختلف هذا دليل للملازمة
التى حكمت بها الشرطية القايلة لو جاز خلو القابل عن بعض
ما يقبل لجاز خلوه عن جميع ما يقبل لان القبول واحد
لا يختلف فاذا جاز خلوه عن القدرة جاز خلوه عن غيرها
لانه نفسى اى وشان النفسى عدم الطريان وعدم التغير
والا لزم الدور اى والا بان كان القبول غير صفة
نفسية بل كان صفة حادثة لزم افتقاره لقبول اخر
وهذا القبول ايض حادث غير نفسى فيحتاج لقبول اخر
وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وهما محالان فما استلزمها
من كون قبول الذات العلية للصفات غير نفسى باطل
فثبت انه نفسى وهو المطلوب وخلو القابل الخ هذه
استثنائية الدليل الذى تقدمت شرطيته فى قوله لو خلا
عنها مع قبوله لها لجاز ان يخلو عن جميع ما يقبله من
الصفات فهو فى معنى قولنا لكن التالى باطل واذا بطل
التالى بطل المقدم وهو الخلو عن الشئ وضده وقوله لوجوب
الخ دليل لهذه الاستثنائية مطلقا اى فى الحادث وفى
القديم فقوله فى الحادث فى العبارة حذف اى كالعلم والقدرة
دخل تحت الكاف ما عدا السمع والبصر والكلام وهو
الحياة لوجب اتصافه بالاكوان ضرورة هذا دليل على
استحالة خلو الحادث عن جميع ما يقبله من الصفات وحاصله

انا نعلم

انا نعلم بالضرورة منع خلو الجواهر عن جنس الاكوان التى
هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمراد بالضرورة
فى المقام عدم الافتقار للنظر ولو فرضت الخ جواب
عما يقال ان دلالة الفعل على الاتصاف بالصفات المذكورة
انما تدل على الاتصاف بها حال الفعل لا على الاتصاف
بها مطلقا فجاز احتمال ان يخلو عنها وح فلا ينهض
المدعى الا وحاصل الجواب انا لو فرضنا ان افعاله تدل على
القدرة والارادة وغيرهما وقلنا انها حادثة لان فعله
لا يدل عليها الا حال الفعل فقط لتوقفت على امثالها
لحدوثها وامثالها تتوقف على امثالها وهكذا فيلزم
الدور او التسلسل فقول الش لتوقف احداثها عليها اى
على امثالها هذا اعتراض اخر انما قال الاخر لانه سبق
اعتراض على بيان الملازمة ايض فى قول الش وتقريره
الخ وكان الاولى ان يقول هذا اعتراض ثان لان اخر
يصدق بالثانى والثالث والرابع على الملازمة اى على
بيان الملازمة لا نسلم ملزومية الخ من البين ان
مقدم الشرطية ملزوم والتالى لازم ولهذا يظهر لك
ان قوله حدوث الصفات الانسب لما تقدم ان يقول
حدوث بعض الصفات وذلك لانا جعلنا الملزوم كون
شئ من صفاته حادثا لا جميع صفاته وكان الاولى ان
يقول ايض حدوث بعض صفاته اى الموصوف لان
الكلام فى حدوث صفات الموصوف لا مطلقا ويكون
قدعا اتى به لمناسبة المقام والا فالكلام السابق عام

شامل للقديم والحادث وجوابه اى جواب الاعتراض
المذكور ان قبول كل ذات اى كل حقيقة وانما حملنا
الذات على الحقيقة ليجرى الكلام على الذات والصفات
اى يجب لها ذلك القبول الخ هذا تفسير لكون القبول نفسيا
ما دامت الذات دام تامة والذات فاعل وقوله غير معلل
حال من القبول اى يجب لها ذلك القبول حال كونه غير معلل
بمعنى وهذا كما تقدم ان الحال النفسية هى الحال الواجبة
للذات من غير ان تكون معللة بمعنى قايم بالذات واحترز
بذلك عن الحال المعنوية فانها تجب للذات مع كونها معللة
بعلة والدليل الخ عبارته تقتضى ان كل ما اتصف به
بالطرو فهو غير نفسى وما لم يطرأ فهو نفسى وهذا غير
مسلم الا ترى الى القدم فانه غير طار على الذات وهو غير
صفة نفسية وكذا يقال فى العلم والقدرة فالحق ان الصفة
النفسية هى التى لا تتحقق الذات فى الخارج بدونها او الحال
الواجبة للذات من غير ان تكون معللة بعلة بناء على الخلاف
فى ثبوت الاحوال وعدم ثبوتها على قبولها اى لانه ما
طرا على الذات الا كونها تقبله وهذا القبول ايضا وهكذا
فان قلت ان القبول من الامور الاعتبارية وقد قالوا ان
الامور الاعتبارية لا يضر فيها التسلسل قلت كلامهم هذا
انما هو فى الامور الاعتبارية التى تتوقف على اعتبار المعتبر
وفرض الفارض لان التسلسل ينقطع بانقطاع اعتباره
لا فى التى لا ثبوت لها فى نفسها كما هنا جميع صفاتها
اى الذات وقوله اليها اى الذات وقوله قبولا اى من جهة

قبولها

قبولها لها واتصافها بها والى هذا الخ الاشارة راجعة
لمضمون قوله والدليل الخ نسبة واحدة اى حالة واحدة
لا تختلف فلو جاز خلوها الخ هذا متفرع على ما قبله
عن جنس الاكوان الاولى ان يقول من جنسى الاكوان
٤
وذلك لان الاكوان جنسان فالحركة والسكون جنس والاجتماع
والافتراق جنس فالمراد بالجنس هذا الشئ ومقابله فلانا
يعلم قطعا لم يقل بالضرورة لان صفات البارى معلومة
بالدليل لا ان العلم بها ضرورى وهو محال اى والجمع
بين الوجود والعدم محال ولهذا اى بما ذكرنا ان
قبول الذات لما تتصف به من الصفات نفسى وانه لو جاز
خلوها عن بعض ما تقبله من الصفات لجاز خلوها عن
جميعه لكن خلوها عن جميع ما تقبله باطل مطلقا ترق
له وقوله قاعدة اى مضمونه قاعدة قايلة كل قابل يستحيل
عروه عن ما يقبله من الصفات وهو حدوث العالم اى
حدوث اجرامه لانه لما قام البرهان الخ حاصله ان حال
الاجرام المجهول قد علم بحال صفاتها المعلوم بالبرهان
وحال صفات الله المجهول قد علم بحال صفاتها المعلوم
بالبرهان والبرهان الذى علم به حال صفات الاجرام
هو انها متغيرة وكل متغير حادث والبرهان الذى علم
به حال ذات الله تعالى هو انه لو لم يكن قديما لكان حادثا و
لو كان حادثا للزم الدور او التسلسل لما علمنا من
استحالة عرو الذات عن ما تقبله من الصفات اى واذا
استحال عرو الموصوف عن الصفات الحادثة فلا يسبقها

وما لا يسبق لحادث فهو حادث مثله وتقريره ان يقال
لخ حاصله انه قد مر لنا مطلبان الاول حدوث الاجرام
لحدوث صفاتها والثانى قدم صفات البارى لقدم ذاته
وذلك لاستحالة عرو القابل عن ما يقبله من الصفات مطلقا
اى حادثا كان ذلك القابل او قديما فيرد سوال وهو ان
المطلب الاول مسلم واما الثانى فممنوع وبيان المنع
اشار له الش بقوله وتقريره لخ اذا علمت ذلك فقول الش
جواب عن سوال الانسب ان يقول هذا رد لمنع او جواب
عن اعتراض او عن ايراد استشعرته لخ تامل معلوم
بالضرورة صفة لموصوف محذوف خبر عن ان اى امر معلوم
بالضرورة فاندفع ما يقال الاولى ان يقول معلومة بالضرورة
لان اسم ان وهو استحالة مونث فى حق القديم المراد به
فى هذا المقام مولانا جل وعلا فقوله من استحالة عروه
تعالى اظهار فى مقام الاضمار فلو حذف لفظة تعالى ما ضر
ان فعله الموجود المراد بالفعل المفعول حتى يصح الكون
بالموجود لا الفعل بالمعنى المصدرى المرادف للايجاد
ايجاده الاختيارى يحتمل ان اضافة ايجاد للضمير من اضافة
المصدر لفاعله والضمير عايد على الله والاختيارى صفة
لموصوف محذوف اى الفعل الاختيارى وفيه ان الاختيارى
ما تعلق به الاختيار اى الارادة وهو لا يتعلق بالفعل
بمعنى المفعول بل بايجاده ويحتمل ان يكون من اضافة
المصدر لمفعوله والضمير عايد على الفعل وعلى هذا فـ
فيتعين ان يكون الاختيارى بالجر صفة للايجاد لا للضمير

لانه لا يوصف ولان الاختيارى ما تعلق به الاختيار وهو
لا يتعلق بالفعل بل بايجاده والمعنى من حيث توقف كونه
مختارا فى ايجاده على اتصافه بهذه الصفات اذ لو لم يتصف
بها كان ايجاده بالذات لا بالاختيار كما تقول الفلاسفة
وهو باطل اذ لو لم يكن مختارا ما خصص مثلا عن مثل ولزم
اما استمرار عدم العالم او عدمه كما مر وكلاهما باطل
بحسب الذات على حذف اى التفسيرية لان هذا تفسير
للوجوب المطلق والذى يوجب استحالة العدم الثانى
اى فالذى يقتضى استحالة العدم وهو الثانى اى الوجوب
المطلق بحسب الذات المعبر عنه بالضرورة المطلقة
لا الاول اى الوجوب الوقتى المعبر عنه بالوقتية مـ
المطلقة اذ لا يلزم من وجوب الشى فى وقت ان يكون
واجبا بحسب الذات حتى يثبت الوجوب دايما
لما علم لخ اى وذلك لما علم من ان الوقتية المطلقة وهى التى
يجب محمولها لموضوعها فى وقت معين اعم من الضرورية
المطلقة وهى التى يجب محمولها لموضوعها ما دامت ذاته
اذ كل ما وجب المحمول للموضوع بحسب الذات وجب بحسب
الوقت وليس كلما وجب بحسب الوقت وجب بحسب الذات
فيصدقان فى نحو كل انسان حيوان لانه يصح ان تقول
بالضرورة كل انسان حيوان ما دامت ذات الانسان
فتكون ضرورية مطلقة ويصح ان تقول بالضرورة كل
انسان حيوان وقت كونه انسانا فتكون وقتية وتنفرد
الوقتية المطلقة فى قولنا بالضرورة كل كاتب متحرك

الاصابع وقت الكتابة ولا تصدق الضرورية المطلقة هنا
اصلا واذا علمت ان الوجوب الوقتي اعم من الوجوب الذاتى
وان الاول لا يستلزم الثانى لعدم استلزام الاعم للاخص
فنقول لك لا شك ان ايجاد الافعال الاختيارية انما يدل على
وجوب الصفات وجوبا وقتيا وهو وقت الايجاد ولا
يلزم من ذلك الوجوب الذاتى اى وجوب الصفات للبارى
مطلقا الذى هو المطلوب لما علمت من عدم استلزام الوجوب
الوقتى للوجوب المطلق فتحصل ان الدليل الذى هو
الايجاد انما انتج الوجوب الوقتى للصفات وهو اعم من
المطلوب وهو الوجوب الذاتى ولا يلزم من وجود هذا
الاعم الذى انتجه الدليل وجود الاخص الذى هو المطلوب
فالدليل حينئذ لم ينتج المطلوب وهذا معنى قول الشارح وملزوم
الاعم غير ملزوم الاخص اى ان ما كان ملزوما للاعم
لا يكون ملزوما للاخص فكما تقول ان الفرسية ملزومة
للحيوانية ولا يلزم ان تكون الفرسية ملزومة للانسانية
التى هى اخص من الحيوانية فالفرسية يكون دليلا على
الحيوانية ولا يكون دليلا على الانسانية كذلك تقول
هنا ان ايجاد الافعال وهو الدليل الذى ذكره المص
ملزوم لوجوب الصفات فى الوقت ولا يكون ان يكون
ملزوما لوجوبها بحسب الذات الذى هو اخص من و
وجوبها بحسب الوقت فيكون الايجاد المذكور دليلا
على الوجوب الوقتى للصفات ولا يكون دليلا على
وجوبها بالذات   ما انتجه دليلكم اى وهو ايجاد

الفعل

الفعل وقوله اعم من مدعاكم اى لان الدليل انتج الوجوب
الوقتى للصفات وهو اعم من وجوبها بحسب الذات الذى
هو المدعى   بل وجوبا مطلقا اى بل دلت على وجوب
تلك الصفات لفاعلها وجوبا مطلقا   بحسب الذات
اى واذا كان يجب لذاته فلا يتقيد بوقت ولا بزمن
ولا بغيرها   انه لو قدر الجواز الخ الاولى حذف لفظ
قدر لان التقدير لا يلزمه محال   ضرورة ان كل ممكن
الخ اراد به الممكن الذى ثبت له تقرر فى الخارج والا لم يصح
اتصافه بكونه حادثا اى موجودا بعد عدم   لا يقال
الحاصل ان ما ذكرتموه من الجواب غير دافع للاعتراض
لانكم ادعيتم ان صفات البارى قديمة لاستحالة عروه
عن ساير ما يقبله من الصفات وايجاده الاختيارى له
للفعل يوجب له القدرة والارادة والعلم والحياة فاورد
عليه بان ايجاد الفعل انما يوجب له تلك الصفات
وقت الايجاد لا مطلقا بحسب الذات كما هو المدعى له
فاجبتم عن ذلك الاعتراض بمنع ان الافعال انما تدل على
وجوب تلك الصفات بعد وقت الفعل بل يدل على و
وجوبها له مطلقا لان تلك الصفات لو كانت جايزة
للزم الدور او التسلسل فيقال لكم هذا الجواب غير له
دافع للاعتراض الوارد على استدلالكم لانه لا ارتباط
بين ما ذكر من المنع وبين سنده وهو قوله وبيانه انها
لو كانت جايزة الخ نعم هذا السند الذى ذكره يصح ان
يكون دليلا اخر لاصل الدعوى غير الدليل الذى نحن

بصدد بيانه ودفع الاعتراض عنه بان يقال صفاته
تعالى قديمة اذ لو كانت جايزة للزم الدور او التسلسل
انما اعترضنا على استدلالكم على وجوبها بمجرد الفعل
اى بان الفعل انما يدل على وجوبها بمجرد الفعل اى بان
الفعل انما يدل على وجوبها للفاعل وجوبا وقتيا لا وجوبا
مطلقا وما اجبتم به اى من منع كون الافعال تدل
على وجوبها وجوبا وقتيا بل تدل على وجوبها وجوبا
مطلقا لانها لو كانت جايزة للزوم الدور او التسلسل
وقوله لم يصح الاستدلال به على ذلك اى على وجوبها
وجوبا مطلقا والاولى ان يقول وما اجبتم به غير
دافع للاعتراض على استدلالكم بل حاصله اى حاصل
ما اجبتم به استنباط الخ قوله لانا نقول الخ حاصل هذا
الجواب انا لا نسلم انهما اجابوا بسند المنع وسنده
غير دافع للاعتراض الوارد على دليلهم الاول وانما ذكر
الدور والتسلسل فيه لبيان وجه دلالته اذ حاصله
ان ايجاد الافعال يدل على وجوب الصفات لفاعلها
وجوبا مطلقا لانها لو لم تكن واجبة للفاعل وجوبا
مطلقا بل وجوبا وقتيا كانت جايزة ولو كانت جايزة
لزم الدور او التسلسل في الجواب اى في قولهم
لو كانت جايزة لزم الدور او التسلسل بيان لوجه
دلالته اى دلالة الدليل الاول لا دليل اخر كما فهمه
المعترض والحاصل ان قولهم في الجواب لو كانت جايزة
الخ ليس دليلا اخر بل بيانا لكونه الدليل الاول

يدل

يدل على المطلوب وهو وجوب الصفات المذكورة
للفاعل وجوبا مطلقا قدم الصفات اى الوجودية
لانها هي التي تتصف بالقدم حقيقة عرفت استحالة
عدمها حاصله ان المقام مقامين وجوب قدم الصفات
واستحالة عدمها ودليل الاول البراهين المتقدمة ودليل
الثاني القاعدة وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال
عدمه وتلك القاعدة مبنية على ما مر لهم من الدليل
على استحالة عدم القديم وحاصله ان عدم القديم لو لم
يكن محالا لكان جايزا ولو كان جايزا كان مقابله وهو
وجود القديم جايزا وهذا باطل لما يلزم عليه من ترجيح
احد الامرين المتقابلين على الاخر من غير مرجح هذا
ظاهر اى ما سمعته من كلام المتن ظاهر لا يحتاج لتوضيح
لانه تقدم برهانه فقوله وقد قدمنا الخ تعليل لما قبله
تحزج لك بهذا الخ حاصله ان المقام مقامين الاول
اتصاف الذات بالقدم والبقا والثاني اتصاف الصفات
بالقدم والبقا والاول قد تقدم سابقا والثاني
قد تقدم عن قرب فقوله بهذا اى بما ذكر من اتصاف
الذات بالقدم والبقا واتصاف الصفات بهما ايضا
والباء في قوله بهذا يصح ان تكون للسببية وان تكون
بمعنى من واعلم ان لفظ ذا يشار به للقريب والمصـ
ـستعمل في الاشارة للقريب والبعيد على طريق التغليب
مطلقا يحتمل انه راجع للتغير اى ان التغير مطلقا
على القديم محال اى سوا كان تغيره من وجود الى عدم

وما احتج به وقرن الخبر بالفاء لشبهه بالشرط في العموم على ما مر
وعبر هنا بنفي اللزوم لجريان الخصم على اللزوم في الاستدلال وعبر
فيما سبق بغير مسلم لعدم جريان الخصم على اللزوم فكل واحد من
التعبيرين مناسب لمقامه وحاصل منع ذلك الاحتجاج انا
لا نسلم الملازمة الدال عليها الشرطية لم لا يجوز ان تكون
الشبهة مرتبطة بمعتقد معين ولم تكن دليلا اذ الامران المختلفان
قد يشتركان في امر واشتراكهما لا يخرجهما عن كونهما متباينين
فالانسان والفرس يشتركان في الحيوانية وفي نفي الحجرية
عنهما ومع ذلك هما متنافيان وكذلك نقول هنا الدليل
والشبهة متباينان ولا ينافي ذلك اشتراكهما في الارتباط
بمعتقد معين فارتباطهما بمعتقد معين لا يوجب اتحادهما
وح فلا يلزم من ارتباط الشبهة بمعتقد معين ان تكون
دليلا قوله لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللوازم
اي الثبوتية والسلبية اي وحيث جاز اشتراك المختلفات
في بعض الامور فلا يلزم من ارتباط الشبهة بمعتقد معين
ان تكون دليلا لجواز اختلافهما لكون الدليل مقدماته
صادقة والشبهة مقدماتها كاذبة قوله فان الدليل الخ علة
لمحذوف اي والشبهة والدليل مختلفان لان الدليل الخ قوله
وان اشتركا في صورة النظم الاولى ان يقول وان اشتركا
في الدلالة على معتقد معين ليناسب ما سبق وقوله بان
مقدمات الدليل متعلق بقوله يفارق وقوله ضرورية الخ
الاولى ان يقول بان مقدمات الدليل صادقة ومقدمات
الشبهة كاذبة لبيان ما سبق قوله والشبهة ليست كذلك

اي وح

اي وح فلا يلزم من ارتباطها بمعتقد معين ان تكون دليلا
فتامل قوله واعلم ان للنظر في الشيء الخ اعلم ان قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث منتج لحدوث العالم وان قول
الفلاسفة العالم معلول بعلة قديمة وكل ما كان كذلك
فهو قديم منتج لقدم العالم فخالي الذهن اذا وفقه الله تعالى
نظر اي حرك نفسه في تحصيل مقدمتي الدليل الموصل
لحدوث العالم واذا لم يوفقه نظر في الشبهة الموصلة لقدمه
وادراك حدوث العالم الذي انتجه الدليل يسمى علما لانه اعتقاد
مطابق للواقع فنشا عن دليل وادراك قدم العالم الذي
انتجته الشبهة يسمى جهلا مركبا لانه ادراك للشيء على خلاف
ما هو عليه في الواقع اذا علمت هذا فقول الش واعلم ان
النظر في الشيء مصدوق الشيء حدوث العالم الذي تعلق
العلم به وقدمه الذي تعلق الجهل به اي الاعتقاد غير المطابق
وقضية كلام الش ح ان النظر تعلق بقدم العالم او
حدوثه مع انه انما تعلق بالدليل او بالشبهة الموصلة لذلك
لانه تحريك نفسه في مقدمات كل والنظر هو حركة النفس
في المعقولات اعني المقدمات او ترتيب امور معلومة الخ
اللهم الا ان تجعل في في قوله ان للنظر في الشيء سببية وح
فالمعنى اعلم ان للنظر الحاصل بسبب الشيء او من اجله اضدادا
الخ والكلام على حذف مضاف اي ان النظر في شان الشيء
وقوله كل ما يوجب احضار المنظور فيه هو نفس الدليل
لان النظر تعلق به والمنظور بسببه هو المطلوب كحدوث
العالم وقوله بعد ذلك كالعلم به اي كالعلم بالمنظور لاجله

اوبالعكس ويحتمل انه راجع للقديم والقديم فى هذا المقام
مصدوقه الذات العلية لاغيرا اى ان الذات يستحيل
تغيرها باعتبار نفسها وباعتبار صفاتها وهذا اذ
يقرّبه قوله اما فى ذاته لا فلوجوب قدمه وهذا
يمنع التغير من العدم الى الوجود وقوله وبقايه يمنع
التغير من الوجود الى العدم لما مرّ اى الدليل الذى
مرّ الدال على وجوب قدمه وبقايه واما فى صفاته
اى واما استحالة تغير القديم فى صفاته من عدم الى وجود
وبالعكس فلما ذكر الان من الدليل الدال على قدمها وان
القديم يستحيل عدمه واراد بالآن ما عدا الزمن الماضى
ببعد فيصدق بالماضى القريب وهو حال عرفا فسقط اعتراض
المحشى بالمعارضة بين الفعل الماضى ولفظة الآن وحاصله
ان لفظ ذكر يقتضى المضى والآن يقتضى الحال وبينهما
تدافع ومن ثم اى من هنا وهو استحالة التغير على
صفات الله اى من اجل ذلك استحال على علم الله ان يكون
كسبيا لان الكسبى يفسر بتفسيرين كما ياتى فى الشرح وعلى
كلاهما لا يكون الا حادثا اى تحصل له عن دليل هذا
تفسير للكسبى يفسر بتفسيرين واقتصر على هذا
التفسير مع ان له تفسيرا اخر ياتى فى الشرح نظرا للغالب
فى العرف من اطلاق الكسبى على العلم الحاصل عن دليل
والكسبى بهذا المعنى مرادف للنظرى فالعلم الحاصل بمجرد
رفع البصر لا يقال له كسبى ولا نظرى لانه غير حاصل
عن دليل فهو ضرورى او ضروريا عطف على كسبيا

اى استحال على علمه ان يكون كسبيا او ضروريا وسياتى فى
الشرح ان الضرورى يطلق على اربعة معان الاول ما ليس
مقدورا للقدرة الحادثة والثانى ما حصل من غير سبق
نظر والثالث ما حصل من غير دليل والرابع ما قارنه ضرورة
وحاجة كعلم الانسان بجوعه او بالمه والمستحيل على الله
تعالى من هذه الاربعة المعنى الاخير ولهذا اشار المصنف
بقوله اى تقارنه ضرورة وحاجة وقوله كعلمنا باطننا
اى بالامر الباطن كالجوع والالم والفرح والغم وفى بعض
النسخ كعلمنا بالمنا والحاصل انه يصح ان يكون علمه
تعالى ضروريا بالمعانى الثلاثة الاول ولا يصح ان يكون
ضروريا بالمعنى الاخير ولهذا منع اطلاق الضرورى
على علمه تعالى سدا للباب رفعا لايهام المعنى الرابع
وقد يتنوعون العلم الى بديهى ايضا ولم يتعرض له المص
فى المتن وتعرض له فى الشرح والعلم البديهى يفسر بكل من
المعانى الثلاثة الاول للضرورى ولا يفسر بما اقترن
بضرورة وحاجة وحينئذ فعلمه تعالى يصح ان يكون بديهيا
لكنه يمنع اطلاق ذلك عليه لانه يشعر عليه بالحدوث
نظرا لاستعمال اهل اللغة ان يقال بده الامر النفسى
اى اتاها بغتة من غير استشعار بمقدماته يغلب
على الظن وجوده لها ويطرا عليه اى على علمه سهو
وغفلة ظاهره يقتضى مغايرة الغفلة للسهو وهو
طريقة فالسهو الذهول عن الشى بعد الشعور به اى
الغيبة عن المعلوم بعد سبقية الشعور به والغفلة اعم اى

فهى المغيبة عن الشئ سوا سبق العلم به اولا وقيل مترادفان
واما النسيان فهو زوال الشئ من الحافظة والمدركة معا
وهذا هو اشد استحالة من السهو لانه زوال الشئ من المدركة
دون الحافظة ولذا لم يذكر النسيان لعلم استحالته بالاولى
واستحال على قدرته الخ اى بخلاف النجار مثلا فان قدرته
لا بد لها من الة واسناد الاستحالة للقدرة فيه تسمح والمراد
اسناد ذلك للذات وقوله واستحال على قدرته عطف على
استحال واعاد الفعل لطول الفصل ولم يعد فى تعبد لعدم
الطول وسياتى فى الشرح وجه استحالة احتياج قدرته لالة والمعنى
لغرض اى لباعث يبعثه على الفعل سوا لغرض راجعا
اليه تعالى او لاحد من خلقه وسياتى فى الشرح وجه استحالة
كل منهما وهذا بخلاف ارادة العبد العاقل فضلا فانه
لا بد فى ارادته من غرض يرجع له او لغيره والا كان فعله
عبثا وافعال العقلا تصان عن العبث على القول به يرجع
للادراك ان يكون بجارحة راجع للجميع وقوله او مقابلة
راجع للبصر او اتصال راجع للادراك وعلى ارادته
لم يعد العامل لقربه بخلاف ما قبله او يكون كلامه
حرفا هذا كلام مفكك لان مقتضى صنيعه ان المعنى
واستحال على الثلاثة ان يكون كلامه الخ الا ان يقال الواو
عبنى او والعامل محذوف اى واستحال ان يكون كلامه
الخ وحذف العامل الباقى معموله بعد الواو جائز كلامهم
او صوتا لما كان الحرف اخص من الصوت ولا يلزم من
نفى الاخص نفى الاعم اتى بقوله او صوتا سكوت هو لكن

عن الكلام

عن الكلام لاستلزام جميع ما ذكر الخ لما كان قد تقدم
جملة اشيا اتى بلفظ جميع واستلزام ما ذكر للتغير ظاهر
وهذا علة للعلة وهذا كله ظاهر كيف الظهور مع
ما مر من المناقشة فى العطف وارتكاب التغليب فى الاشارة
واجيب بانه ظاهر للغير بحسب فهم المص لانه عبارة
عن سلب الخ ظاهره ان القدم لفظ يعبر به وهو غير مرادف
فالاولى حذف قوله عبارة من هنا ومن ما بعد ويقول وهو
سلب العدم الخ ثم ان سلب العدم السابق على الوجود يرجع
لاستمرار الوجود فى الازل وسلب العدم اللاحق للوجود
يرجع لاستمرار الوجود فيما لا يزال ولما كان ذكره اى
برهان وجوب القدم والبقا ولما كان اى ذكر برهان
وجوب القدم والبقا من برهان قدمها اى وبقائها ولما
كان القدم يستلزم البقا اقتصر عليه لان العلم الكسبى
الخ اشارة الى قياس من الشكل الثانى وتقريره ان تقول علمه
تعالى قديم والعلم الكسبى لا يكون قديما فعلمه تعالى لا يكون
كسبيا فالصغرى موخرة والكبرى هو معنى قوله لان العلم
الكسبى الخ وهذا من باب التنبيه لان الظاهر لا يستدل عليه
ولما كانت الصغرى معلومة مما سبق من البرهان الدال
على قدم صفاته لم يستدل عليها واستدل على الكبرى بقوله
وانما قلنا الخ لا يتجدد لازم لما قبله بالعلم الحاصل
عن النظر جعل العلم الحاصل عن الدليل كسبيا ظاهر على قول
من يقول ان العلم الحاصل بالدليل تعلقته بالقدرة الحادثة
واما على قول من يقول انها لم تتعلق به وانما تعلقت بالدليل

فجعله كسبيا بواسطة تعلقها بسببه فقوله الحاصل عن
النظر اى سوا قلنا ان العلم الحاصل عقب النظر تتعلق به
القدرة الحادثة او قلنا انها لا تتعلق به بل بالنظر والعلم
حاصل بغتة   او ربما تعلقت به القدرة الحادثة فيه
انه غير مانع لشموله لحركة زيد عند ضربه لعمرو مثلا فانه يصدق
عليها هذا التعريف الا ان يجعل ما فى صدر التعريف واقعة على
العلم اى او يقيد بالعلم الذى تعلقت به القدرة الحادثة وذلك
كالعلم الحاصل عن الحواس حيث يحصل بالاكتساب كصرف الوجه
وتقليب الحدقة   هو معناه الاصلى اى لان الكسب هو تعلق
القدرة الحادثة بالمقدور اى مقارنتها له وهذا التعريف مخالف
للتعريف الاول اما عند المشترط لتقدم النظر على العلم فلان
التعريف الاول يصدق على العلم النظرى سوا قلنا ان القدرة
الحادثة تتعلق به او قلنا انها انما تتعلق بالنظر بخلاف
الثانى فانه انما يصدق على العلم الحاصل عقب النظر اذا
قلنا ان القدرة الحادثة تتعلق به واما عند من لا يشترط
تقدم النظر على العلم فلان العلم يحصل عن النظر من غير
تعلق القدرة الحادثة عند من يقول انها انما تتعلق با
النظر ويحصل عند تعلقها به عند من يقول انها تتعلق
به وقد تتعلق به القدرة الحادثة من غير تقدم نظر
اصلا كالعلم الناشئ عن الحواس حيث يحصل اكتساب
وهل يستلزم الخ حاصل ما ذكره الش ان العلم الكسبى
بالمعنى الثانى مستلزم لسبق النظر ولا بد لكن سبق النظر
هل هو شرط عقلى فى القدرة عليه او عادى قولان

والحق

والحق انه عادى وح فيجوز عقلا احداث علم واحداث
قدرة عليه من غير تقدم نظر فقول الش وهل يستلزم سبق
النظر اى وهل يشترط فيه من حيث قبوله والقدرة على حصوله
سبق النظر عقلا او عادة بدليل اقامة الادلة على نفى ذلك
كذا قرر شيخنا والظاهر ان الخلاف انما هو فى اشتراط ذلك
من حيث الحصول تامل   فيجوز الخ مفرع على القول الثانى
وهو انه شرط عادة لا عقلا   لان قبول الجوهر الخ حاصله
ان القول الثانى يقول النظر ليس شرطا فى قبول العلم والقدرة
عليه ولا فى القدرة على حصوله اما كونه ليس شرطا فى القبول
فلان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه صفة نفسية للجوهر
والصفة النفسية لا تتوقف على شى واما كونه ليس شرطا
فى القدرة على حصوله لان القدرة المتعلقة بالعلم تجامعه
والعلم لا يجامع النظر لانه انما يحصل بعد فراغه وانعدامه
فالنظر لا يجامع القدرة وشرط الشى يكون مجامعا له فقول
الش لان قبول الجوهر للعلم الخ دليل لعدم توقف العلم الكسبى
على النظر من حيث القبول وقوله وتقدم النظر الخ دليل على
عدم توقفه عليه من حيث الحصول وانت خبير بان هذا
الدليل يبطل كونه شرطا مطلقا عقليا او عاديا مع انه
ذكر هذا دليلا لكونه عاديا   والنظر ينافيه اى ينافى
العلم اى لا يجامعه لانه انما يحصل بغتة وح فتنافى القدرة
عليه لمقارنتها للعلم   ولا يصلح ان يكون شرط الشى
الخ يعنى ان النظر لو جعل شرطا على القدرة على العلم لكان
ذلك النظر غير مجامع للقدرة لان القدرة على العلم مقارنة

لد والعلم لا يجامع النظر لانه انما يحصل بعده والنظر لا يجامع
القدرة لانها انما تحصل بعده كالعلم مع ان شرط التي لا يكون
منعدما عند وجود الشرط فالشرط في كلام الش كالنظر
والشي كالقدرة وقوله ما اي شيا كالنظر وقوله لا يوجد اي
الشي كالقدرة والصفة او الصلة جرت على غير من هي له
وقوله الا حال عدمه اي الا حال عدم ذلك الشرط كالنظر
وما ذكره من الدليل انما يتم اذا جعل حصول النظر شرطا
في القدرة على العلم بحيث يجتمعان لكن للخصم ان يقول ان
الشرط تقدم النظر لا النظر نفسه فلا تقتضي المنافات
بين النظر والعلم المنافاة بين تقدم النظر والعلم والقدرة
واما عدم الخ لما كانت القدرة مقارنة للعلم وقد اقام
الدليل على ابطال شرطية النظر في القدرة على العلم شرع في
اقامة الدليل على عدم اشتراطه في حصول العلم عقلا
يجوز ان يقع ضروريا اي فيجوز على الانسان ان يدرك المعنى
الدقيق بدون نظر وح فيكون شرطية النظر عادية يجوز
تخلفها وما ذكره الش من الاتفاق على ان النظري يجوز
ان يقع ضروريا طريقة للامدي وغيره حكاها في ش
المقاصد وحكى خلاف ذلك عن الفخر الرازي هذا ويصح
ان يستدل على النظر لا يكون شرطا في حصول العلم بما مر
من ان النظر لا يجامع العلم والشرط يجامع المشروط وفيه
ما مضى من البحث   لا بد انه علة للاستحالة
والاتصاف الذات الخ اي وايذانه باتصاف الذات العلية
فالعلة ايذانان والايذان الاول غير مناسب للمتن و

الثاني

والثاني هو المناسب له   وكسبه المناسب الاقتصار
على هذا الطرف لان الكلام في نفي كونه كسبا الا في نفي تجدده
فليس المراد اي كما هو ظاهر الاية وقوله ان تجدد له
بالفتنة اي تجدد له بسببها   كيف وعلمه الخ اي كيف
يصح ان يكون علمه مكتسبا اي لا يصح ذلك لان علمه تعالى
الخ فالاستفهام انكاري والواو للتعليل او انها حالية
بكل معلوم اي بكل امر اتصف بالمعلومية بسبب تعلق
العلم به   يجري لكائنات جمع كائنة وهي الذات الكائنة
اي التي ثبت لها الوجود في الخارج والاحكام جمع حكم بمعنى
ما حكم به   كلها تاكيد للكائنات او للاحكام   الا
يعلم من خلق الخ هذا دليل نقلي بعد ذكره الدليل العقلي
ومن فاعل يعلم ومصدوقه الذات العلية والمفعول محذوف
اي مخلوقه والاضافة للاستغراق اي جميع مخلوقاته من
ذوات وافعال هذا على طريق اهل السنة وقال اهل
الاعتزال ان من مفعول واقع على الذوات الحادثة وفاعل يعلم
ضمير عايد على الله اي الا يعلم الله من خلقه اي الا يعلم الله
الذوات التي خلقها اي واما افعال العباد فلا يعلمها لانها
غير مخلوقة له بل مخلوقة لغيره   وهو اللطيف المرفق
لعباده الخبير اي العالم بذواتهم وافعالهم علما تاما ومناسبة
الخبير للمقام ظاهرة واما على مناسبة اللطيف فباعتبار
ان الله مع علمه العلم التام باحوال عباده شانه الرفق بهم
ان المراد الخ فيه انه لا يصح الاخبار به عن التاويل
الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره فاما ان يراد بالتاويل

الماول اى وما اول الاية الخ او يقدر خبر اى وتاويل الاية يحمل
على ان المراد الاخبار الخ بما علم منهم ازلا اى بسبب ما علم
ازلا وقوعه منهم فما الايزال وان البا بمعنى على وقوله من
خير اوشر بيان لما وقوله فاطلق العلم على الجزء اى لانه هو
المتجدد دون علمه تعالى عن وقوع امارته اى الجزء وقوله
من خير اوشر بيان لامارة الجزاء وفيه اشارة الى ان الطاعة
والمعصية غير علة للثواب والعقاب بل امارتان عليهما
لان وقوع ذلك اى الجزء وهذا علة لقوله فاطلق
العلم على الجزا والتاكيد بكله وان كان الجزا واحدا باعتبار
جزئياته وتسميته الخ الاولى التعبير بالفا لان هذا
مفرع على ما قبله تسمية المتعلق باسم المتعلق الاول
بفتح اللام والثانى بكسرها فالمتعلق بالفتح هو الجزا
اطلق عليه اسم المتعلق بالكسر وهو العلم لان العلم متعلق
بالجزا فان الجزا معلوم كغيره من ساير المعلومات
وهو اى الاطلاق المذكور مجاز اى مرسل لان المجاز كما
يطلق على الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له يطلق ايضا على
الفعل وهو اطلاق الكلمة واستعمالها فى غير ما وضعت له
شايع فى اللسان اى فى اللغة اى واذا كان كذلك
فلا منع فى وقوعه فى القران بشدايد التكليف اى
بالامور الشديدة الصعبة الذى تعلق بها التكليف مع
الالزام وقوله من مفارقة الاوطان بيان لشدايد
التكليف ولا يخفى ما فى هذا البيان من سلوك طريق
التدلى فان مفارقة الاوطان اشد مما بعده وهكذا

قوله

ومجاهدة الاعدا عطف خاص على عام لان مفارقة
الاوطان قد تكون للجهاد وقد تكون للحج وقد تكون لطلب
العلم وقد تكون للهجرة وبالفقر والقحط عطف على
شدايد التكليف واعاد البا لئلا يتوهم عطفه على مفارقة
الاوطان وهو لا يصح لانه يكون داخلا فى شدايد التكليف
فيكون الفقر والقحط مكلفا به ومصابرة الكفار هذا
من قبيل الطرف الاول المكلف به فكان الاولى ضمه الى
الاول حذفه لانه يرجع الى مجاهدة الاعدا انهم يتركون
كذلك اى على ذلك الاجزا وقوله غير ممتحنين الخ بيان
لما قبله وهو على حذف اى التفسيرية اى غير الخ
بضروب المحن اى بانواع المحنة والاضافة للبيان حتى
يبلو صبرهم اى حتى يختبر صبرهم اى حتى يختبرهم هل يصبروا
ام لا وهذا شروع فى تفسير قوله ولقد فتنا الخ
وثبات اقدامهم اى ويختبر ثبات اقدامهم اى ويختبرهم
هل يثبتون على الشهادتين ام لا وكذا تعالى فيما بعد
ليتميز المخلص اى المخلص فى النطق بالشهادتين
والراسخ الخ مغاير لما قبله فى المفهوم وان اتحد معه
فى الماصدق والمتمكن يرجع للراسخ وقوله من العابد
على حرف هو المضطرب لان الحرف الجانب من الشئ بحيث
يكون قريبا من الزوال وهذه العبارة اعنى قوله ليتميز
الخ تقييد ان المراد من قوله تعالى فليعلمن الله الخ فليميز
الله الصادقين والكاذبين ويظهرهم وهذا حل اخر
غير المتقدم والحاصل ان معنى الاية ولقد فتنا الذين من

تبلهم اى لقد امتحناهم واختبرناهم اى عاملناهم معاملة المختبر
هل يصبروا اولا لاجل التميز المومن من غيره هذا على الحل الثانى
وعلى الاول عاملناهم معاملة المختبر لاجل ان نجازيهم على
ما علمناه ازلا انه يقع منهم فيما لا يزال   اى من صدق فعله
قوله اى فمعنى فليعلمن الله الذين صدقوا فليميزن الله الذين
صدقت افعالهم اقوالهم والذين كذبت افعالهم اقوالهم وتصديق
الفعل للقول هو ان يجعله صدقا من قولك صدقت فلانا
نسبته للصدق واسناد التصديق الى الفعل على هذا مجاز
بمعنى ان من فعل ذلك الفعل يصدقه الناس فى قوله بسبب
الفعل فوقع الاسناد للسبب   فذلك اى فاستحالة كونه
علما ضروريا بما يتبين الخ   بمعرفة الضرورى اى بمعرفة
حقيقته المجملة ما هو تفصيلها   الضرورى يطلق الخ
اى لفظ الضرورى بدليل قوله يطلق واراد به اولا الحقيقة
المجملة المبينة بالمفصلة ويحتمل ان يراد بالضرورى الحقيقة
المجملة ويراد بالاطلاق الحمل   ما ليس مقدورا الصادق
بالعلم الالهامى والعلم الحاصل بالبصر من غير قصد وصادق
بغير العلم كالسقوط من فوق سطح بغير اختيار فمصدوق
ما معنى اعم من ان يكون علما او غيره بدليل قوله وهذا لا
يختص بالعلم   وهو المقدور ربما شامل للعلم الحاصل
بمباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر فى
المقدمات فى الاستدلاليات والاصغا وتقليب الحدقة
فى الحسيات وقابله لغير العلم كالاعمال الاختيارية
وهذا لا يختص الخ اى وهذا الضرورى المفسر بهذا التفسير

لا يختص

لا يختص له ومثله يقال فى المكتسب   بل يقال الحركة ضرورية
اى الحركة المرتعش والساقط من علو اذ كل من الحركتين ليس
مقدورا عليه بل مجبورا عنه   ما علم بغير دليل اى علمه
حصل بغير دليل احتاج الى التجربة او حس او لا كالعلم بان
الواحد نصف الاثنين   ما علم من غير تقدم نظر هذا
اعم مما قبله لصدقه بالعلم الحاصل بداهة من غير تقدم
نظر ولا مقارنة دليل كالعلم بان الواحد نصف للاثنين
وصدق الثانى بالعلم الحاصل بالبداهة مع مقارنة دليل
لا يغيب عن الخاطر كالعلم بالقضايا التى قياساتها معها
فانه يصدق عليه انه لم يتقدمه نظر ولا يصدق عليه انه
حصل بغير دليل لان معه دليل   كعلم الانسان بجوعه
راجع بجوعه راجع لما قارنه حاجة وقوله والمه راجع
لما قارنه ضرر   دون المعانى الثلاثة هذا مقرر لما
بينهم الحصر قبله   ولاجله اى ولاجل استحالة المعنى الرابع
امتنع اطلاق لفظ الضرورى عليه اى على علمه تعالى
دفعا لتوهم ارادة المعنى الرابع   وهو كالضرورى
اى ان ما فسرت به الضرورى تفسير البديهى ما عدا
الرابع فان قلت الضرورى انما منع اطلاقه لاجل المعنى
الرابع وهو منتف فى البديهى وحينئذ فمقتضى ذلك عدم
منع اطلاق البديهى على علمه تعالى مع انه ممنوع واجاب
الش عن ذلك بقوله وانما استحال الخ   الا انه لا يعترف
الخ الاولى ان يقول الا انه يفسر بالرابع والحاصل ان كل بديهى
ضرورى دون العكس فالتجريبيات والحدسيات ضرورية

وبديهية وعلم الانسان بالوجدانيات كعلمه بجوعه والمه
ضروري لابديهي وهذا احد طريقتين وهناك طريقة
اخرى تقول ان البديهي هو الذي لا يتوقف على شي اصلا
وعلى هذا فالحدسيات والتجربيات ضرورية كالعلم بالوجدا
نيات لا بديهية والما استحال الخ كان الاولى ان يقول
وانما منع من اطلاقه الخ اى وانما لم يجز شرعا والا فالاطلاق
ممكن لا مستحيل وقوله اطلاقه اى البديهي وقوله لانه اى
الاطلاق وقوله اذ يقال اى في اللغة وقوله بغير سابقة
شعور الخ بيان لا تيانه بغتة وقوله بمقدمات متعلق
بشعور اى من غير ان يكون سبق لهما شعور بمقدمات
تغلب بضم اوله وفتح ثانيه وكسر ثالثه مشددا
اى تغلب تلك المقدمات وجود الامر على الظن وفيه
ان غلبة الوجود هو الظن وحينئذ فيكون في الكلام ركة
الا ان يجاب بان المراد بالظن الذهن وعلى بمعنى في
والحاصل اى وحاصل ما ذكر في هذا المبحث من قوله واما
ما ذكرته من استحالة على علمه الى هنا وقوله ان العلم له
هاهنا تمهيد لقوله ولا يطلق واحد منهما على علمه تعالى
لانهما يستلزمان الاتصاف بالجهل هذا التوجيه
وان كان صحيحا من جهة المعنى الا انه لا يناسب ما في
المتن لانه انما علل استحالة ما ذكره بلزوم الحدوث ثم
العلة الثانية مناسبة له اى تجويز انعدام علمه برفع
تجويز ذلك الاولى ان يقول برفع جواز ذلك لان
وجود البقا انما يمنع الجواز لا التجويز لان التجويز

اى الممكنات

من الممكنات لانه فعل الفاعل ماسها او غفل عنه الخ قوله
عنه يتنازعه سهى وغفل وما واقعة على المعلوم وكل من
سهى وغفل مبني للمفعول وضمير علمه عايد على ما اى انعدم
امر العلم المتعلق به الا ان السهو الخ هذا يفيد ان
بينهما العموم والخصوص المطلق والغفلة اعم ولا شك
ان العام والخاص لا ترادف بينهما ولا تساوي فصح قوله
او لا متقاربان اى لا متحدان ولا متساويان وقوله
اكثر ما يستعمل عرفا الخ اى فهي الذهول عن الشي سواء
اعتقد شيا والغفلة اعم اى فهي الذهول عن الشي
سوا اعتقد ما يضاده او لم يعتقد شيا مع اعتقاد
ما يضاده الضمير راجع للمذهول عنه ولو قال الذهول
عن الشي مع اعتقاد ما يضاده كان اوضح ان
تحتاج الى الة هي الواسطة بين الفاعل ومفعوله و
المعاونة مشاركة الفاعل في الفعل بان يكون صادرا
من اثنين وقوله ان تحتاج الى الة اى ان تحتاج في تحصيل
الفعل الى مصاحبة الة كما في القدرة الحادثة فانها تحتاج
في تحصيل الفعل بحسب الظاهر الى مصاحبة الة الا ترى
لقدرة الكاتب فانها تحتاج في تحصيل الكتابة الى مصاحبة
القلم الى حدوثها اى القدرة اذ يكون الخ هذا
توجيه لكون احتياج قدرته تعالى الى الة او معاونة
يقضي بحدوثها وحاصله ان القدرة توجد عند وجود
الالة والمعاون وتعدم عند عدمهما وما يوجد تارة
ويعدم اخرى فهو حادث فقول الشارح اذ قد يكون فا درا

ومقابلة الاكثر استعماله بمعنى الذهول
عن الشي سوا اعتقد ما يضاده او لم
يعتقد شيا

عند وجود الالة اى فتحقق القدرة وقوله وعاجزا عند
عدمها اى فلا تتحقق القدرة   ولا يجاب اى عن ما
الزم من حدوث القدرة عند احتياجها للالة او المعاون
لكل ماسوى الله اى ومن جملة ماسوى الله الالة
والمعاون لانيتال الذى دل العقل على حدوثه الجواهر
والاعراض ولو لم تكن تلك الالة من المجردات ولم يعلم حدوثها
بالعقل لانا نقول دل على حدوثها السمع اذ لا يتوقف
صدق الرسل عليها   وايضا لو توقف الخ هذا دليل
ثان لاستحالة احتياج القدرة الى واسطة وحاصله ان
نقول لو توقف تعلق قدرته تعالى بشىء من الممكنات
على واسطة للزم توقف تعلقها بساير الممكنات على
مثل ذلك لكن التالى باطل فبطل المقدم اذ لو كان تعلقها
بساير الممكنات متوقفا على واسطة لادى للدور او
التسلسل لكن الدور والتسلسل باطلا فبطل المقدم
فالدليل الاول ذكر الشرطيته وحذف استثنائيته
وقوله وذلك يودى الخ هذا دليل للاستثنائية الخ
المحذوفة وذكر من هذا الدليل تالى الشرطية وحذف منه
مقدمها وحذف ايضا منه الاستثنائية منه   على
واسطة الة الاضافة للبيان   او معنى بما ذكر بان
يكون الفعل صادرا منهما   وذلك يودى الخ اراد
بالتسلسل مايشمل الدور   لوجوب استواء الخ دليل
للملازمة   المقدرة اى المفروض توقف تعلق القدرة
عليها   اذ لا يجب الوجود الخ علة للمحذوف اى وانما

حكمنا بذلك الخ   ثم كذلك اى فان كانت تلك الواسطة
هى الاولى فالدور والا فالتسلسل   وبهذا تعلم الخ
لما افاد المص وجه استحالة احتياج القدرة الى الة او الى
معاونة توجه الى بيان ان الاسباب العادية لا اثر لها
فى مسبباتها لا بطريق الالية ولا المعاونة وان المؤثر
فيهما هو الله بقدرته تعالى وبهذا تعلم الخ اى بما تقدم
من عدم احتياج قدرته تعالى الى الة ولا معين تعلم الخ
والعلم فى الحقيقة ماخوذ من الطرق الثانى اى نفى الاحتياج
الى المعين فالرى الذى اوجده المولى بقدرته لم يستعن
عليه بالشرب وكذا الشبع لم يستعن عليه بالاكل
مع ممكن الخ اى مصاحبا لممكن اخر   وتفريق الاجزا
مثلا اى بثلا لانه حد السيف وحز العضو كما يكونان
سببا فى تفريقه الاخر يكونان سببا فى غيره كالالم
والمقدور اى كالحركات المصاحبة للقدرة الحادثة
فالقدرة المصاحبة لها لم تكن موثرة فيما صاحبته
من المقدور كالحركات والاكل والضرب وهذا اشارة
للمكسوب وما تقدم من المسببات غير مكسوبة فالعطف
مغاير لان الرى غير مكسوب   لا بد لجميع ذلك خبر
عن قوله ان اختياره سبحانه اى لا بد لجميع ذلك الاختيار
فاسم الاشارة هو الرابط لخبر ان وباسمها ولما كان
الاختيار متعلقا بامور صح التعبير بجميع واجاب
المحشى بان المراد لا بد له متعلق ذلك وفيه ان المحدث
عنه الاختيار   بل وجودها اى تلك الامور منه

المقارنة بالنسبة الى التاثير اى واما بالنسبة لشئ اخر
فقد يكون للمقارنة فايدة كما جعل الله عند مقارنة
القدرة الحادثة لفعل الحيوان سهولة يجدها الحيوان
تفضلا منه تعالى وجعل على ذلك الثواب والعقاب
شرعا وايجاده الخ هذا فى قوة التعليل لقوله سوا
وقوله لايجاده الخ اى مثله فى كون التاثير لله وحده
تعالى الخ تفريع على العلة اذ يكونه فعله بواسطة
اى بمعنى وهو السبب المؤثر لا مطلق الواسطة التى
اقتضتها الحكمة او علاج هو الفعل بشدة وهذا
لازم لنفى الوسايط لان ما كان بالوسايط شانه
العلاج انما امره الخ هذا دليل لقوله تعالى ان
يكونه فعله بواسطة او علاج المفرع على العلة
بلا كاف ولا نون على حذف اى التفسيرية وفيه ان هذا
تناقض لانه رتب كينونة الشئ على قول كن وكن بالكاف
والنون اى وهم فلا يعقل هذا النفى واجيب بانه اتى
بهذا التفسير اشارة الى انه ليس المراد لفظ كن بل هذا
كناية عن تعلق القدرة اى انما امرنا وحالنا بالنسبة لاى
شئ اذا اردنا وجوده ان تتعلق قدرتنا بوجوده
فيوجد بسرعة فصح النفى واعاد النفى فى قوله ولا نون
دفعا لما يتوهم ان المراد نفى المجموع فقط وفى هذا التفسير
رد على البراهمة والكرامية القايلين بتوقف وجود
الكاينات على الكاف والنون جل من قايل اصل
التركيب جل قايلا اى جل الله من جهة كونه قائلا

اى عظم

اى عظم من حيث كونه قايلا فجر التمييز بمن والتنوين فيه للتعظيم
ولقد خلقنا الخ دليل لما تضمنه قوله لا يد لجميع ذلك
الخ من ان الاسباب العادية لا تاثير لها فى المسببات
عموما وان المؤثر فى جميع ذلك هو الله فقد جرا الشارح فى
الاستدلال بالايتين على اللف والنشر المشوش اى
ما مسنا فى خلقها من تعب اى فهذا يدل على ان المؤثر فيها
البارى وحده اذ لو كان للاسباب العادية او غيرها
توسط فى خلقها لحصل التعب لان شان ما كان بالواسطة
والعلاج التعب وعلى ارادته الخ المشهور فى الكتب
ان افعاله تعالى ليست لغرض يبعثه على ذلك الفعل لان
الغرض يعود عليه او على خلقه فالغرض هو الباعث وحصوله
فى الخارج يتوقف على الفعل فهو سابق تعقلا متاخر
فى الوجود اذا علمت هذا فقول المص يعنى لغرض يبعثه
على ايجاد الفعل ينافى ما قبله لان صدر عبارته يقتضى
ان الغرض باعث على الارادة واخرها يقتضى ان الغرض
باعث للفعل والمشهور الاخير وجب قدم العالم لان
الغرض الباعث على الفعل وجوده فى الخارج متاخر عن
الفعل وان تقدم عليه فى التعقل وقد فرضنا ان ذلك
الغرض قديم فيلزم ان الفعل السابق عليه قديم
ولزم الفعل بالايجاب لان متعلق الاختيار لا يكون الا
حادثا وقد قلتم ان العالم قديم فيكون المولى فاعلا بالايجاب
وهذا مذهب الفلاسفة اى من لزوم الفعل بالايجاب
وانت خبير بان ما اتى به الشارح دليلا فى المقام على استحالة

كون ارادته لغرض هو وان كان صحيحا من جهة المعنى لكنه
غير مناسب لما وجه به ذلك فى المتن من قوله لاستلزام
ذلك كله التغير والحدوث   واذا كان اى الغرض حادثا
وقوله يتصف به المولى سبحانه بعد الايجاد للفعل
اتصافه بالحوادث اى وهى الاعراض   لتجدد الكمالات
اى وهى الاغراض الراجعة له فقد اظهر فى مقام الاضمار
وذلك كله اى ما ذكر من الامور الثلاثة وهى نقصه وحاجته
واتصافه بالحوادث وقوله يقضى الى حدوثه اى لما تقدم
من استحالة عرو القابل عن ما يقبله من الصفات فاذا
كانت الصفات حادثة واستحال عرو القابل عنها لزم
حدوثه لمثلها لاستحالة تقدمه عليها   من الاول
لوجوده راجع لقوله يقضى لحدوثه وقوله الغنى راجع
لقوله لزم نقصه   ولا يفتقر هو الى شئ اى كالغرض واما
قوله الذى يفتقر اليه كل شئ فلازم للغنى المطلق   فلانه
لا يجب له فيه ان هذا الاينافى جواز مراعاتها وحينئذ فلا يصح
ان يكون هذا دليل لاستحالة الغرض الراجع لخلقه وجمع
بين الصلاح والاصلح وان كان الاقتصار على الاول يكفى
اذ هو اعم ونفى الاعم يستلزم نفى الاخص مراعاة لما جرا
عليه الخصوم فى ذلك فبعضهم يدعى وجوب مراعاة
الاصلح   على برهان استحالة الامرين اى الغرض الراجع
اليه والغرض الراجع الى خلقه وقوله باتم اى بكلام اتم من
الكلام الذى ذكر فى هذا المبحث   ومن شرح ذلك اى
الكلام الاتم الاتى فى العقيدة هذا راجع للجميع المشار اليه

قوله

ان يكون بجارحة وليس المشار له المبتدا كما هو المتبادر
من كلامه فالاولى ان يقول قوله ان يكون بجارحة راجع اى
لجميع ما ذكر من السمع وما بعده   وقد قدمنا اى فى
قوله سابقا ومن هنا يعلم وجوب تنزهه عن ان يكون جرما
او قائما به فهذا يقتضى استحالة ان تكون هذه المذكورات
من السمع وما عطف عليه بجارحة وانت خبير بان ما اتى
به دليلا على استحالة ما ذكر وان كان صحيحا فى نفسه
لكنه غير مطابق لما جرا عليه فى المتن من الدليل بقوله لا
ستلزام ذلك كله التغير والحدوث   على استحالة الجرمية
اى الشاملة للجارحة   بغير اذن اى بسمع قديم وكذا
يقال فيما بعده   بغير الالة اى بغير جنس الالة كالانف
واللسان   بغير الالة المعتادة يريد انه تعالى يستحيل عليه
ان يكون ادراكه للمشمومات والمذوقات والملموسات بالة
لان ذلك من شان المحدثات ونفى هذه الالة المعتادة عن
الله لا تقتضى ثبوت الة اخرى غير معتادة لان المراد نفى
سمات الاجسام كلها وهى المعتادة ولا يبقى بعد تنزهه
عنها الا ما يليق به من الكمال   او مقابلة او اتصال لم
يتعرض الله لدليل استحالتهما فى المقام اعنى استلزامهما له
التغير والحدوث . حرف اى جنس حرف فالمراد نفى الجنس
المتحقق فى متعدد بدليل التعليل   لانه اى البارى
او الحال والشان   والاصوات لا حاجة لذلك اللهم الا ان
تجعل الواو بمعنى او   لكان ذلك الكلام حادثا اى لكن التالى
باطل لحذف الاستثنائية وحذف دليلها لفهمه مما سبق

وسببه اوكالعلم بالمنظور من شانه فالعلم بالحدوث يضاد النظر
فى الدليل الموصل له وقوله كالعلم به مثال لمضاد النظر الخاص به
وهذا بالنسبة للدليل القايل العالم متغير الخ وقوله والجهل
به اى والجهل بالمنظور فى شانه اعنى اعتقاد العدم فهو يضاد
النظر فى الشبهة الموصلة له لانها دليل يجب اعتقاد الناظر
فيها واعتقاد نتيجتها علم يجب اعتقاده وان كان فى الواقع
جهلا وقول الش وكالجهل به هذا بالنسبة للشبهة القايلة
العالم معلول لعلة قديمة الخ وانما كان ماذكر من العلم بالحدوث
واعتقاد العدم منافيا للمنظور لان النظر لاجل تحصيله ينتفى
انعدامه حين النظر والا كان النظر طلبا لتحصيل الحاصل وتحصيل
الحاصل محال وطلبه عبث والحاصل ان النظر فى الدليل الصحيح
يضاد العلم وان كان العلم يضاده وينافيه فلا يجامعه
بل انما يحصل عقبه والنظر فى الدليل يجب الاعتقاد بان
كان شبهة فى الواقع يضاد الجهل المركب فى الواقع وان كان
علما يجب اعتقاد الناظر فى تلك الشبهة قوله كل ما يوجب احضار
الخ هذا ضابط للاضداد الخاصة لا تعريف لها لانه للحقايق
وكل تناقيها لانها للافراد واعترض قوله كلما يوجب الخ بانه
يقتضى ان كل واحد من هذه الاضداد موثر فى احضار المنظور
فيه بالبال مع ان اهل السنة يقولون لا موثر فى شئ من الاشيا
غير الله وحم فلا يصح التعبير بيوجب واجيب بان المراد
بالايجاب الاستلزام اى كل امر يستلزم احضار المنظور فيه
بالبال والمراد بالمنظور فيه المنظور لاجله وبسببه
كما علمت قوله كالعلم به مثال لقوله كلما يوجب الخ فعلم بحدوث

العالم

العالم يوجب اخطار الحدوث الذى وقع النظر بسببه بالبال
واعترض بان الشخص العالم بالحدوث حال اكله او تكلمه شئ عنده
علم بالحدوث اى صفة وجودية قايمة به ومع ذلك لم يخطر
بباله الحدوث وح فقول الش يوجب اى يستلزم اخطار
المنظور فيه بالبال اى عدم انفكاك خطوره بالبال لا يسلم
بل هو منفك واجيب بان فى الكلام حذف مضاف اى ما
يستلزم جواز احضار الخ وقوله الاتى فى العامة ما لا يخطر
اى ما لا يجوز ان يخطر معه المنظور فيه بالبال والمراد به
بالبال القلب بمعنى النفس قوله اعنى المركب اى واما البسيط
فلا ينافى النظر بل يجامعه واعترض بان الجهل متى اطلق به
انصرف فى عرف المتكلمين للمركب الذى هو ادراك الشئ على
خلاف ما هو عدم تصور الشئ اصلا مجاز فالمناسب
اسقاط هذه العناية لان اللفظ اذا اطلق انما يحمل على
الحقيقة ولا يحمل على المجاز الا لقرينة ولا قرينة هنا وقد
يجاب بانه اتى بتلك العناية بنا على القول بان لفظ الجهل
مشترك بين البسيط والمركب قوله لكان تحصيل الحاصل
ظاهره لكان النظر تحصيل الحاصل وهو لا يصح اذ تحصيل
الحاصل غير النظر وقد يجاب بان فى الكلام حذف مضاف
والتقدير لكان ذا تحصيل للحاصل اى انه لو نظر معهما لكان
النظر فيه طلب لتحصيل الحاصل اى لكان الشخص طالبا له
لتحصيل الحاصل بهذا النظر وتحصيل الحاصل محال وطلبه
عبث لا يليق بما قيل وح فقد ثبت ان العلم بالشئ مضاد
للنظر المحصل لذلك العلم اى مناف له لا يمكن اجتماعه معه

ايضا وهم فاطلاقه على البسيط الذي هو

من قدم جميع الصفات التي من جملتها الكلام ضرورة الخ
هذا دليل للملازمة وهو اخص من المدعى لان الصوت ذكر
في الدعوى دون الدليل وظهور الدليل في الحروف لا تقتضي
ان يكون كذلك في الاصوات لان الاصوات اعم من الحروف
ونفي الاخص لا يقتضي نفي الاعم وقوله ضرورة استحالة الخ
قيل عليه انظر ما المراد بالاستحالة هنا فان اريد بها
الاستحالة عادة فمسلم لكن ما المانع من ان تخرق في جانبه
لحادث فكيف بالقديم واذا اريد بها الاستحالة عقلا فلا
يسلم لعدم الدليل على ذلك انتهى قال بعضهم فقوله انه
اراد الاستحالة العقلية وذلك لان الحروف اعراض متماثلة
فلو اجتمع حرفان في محل واحد لزم اجتماع المثلين والحال
ان المحل المقابل للشي اما ان يقوم به ذلك الشي او مثله
او ضده ولا يقوم به ذلك الشي ومثله معا وكل
ما سبق وجوده العدم هذا راجع لقوله او يتجدد لاحقها
وقوله قطري على وجوده العدم راجع لقوله حتى ينعدم
سابقا فهو لف ونشر مشوش الاول من النشر راجع للثاني
من اللف والثاني من النشر راجع للاول من اللف وهذا
اي قوله وكل ما سبق الخ اشارة الى قياس اقتراني تقريره
ان تقول كل حرف اما ان يسبقه عدم او يلحقه عدم وكل
ما كان كذلك فهو حادث فقوله بالحروف والاصوات
لا تكون الا حادثة نتيجة لهذا الدليل الذي بين به الملازمة
ولو بين الشيخ الملازمة بان الحروف والاصوات اعراض وهو
حادث لكان اظهر واخصر فلو تركب الخ هذا مرتبط بمحذوف

اى واذا

اي واذا ثبت ما ذكرناه من الدليل صح ما قلناه من الشرطية
القايلة لو تركب الكلام منها لكان حادثا المنسوب الى
الظاهر اي فهم من الظاهرية الذين يتمسكون بالظواهر مثل
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم
الى غير ذلك اصحاب غاية الضلالة اي اصحاب الضلال
والتوهان عن الحق الغالي لجمعهم بين النقيضين لان
مقتضى كونه حروفا واصواتا حادثة ان يكون غير قديم
وهذا مناقض لقدمه وازليته وتورط في بحبوحة
الجهالة التورط الوقوع في الشي بحيث يعسر الخلاص منه
وبحبوحة الشي وسطه اي واصحاب وقوع في وسط من
الجهل فقد شبه الجهالة بمكان متسع واثبت للمشبه شيا
من لوازم المشبه به على طريق الاستعارة بالكناية او
هذا كناية عن تمكنهم من الجهالة وفي العبارة حذف اي و
وهولا اصحاب كذا وكذا دون من سواهم بدليل ما بعده
وما تعرض لهم شبهة هي ما يظن دليلا وليس بدليل
وقوله مخيلة بكسر اليا اي ان تلك الشبهة مخيلة للدعوى
التي يدعونها اي موقعة لها في الخيال فالشبهة غير الدعوى
لا تهدم من اول الامر بالضروريات اي بل انما تهدم بالنص
بالنظريات لكونها شبهة قوية واما هولا فشبهتهم على
ضرورة المعقول اي لم يراعوا القضايا الضرورية التي
يحكم بها العقل بمجرد توجهه اليها كقولك الجمع بين
النقيضين محال ولا وقعوا على شي منها من اول
الامر اي ولو كانوا وقعوا عليها ما قالوا هذه المقالة القبيحة

ولا ما مائلها فى القبح ما يأتى   واعتقادهم مبتدا اى معتقدهم
وقوله ان البارى الخ هو الخبر وهذا من غرائب كونهم ظاهرية يتمسكون
بالظواهر وهذا استيناف كلام يتعلق بهم وبعقايدهم وهو
جواب عن ما يقال اذا كان هذا شأن هولاء الحشوية فما
معتقدهم فاجاب بقوله واعتقادهم الخ اى ان اردت بيان
معتقدهم فمعتقدهم الخ   عند ما يتنى ما مصدرية ولا يصح
ان تكون ظرفية زمانية ولا مكانية لان ثلث ليس له زمن ولا
مكان يبقى فيه   وهم على صنفين الخ هذا تعرض لها المحشوية
على سبيل التفصيل   ثم اتفقوا اى الصنف الثانى بدليل
ما بعده   والعجمى اراد بها اللغة المعروفة لا ما عدا العرب
والحاصل ان الحروف تارة يأتى بها على لغة العرب وتارة يأتى
بها على لغة العجم وتارة يأتى بها على لغة البربر وهكذا
وضروب الالسنة اى وانواع اللغات المعروفة   والذين
قالوا الخ وهم الفرقة الاولى والحاصل ان الجميع اتفقوا على انه تكلم
بهذه الحروف على ساير اللغات لكن اختلفوا هل هى غير معتمدة
على مخارج او معتمدة على مخارج   فكيف تدخل الخ يعنى انه
اذا كان كلامه مركبا من حروف كان حادثا لا قديما وكيف يكون
قديما والمشيئة لا تتعلق بالقديم   لولا ان الله الخ اى
لولا سلب الله عقلهم ما نطقوا بهذه الدعوى ففى العبارة
حذف جواب لولا واضافة عقل للتمييز من اضافة السبب
للمسبب اى لولا سلب العقل الذى يحصل به التمييز لمن
شيا منهم ما قالوا هذه المقالة   وهو عندهم الخ باب
لقبيحة اخرى   ولكنه صمت اى سكت   واكنه اى ستره

واخفاه

واخفاه والسكوت لم ينعدم عنده الكلام حتى يكون حادثا
بل هو كامن فهو ممن يقول بكمون الاعراض وقد تقدم ابطاله
وقد وجد اى ما سمع فى محل القارى اى فى محل هو القارى
فالصفة ثبت لها حلان   ولم ينتقل ايضا عن ذاته اى كما
ان ما سمع من القارى لم ينتقل عن ذات الله   وهذا قول النصارى
اى وهذا القول كقول النصارى حيث قالوا ان اقنوم العلم قام
ببدن عيسى والحال انه قايم بذات الله الاله   بتدرع عيسى
اى اتصاف عيسى ماخوذ من تدرع اى لبس الدرع فاطلاق
التدرع على الاتصاف مجاز   ولكن النصارى الخ هذا زيادة
فى التشنيع عليهم لدلالته على انهم ارذل واقبح من النصارى
فى حق كل قارى لا مفهوم لذلك بل وكذا كل مصحف وكاغد
وكون الشىء الواحد الخ هذا هو المناسب للمقام دون
ما قبله لان تلك البشاعة ليس فيها ذكر العدم بل المذكور فيها
القيام بمحلين   عن دايرة العقل اراد بدايرة العقل الاحكام
التى يدور اى يجول فيها العقل   وكيف يوسم اى يوصف
وهذا تكرير لما قبله   من زبر الحديد اى او من الحجارة بان يؤتى
بالحديد ويذوب ويوضع فى القالب المنقوش فيه الاية او
يجعل الحديد حروفا متفرقة وترتب على ترتيب الاية او ينقش الحجر
فان الحروف المكتوبة الدالة الخ اى وهى حروف الجلالة
عين كلام الله اى القايم بذاته وقوله وكانت اى الحروف زبرا
اى قطعا حادثة   وان كتبت الخ عطف على اطلقت اى
وقالوا ان كتبت الخ   قال ابو حامد المراد به الاسفرايينى
والغزالى   ويلزمهم ان يحرق الخ اى يلزمهم ان يحرق الكاغد

او غيره الذى ثبت فيه اسم النار لان الاسم غير المسمى ويلزمهم
ايضا ان الكاغض الذى فيه اسم النار اذا حرق ان تكون النار
محروقة وان كان الكاغض الذى كتب فيه اسم الما اذا بل ان يكون
الما مبلولا لان الاسم غير المسمى عندهم وهذا مما لا يتخيله ذوا
عقل وليس هذا كقول بعض اهل السنة الاسم عين المسمى فلا
يبنى به ظاهر الكلام من ان الاسم الذى هو الحروف والاصوات
نفس المسمى والا كان الصوت الدال على زيد الذى هو مجموع
الزاى واليا والدال نفس ذات زيد فيكون العرض نفس
الجوهر والقول بمثل هذا خروج عن دايرة العقل وانما يعنى
من قال الاسم عين المسمى ان مفهوم الاسم الذى يدل عليه هو
عين المسمى سوا كان مفهوم الاسم الذات فقط او الذات والصفة
كانت الصفة صفة ذات او فعل فالله والعالم والخالق مفهومه
عين الاله باعتبار دلالتها على الذات وان كان فى بعضها باعتبار
صفة او فعل خلافا لمن قال ان مفهوم الله عين الاله ومفهوم
الخالق والرازق غيره باعتبار ما دل عليه من صفة الفعل و
مفهوم العالم والقادر لا عين المسمى ولا غيره باعتبار ما دل عليه
من صفة الذات والقوم مبتلون هذا من جملة كلام
ابو حامد وقوله بعظم الغباوة اى بالغباوة العظيمة فهو
من اضافة الصفة للموصوف فى طريق النظر بان فى بمعنى
البا والاضافة بيانية اى انهم لا يدركون الامور النظرية
فهم اجهل الناس بها ويحتمل ان المراد بطريق النظر الادلة
الموصلة لها فالاضافة حقيقية وجمود اى اقتصار
على المحسات اى انهم لا يدركون الا ما كان محسوسا ولا يدركون

غيره

غيره من النظريات فلا يدركون الاله المتصف بالصفات
الازلية النظر فى المخلوقات نحو العالم متغير وكل متغير
حادث بدعة وضلالة اى انه حرام عندهم وريب
فى الدين اى وذو ريب فى الدين اى انه يودى لذلك
وتشكيك لخ اى وذو تشكيك وهذا اعم مما قبله فهو عطف
مرادف وما يجحد باياتنا الا الكافرون اى وهو كذلك
لا يفهمون حقيقة اى لا يفهمون معنا حقيقيا ولا مجازيا
ولا ممكن ولا مستحيل الاولى حذف لا فيهما لان الفرق انما
يكون بين متعدد فهى زايدة فى المتعاطفين لتاكيد النفى
او ان المعطوف مقدر فى كل اى لا يفرقون بين واجب وغيره
ولا ممكن وغيره ولا مستحيل وغيره حتى جهلهم ذلك
على انكار وجوب النظر فى المخلوقات لانهم لما لم يدركوا الا
المحسات والمخلوقات حسيات قالوا لا معنى لوجوب النظر
فيها وقالوا الخ من مدخول الاغيا كقوله بعد وتسموا
الخ فالتسمية من قبلهم بالنظر فى العقليات اى كقولك
صفات الله قديمة اذ لو كانت حادثة لكان حادثا لكن
التالى باطل وما يجحد باياتنا الا الكافرون هذا من
كلام ابن دهان اى وما يجحد بالايات الدالة على وجودنا
الا الكافرون اى وهو لا يجحد الايات الدالة على وجوده
تعالى فهو كافر على قلب الحقايق اى بان يوجد
المستحيل ويعدم الواجب وان يوجد المستحيلات
اى كالشريك والزوجة والولد وهذا اخص مما قبله
لان قلب الحقايق اعم لانه ينفرد فى اعدام الواجب

المحال في عقول الخلق اى انما يمتنع المحال في العقول اى لا يحكم
بامتناعه الا بحسب العقل واما بحسب نفس الامر فيوجد
اذا اراد الله ذلك   وقدرة الله الخ كالتعليل لما قبله
وانما منع من ذلك اى من وقوعه وقوله انه لم يرده اى
لم يرد وقوعه وقوله ولو اراده اى ولو اراد وقوعه لكان
فلا محال عندهم اى بالنسبة لقدرته تعالى بل الاشيا
كلها بالنسبة اليها ممكنة   انما هو اى المحال والثاني لو
اراده اى المحال اى لو اراد وقوعه لوقع   واعتقاداتهم
الخ فيه اشارة الى ان هذا الاعتقاد غير مختص بهولا الفرقة
وفي جلامد جمع جلمد وجلمود وهو الصخر وهو تشبيه
بليغ اى وفي طلبة الجلاميد اى المماثلة للجلامد   المتفقهين
اى من تكلف الفقه وليس بفقيه وليس المراد بهذا المتفقه
ابن حزم الظاهري لانه وان كانت هذه المقالة صدرت
منه الا انه لم يكن في عصر الغزالي بل كان معاصر الامام
الحرمين شيخ الغزالي فلعل المراد بهذا المتفقه تلميذ ابن
حزم عبد الحميد المحدث لانه كان معاصر الغزالي
بتقريب الخ ظاهره انه لم يصرح بمذهبهم بل بتقريب منه وسياتي
بيانه   وفي قوله لو اردنا الخ اعاد الجار دفعا لما يتوهم
ان الثاني من تتمة الاول   فقال ما منع الخ لو حذف فقال
ما ضره للاستغنا عنه بما تقدم الا ان يكون اعاده للبعد
الا انه لم يرده اى ولو اراده لكان فالله قادر على
المستحيلات التي من جملتها الولد والزوج ولا يخفى ان هذا
عين مذهب الحشوية لا قريبا منه وحينئذ فلا معنى لقوله ولا

بتقريب

بتقريب من مذهبهم   وهلا تنبه هذا الغبي لقوله اى
لمعنى قوله انا كنا فاعلين وقوله انه اى ومعناه انه
لو كان فعلا اى مفعولا من مفعولاتنا لنا له هذه التسمية
اى بحيث يقال له زوج لاتخذناه من لدنا لكن ليس من مفعولاتنا
وليس مما يمكن ان نفعله فلا يمكن ان نريد اتخاذه اى لو اردنا
ان نتخذ لهوا لاتخذناه لو كان ذلك اللهو مفعولا من مفعولاتنا
وفي العكارة الاولى رفع فعل على اسم كان وجملة نناله
خبرها   ولقوله اصطفى اى وهلا تنبه لمعنى قوله لا
اصطفى مما يخلق كان معناه لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاتخذ
واحدا من عبيده المخلوقين وسماه ابنا بمعنى الرافة والرحمة
لا بمعنى التولد اذ لم تقل لو اردت ان اتخذ ولدا لولدت
وانما قال لاخترت واحدا من عبيدي المخلوقين لي وسميته
ولدا ولا بد ان هذا يشير الى بطلان التولد   اى
لو اراد ذلك اى اتخاذ ولد وقوله لكان ذلك اى الولد
الذي يريد اتخاذه وقوله خلقا اى من جملة مخلوقاته
بمعنى الرافة في العبارة حذف اى من البنوة بمعنى الرافة
لا بمعنى التولد كما فهم هذا البعض من المتفقهة والحاصل
ان التعبير بالاصطفا دون الولادة يدل على ان باب
الولادة الحقيقية ممنوع قال الخ لا يوجد في الخارج الا متصفا
بالعبودية لا بالولادة   وعليه اى على ما ذكر في الايتين
تنبيها اى او قال ذلك تنبيها على ان من في السموات
لا يكون الا عبدا ولا يحتمل ان يكون زوجا او ابنا واولى
انه لا يكون الها بمعنى شي اخر وهو ان المستفاد من الاية

نفى وجود الولد او الزوج فى الخارج واما نفى كون الله صالحا
للاتحاد فلا دلالة للاية على نفيه لا يجتمعان اى لما
تستدعيه المحبوبية من المذلة والخضوع دون النبوة و
كذلك الزوجية والربية وزعموا اى الحشوية فهو عطف
على قوله ولهذا يقولون على ذلك اى على قلب الحقايق
والمراد بالاقتدار القدرة فانه امتنعوا من ذلك اى من
القول بانه قادر على اختراع المثله وان حكموا باقتداره
على ذلك اى على اختراع المثله وذلك جهل منهم مما
يتعلق به الاقتدار والعجز يريد ان الاقتدار لما كان لا يتعلق
الا بالممكن ولا يتعلق لا بواجبه ولا بمستحيل لزم ان العجز
ايضا لا يكون الا عن الممكن فهو تعذر ما يمكن تحاولته فكما
لا يصح ان يقال الله تعالى يقدر على الواجب والمستحيل
كذا لا يصح ان يقال انه تعالى عاجز عنهما وانما العجز
هو ان يتعذر عليه شى مما يتعلق به قدرته تعالى
ويلزمهم على هذا اى على القدرة على قلب الحقايق ان يكون
قادرا على اختراع الجزاى لانه لا فرق بين مستحيل ومستحيل
اذ لا فرق فى الكفر اى فى الحكم بالكفر وبين من يحكم
بوقوع ذلك اى بوقوع ما يقدح فى الوهيته
فتركب مذهب الحشوية الخ فى التعبير بالتركيب
تسمح لان مذهبهم انما نشا من هذه الجهالات كما يدل
له ما ياتى لان هذه الجهالات اجزا المذهبهم كما هو ظاهر
جهلهم باللسان اى باللغة العربية وقوله والفرق
بين حقيقته ومجازه عطف على اللسان عطف تفسير

ان اريد

ان اريد بالمجاز ما قابل الحقيقة الشامل للكناية او عطف
خاص على عام ولهذا اى لاجل جهلهم بالفرق بين
مجاز اللسان وحقيقته حكموا بظاهر ما ورد ومصروف
ما ورد الكتاب والسنة فلهذا بينهما بقوله من الاستوا على
العرش والنزول الى السما والاستوا راجع لما ورد فى الكتاب
والنزول الى السما راجع لما ورد فى السنة فى الثلث الاخير
من الليل اى من ليلة الجمعة على ما مر كلام الله بالحروف
بدل من القران واعلم ان القران يطلق عليه كلام الله
حقيقة والمراد بالحقيقة فى المقام ما قابل المجاز لا الحقيقة
بمعنى كنه الشى وانه دال على المعنى القايم بذاته تعالى هذا
مذهب اهل السنة والحشوية جروا على ان كلام الله
حقيقة بمعنى كنه الشى وما ورد من ندا الله الخ
عطف على ما ورد اى حكموا بظاهر ما ورد فى القران من
الاستوا على العرش وحكموا بظاهر ما ورد فى السنة من ندا
الله فهو راجع لما ورد فى السنة ايضا فلو قال وندا
الله تعالى الخ لصح لكنه اعاد الموصول وصلته للفصل
بقوله والقران الخ جودهم على ما سبق اليهم فيه ان
الثانية ناشية ومرتبة على الاولى لان الاولى جهلهم
باللسان وبالفرق بين الحقيقة والمجاز وينشا عن ذلك
جمودهم وحلوسهم واعتقادهم لما سبق اليهم من ظاهر
اللفظ وح فلا يظهر جعل هذه جهالة مستقلة
مغالطتهم الخ المعقول يعنى ان العقل اذا خلى
ونفسه يحكم بعدم استوا الاله على العرش وهو لا جاعة

سبب عدم فرقهم بين الحقيقة والمجاز فقد يسلبون العقل
ويغلطونه ولا يخفى ان هذه الجهالة مترتبة على الجهالة
الاولى كالثانية فتامل ولاشك ان الجهل باللسان
الخ راجع للجهالة الاولى والثانية وقوله والبعد عن ممارسة
الخ راجع للجهالات الثلاثة وعدم اتقانه بالنصب
عطفا على الجهل فن البلاغة والبيان يحتمل ان المراد
بفن البلاغة علم المعاني وعلم البيان فيكون عطف البيان
على فن البلاغة من عطف الخاص على العام ويحتمل ان المراد
بفن البلاغة علم المعاني فيكون العطف مغايرا
والبعد بالنصب عطفا على الجهل او على ما قبله وهو
عدم اتقان على الخلاف في المعاطيف اذا تعددت و
كان العطف بحرف غير مرتب وقوله عن ممارسة العلوم
العقلية اى عن مخالطتها على مقتضى الشريعة اى
ممارسة اتية على ما نبهت عليه النصوص الشرعية
فاضافة مقتضى لما بعده بيانية واتى بهذا اشارة
الى ان الانسان يتعين عليه ان يحذو حذو الشريعة
المطهرة فيما ينتحله من العلوم العقلية ولا يعدل
عنها طرفة عين بل لا يزال يهتدي بنور العقل في
محجة الشرعية وبنور الشريعة في محجة العقل حتى تكون
عقائده صحيحة لانه لو رام منهج الشريعة بلا عقل
كان من الجهلة المقلدين ولو سلك منهج العقل من
غير نور الشريعة كان من الضالين المضلين الغاوين
المتفلسفين مع عدم ذلك اى الجهل باللسان وعدم
اتقان

اتقان البلاغة والبيان والاولى اسقاط لفظ عدم
لان التجاسر مع عدم ذلك على الخوض فيما يحتاج لعلوم
ليس اصلا للضلالة والكفر واصل الضلالة والكفر انما
هو التجاسر مع وجود الجهل وعدم اتقان فن البلاغة
والبيان فيما يحتاج لعلوم اى وهو علم التوحيد
وقوله وفكره اى في تلك العلوم وقوله متقدمه اى على
الاشتغال بعلم التوحيد من غير اخذ الخ اشار بذلك
الى ان الضرر جاء من ما مر من عدم الاخذ عن اهل العلم
ترك فلو وجد ما مر واخذ العلم عن شيخ عارف فلا ضرر
وقوله اصلا اى اصوله وهذا مستفاد من قوله ولاشك
ان قوله وحسن ادب الخ انما عبر بذلك لما قيل ان انتفاع
الطالب من شيخه بقدر ادبه معه وتعظيمه له من
تهود اى من معتقد اليهود وقوله وتنصر اى معتقد
النصارى وقوله واعتزل اى معتقد اهل الاعتزال
فهم مع اليهود اى فهم مشاركون لليهود في هذا
الاعتقاد وقرنه بالفا لانه على تقدير الشرط اى ثم
اذا اردت معرفة ذلك فهم الخ ومع النصارى اى و
هم مشاركون للنصارى في اعتقاد حلول الكلام
فيه نظر لان النصارى انما يقولون بحلول علم الله
في جسم عيسى مع عدم انتقاله عن الله ولجيبه بان
مراده بالكلام الصفة القائمة بالذات العلية في الاجسام
مع عدم مفارقتها للذات وان لا انتقال اى
الكلام وقوله مع ذلك اى مع حلوله في الاجسام

وهو نص مذهب الخ اى وهو منصوص هو مذهب اليهود
غير ان المعتزلة الخ دفع به ما يتوهم من المشاركة من جميع
الوجود حكموا بذلك اى بقيام الحروف والاصوات بذاته
تعالى وجهلهم الضروريات ظاهر ان استحالة قيام
الحوادث بذاته ضرورى لا يحتاج لنظر وهو ممنوع قطعا
واتفق الجميع اى الحشوية والمعتزلة واليهود
فى عدم تعقل ما قاله اهل الحق ان قيل هذا يقتضى نظاهر
وان اهل الحق تعقلوا هذا الكلام المنسوب للبارى العارى
عن الحروف والاصوات مع ان حقيقة الكلام غير مدركة قلنا
ليس المراد بالتعقل هنا الادراك بل الحكم بالصحة عقلا
ولا شك ان اهل السنة تعقلوا هذا الكلام الذى ليس بحرف
ولا صوت اى حكموا بصحته ووجوبه للبارى عقلا وان لم
يدركوا كنهه ككثير من الصفات بخلاف طوائف المبتدعة
فانهم لم يحكموا بصحته ولم يثبتوه للبارى لزعمهم انحصار
الكلام فى الحروف والاصوات من اثبات كلام الحسبان
لما قاله اهل الحق ولا بد من تاويل الاشارة بالثبوت
قايم بنفسه المتكلم اى وهو الله تعالى فنزل لكتغير عنه
اى يدل عليه اى على الكلام الذى ليس بحرف ولا صوت
القايم بذاته تعالى بالكلام اللفظى وهو القرآن والتوراة
والانجيل الخ ودلالة الكلام اللفظى على النفسى مباشرة
واما دلالة الكتابة عليه فبواسطة دلالتها على
الكلام اللفظى واما الرمز والاشارة فدلالته على
الكلام النفسى بواسطتين لانها تدل على النقوش

وهى

وهى يدل على الكلام اللفظى الدال على النفسى ان قلت
جعل الكلام اللفظى دالا على النفسى مشكل وذلك
لان النفسى قديم ومدلول الكلام اللفظى منه ما هو
قديم كمدلول الله لا اله الا هو الحى القيوم ومنه ما هو
حادث كمدلول ان فرعون وهامان وقارون و
جنودهما كانوا خاطيين قلت المراد بكون الكلام له
اللفظى دالا على النفسى انه دال على بعض معناه له
فالنفسى يدل على معانى لا نهاية لها واللفظى يدل
على بعض تلك المعانى القديمة والحادثة كذا قال بعض
المحققين والحق ان الكلام اللفظى يدل على نفس الكلام
النفسى القايم بذاته تعالى لكن تلك الدلالة ليست واحدة
من الدلالات الثلاث المطابقية والتضمنية والا
لتزامية لانها اقسام للدلالة اللفظية الوضعية
وانما هى دلالة التزامية عرفية كدلالة اللفظية اكو
قول القايل قام زيد على انه يحدث بذلك فى ضميره
وليس خاليا عن التحدث خلو الجمادات وهذه الدلالة
هى المرادة من قول بعضهم ان تلك الدلالة عقلية
فاراد بقوله عقلية انها غير وضعية ومحصله ان
الكلام اللفظى يدل على الكلام النفسى دلالة عقلية
التزامية لكن كلامنا النفسى حادث ككلامنا اللفظى
واما كلام الله النفسى فقديم وكلامه اللفظى الدال
عليه حادث وبهذا التقرير تعلم انه لا حاجة لقول
بعض المحققين فى قول المتكلمين ان الكلام اللفظى

المنزل على سيدنا محمد يدل على الكلام النفسي القايم بذاته
تعالى من انه على حذف مضاف اى يدل على بعض مدلولات
الكلام النفسي وذلك لان تقدير هذا المضاف انما يحتاج
اليه اذا اريد بدلالة الكلام اللفظي الدلالة اللفظية
الوضعية واما ان اريد الدلالة العرفية الالتزامية
المعبر عنها بالعقلية فلا يحتاج اليه والحاصل ان القران
بمعنى اللفظ المنزل له دلالتان دلالة عقلية ودلالة
لفظية وضعية فدلالته على الكلام النفسي دلالة عقلية
والمدلول في هذه الدلالة قديم ودلالته على معانيه
اللغوية افرادية كانت او تركيبية دلالة لفظية وضعية
والمدلول في هذه الدلالة بعضه قديم كمدلول لفظ الله
وبعضه حادث كمدلول لفظ فرعون فان اريد بالدلالة
في قول المتكلمين الكلام اللفظي يدل على النفسي الدلالة
العقلية لم يحتج لتقدير المضاف وهذا المسلك هو الذى
سلكه المص والسعد وان اريد الدلالة اللفظية الوضعية
احتيج لتقدير المضاف وهذا المسلك سلكه العراقى
ومن تبعه على اثباته اى الكلام النفسي الذى ليس بحرف
ولا صوت وقوله شاهدا اى في الشاهد ويقاس
عليه الغايب بان الامر والناهى اى الامر من
الخلق والناهى من الخلق وقوله بان الخ متعلق باحتج
لمدخول البا هو المحتج به وقوله نجد اى من ذكر من
الامر والناهى فاندفع ما يقال ان نجد خبر عن اسم
ان وهو جار على طريقتين وهذا الخبر غير مطابق

له فكان

له فكان الواجب ان يقال نجد الضمير التثنية وحاصل
الجواب ان مرفوع نجد ضمير يعود على من ذكر من الامرين
والضميران في قوله حالة امره ونهيه كل منهما يرد
الى ما يليق به على سبيل التوزيع وقوله من نفسه اى
فيها طلبا جازما وهو الطلب النفسي الذى ليس بحرف
ولا صوت ويدل عليه اى بحيث يقال فهمني المسالة
وعلمني المسالة فتلك عبارات مختلفة دالة على ما في
النفس من الطلب ثم ان مقتضى كون العبارات دالة
على ما في النفس ان يكون تلك العبارات غير ما في النفس
لان ما في النفس لا يختلف لانه عبارة عن الطلب النفسي
الجازم وهذه العبارات مختلفة فتكون العبارات غيره
وقد اشار الشـ لدليل ما اقتضاه الكلام من المغايرة له
بين النفسي والعبارة بقوله وما يرض الخ فالواو
تعليلية وقوله وما يرض الخ اشارة الى قياس من
الشكل الثاني صورته هكذا العبارات مختلفة ولا
شى من النفسي بمختلف ينتج العبارات ليست ما في
النفس وايضا العبارات دالة وما في النفس مدلول
والدال غير المدلول ولو التفت الشـ لهذا كان اوضح
ولان العبارات هذا دليل ثان للمغايرة بين
ما في النفس والعبارات وتقديره ان يقال العبارات
دلالتها بالوضع والتوقيف ولا شى مما في النفس كذلك
ينتج لا شى من العبارات مما في النفس وقوله ولان
العبارات اى ولان دلالة العبارات وقوله بالجعل

اى الوضع فقوله والمواضعة مفاعلة وهى على غيره
بابها والمراد بها الوضع وح فهو تفسير لما قبله
والتوقيف اى لان السامع لا يدرك معنى اللفظ الا
بموقف يقول له هذا اللفظ موضوع لكذا وذلك
المعنى موضوع له كذا فالمراد بالتوقيف الاعلام و
الاطلاع ثم ان توقف الدلالة على التوقيف والتعليم
ليس من حيث ذاتها بل من حيث فهم المعنى بخلاف
توقفها على الوضع فانه من حيث ذاتها حقيقة ش
عقلية اى وما فى النفس دلالته على معناه عقلى
لان الوضع والتوقيف فدلالة لفظ زيد على معناه
بالوضع واما ما فى النفس فيدل بالعقل وح فهما
متغايران وهذا يفيد ما قلناه اولا من ان الكلام
النفسى يدل على معانى وهذا ظاهر فى الصفة القديمة
واما اذا صدر من احدنا لفظ اضرب فيدل على ما
فى النفس وهو طلب الضرب وطلب الضرب الذى هو
نفسى لامر لولاه هنا قاله انما يظهر فى القديم لا
فى الحادث منا الى ارادة امتثال اى لا الى كلام
نفسى ويردون الخبر اى ويردون ما يجده
المخبر فى نفسه قبل الاخبار يرجع للعلم بالصيغة
اى بمدلولها والحاصل ان الكلام اما انشائى
او خبرى فما يجده الطالب فى نفسه تكلمه بصيغة
الامر والنهى يرجع الى ارادة الامتثال وما يجده
المخبر قبل تكلمه بالخبر يرجع للعلم بالصفة وقوله

فنقل

فنقل الصفة الاضافة للبيان اى يرجع للعلم بالصفة
من حيث مدلولها ومادتها وحقيقتها الاتفاق اى
بيننا وبين المعتزلة وقوله وانما النزاع اى بيننا وبينهم
وقوله من تمييزه اى من تمييز اصل المعنى الموجود فى النفس
عن الارادة والعلم على مغايرته اى على مغايرة اصل
المعنى الموجود فى النفس للارادة بالنسبة للطلب الشامل
للامر والنهى وقوله بوجود الامر بدونها اى بدون
الارادة وهذا هو المحتج به وهذه حجة اولى وثانى
حجة ثانية وهى قوله قالوا ومن الدليل على المغايرة الخ
وبينوه اى بينوا وجود الامر بدون الارادة الذى
هو محتج به ولم يرد وقوع ذلك منهم اى ولم يرد له
المولى سبحانه وقوع الايمان من الكفار ولا وقوع الطاعة
من العصاة ولما كانت هذه دعوة لا يسلمها الخصوم
اذ هم يقولون اراد ذلك منهم اثبتها الش بالعقل و
النقل مقدما للعقل فقال اذ لو اراد ذلك لوقع اى
لكنه لم يقع فلم يرده فحذف الاستثنائية وقوله والا
لزم النقص بيان للملازمة اى والنقص عليه محال
بالاتفاق وقوله بنفوذ اى بسبب نفوذ مشيئة
العبد دون مشيئته لانه يصير مقهورا والقهر
نقص اذ لو اراد ذلك اى كما يقول الخصم
وقد اتفق الخ هذا دليل نقلى بعد ان ذكر الدليل
العقلى فهو عطف على قوله والا لزم النقص
على ان ما شاء الله كان اى فلو شاء الله ايمان الكافر

اوطاعة العاصي لو وقع فقد تحقق الامر بدون الارادة
وفي قوله قبل ظهور البدع اشارة الى ما ان عليه
الخصوم مخالف لما عليه السلف وانهم في ارباب البدع
ان الامر يتعلق الخ هذا اشارة لقياس من الشكل
الثاني تقريره ان نقول الامر يتعلق بفعل الغير والارادة
لا تتعلق بفعل الغير ينتج الامر غير الارادة لا بمعنى
الشهوة عطف على محذوف اي الارادة بمعنى القصد
لا بمعنى الخ ولكون الارادة بمعنى القصد لا تتعلق
الا بفعل المريد لم تتعلق بالمعجوز عنه بخلاف الامر
فانه يتعلق بالمعجوز عنه وقوله لا بمعنى الشهوة والمحبة
اي واما الارادة بهذا المعنى المحال في حق الله فتتعلق
بفعل الغير فتمكن من تقاضيه اي بان كان موسرا
ووجد رب الدين او وكيله فلو تضمن الامر الخ الاولى
ان يقول فلو كان الامر نفس الارادة كما هو مدعى
الخصم مع ان الله قد امره بذلك اي بقضا الدين
حيث امكنه ونهاه عن المطل نظرا لقوله عليه الصلاة
والسلام مطل الغني ظلم فكان يحنث اي ويجب
عليه الكفارة اي لوجود المعلق عليه وقوله ولم
يحنث جملة حالية قالوا الخ هذا من جملة الوجوه
التي بنى بها الاصحاب على وجود الامر بدون الارادة
فكان المناسب ان يقول الرابع قالوا الخ والمالح
بصيغته قالوا المقتضية للتبري كما في هذا الوجه
من الخدش الاتي اذا اعتذر اي السيد في اعتذاره

قوله

قوله فارادة السيد تمهيد عذره اي تقريره واظهاره
فانه يامره لعل المناسب امره بحضرته لانه جواب اذا اي
امر السيد العبد بحضرة السلطان ويريد مخالفته اي
فقد تحقق الامر بدون الارادة وقوله فاذا امر لا حاجة
لهذا فالاولى اسقاطه لاستغنا عنه وهذا لا حاجة
فيه اي لان اظهار عذره يكفي فيه مجرد قوله يا عبدي
افعل كذا ولا يتوقف على وجود امر نفساني والكلام
فيه فلم يوجد الامر كما لم توجد الارادة وكلامنا في وجود
الامر النفساني بدون الارادة ولا يتوقف على انه
امر حقيقة اي امر امرا نفسانيا ومثله لازم للاشعرية
فاذا امر الله العبد في القرآن ولم يرد فعله لعلمه بعدم
وقوعه فقد وجد الامر اللفظي دون النفسي فكيف
يقولون ان الامر اللفظي يستلزم الاقتضا النفسي الحاصل
انه كما لا يلزم من قول السيد افعل كذا وجود الارادة للامتثا
كذلك يقال للاشعرية انه لا يلزم من الامر اللفظي الاقتضا
النفسي اي ان هذا الامر اي الوارد في الكتب السماوية
فامر ابي جهل بالايمان مثلا في الكتب السماوية امر لفظي
لا نفسي فقد انفرد اللفظي عن النفسي كما انفرد عن الارادة
لان المولى لما علم بعدم وقوعه لم يرده ولم يقتضه وانما امره
طلبه طلبا لفظيا لغرض قالوا ومن الدليل على المغا
اصل المعنى الموجود في النفس للارادة وضمير قالوا للا
صحاب وهذا دليل ثاني استدل به على المغايرة وليس من
جملة الوجوه التي بنوا بها وجود الامر بدون الارادة

غدر كراريسها
٦٨

حاشية الدسوقي على الكبرى
في التوحيد بخط المؤلف

فى وقت واحد بل لا يحصل العلم بالنتيجة الا بعد النظر قوله قالوا
لخ جواب عما يقال كيف يكون النظر مضادا للعلم مع ان العالم
بالشى ينظر فيه مع كونه عالما به مثلا هذا يجب البعد عنه
لانه تمام وكل تمام يجب البعد عنه ولانه زان وكل زان
يجب البعد عنه ولانه سارق وكل سارق يجب البعد عنه
فنحن نعلم من الدليل الاول انه يجب البعد عنه فنقتضاه
مع النظر فى الدليل الثانى والثالث لما فيه من طلب تحصيل
الحاصل مع انه صحيح واذا كان العالم بالشى ينظر فيه مع
كونه عالما به فاين التضاد وحاصل الجواب ما اشار
له بقوله قالوا الخ فقول الش ونظر العالم اى ولو بحسب
الاعتقاد ليشمل الجاهل وقوله فى دليل اخر اى كنظر العالم
بوجوب البعد عن هذا فى الدليل الثانى والثالث ونظر
العالم فى دليل اخر انما هو لاختبار دلالته اى دلالة الدليل
الاخر اى هل يستلزم تلك النتيجة العالم بها او لا لكن
اعترض هذا الجواب بان مقتضاه ان المطلوب من الدليل
الثانى انما هو الاختبار والمطلوب من الدليل لا بد ان يكون
مثبوتا فى المقدمتين التى تركب منهما الدليل وبالضرورة
ان الاختبار الذى هو فعل الفاعل لا يكون مثبوتا فيهما
فالاولى فى الجواب ان يقال ان الناظر حين ينظر فى
الدليل الثانى تغيب العلم الحاصل عن الدليل الاول عن
ذهنه لاشتغال النفس بغيره وهو الدليل الثانى
والمراد بغيبته عنه ذهوله وهذا لا يوجب اعتقاد
نقيضه حتى يلزم ان الناظر فى دليل الوحدانية بعد

مرفتها

مرفتها يكون غير موحد حين النظر ولاجل هذا الاعتراض
ساق الش الجواب الذى ذكره على وجه التبرى كذا اعترض
بعض ارباب الحواشى واجاب بما سمعت لكن قد يقال
عليه ان من المعلوم ان المطلوب للجاهل الاستدلال
على حدوث العالم فحيث كان المطلوب لا بد وان يكون
مثبوتا فى مقدمتى الدليل يلزم ان يكون الاستدلال
الذى هو اقامة الدليل مثبوتا فيهما وهو باطل فتامل
لا للاستدلال به اى لاجل تحصيل العلم ولو قال
لاختبار دلالته لتحصيل العلم به لكان اوضح وافاد
الش بقوله لا للاستدلال به ان الحصر اضافى فلا ينافى
انه يوتى بالنظر للعالم لغرض اخر غير اختبار دلالته
عايد ذلك الغرض على الناظر كزيادة الاطمئنان به
بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له
استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او
بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان تختلف فى قبول
اليقين فربما يحصل اليقين لبعض من دليل ولبعض اخر
من دليل اخر وربما يحصل من الاجتماع وكالشك فيه
عطف على قوله كالعلم ~~وقد تقدم فى قوله~~ للسببية اى و
كالشك فى المنظور بسببه ومن اجله وهو حدوث
العالم وقوله والظن اى للمنظور بسببه كحدوث العالم
وقوله والوهم اى للمنظور بسببه كالحدوث المذكور
وتوضيح كون هذه مضادة للنظر ان الناظر اذا
نظر فى دليل حدوث العالم اى حرك نفسه فى تحصيل

المنتج بداولى على المغايرة المذكورة وساق هذا الدليل منه
باسلوب التبرى لما فيه من الخدش الذى سيذكره لتناقض
اى والتكلم بالمتناقض بحيث لايليق بعاقل ولوكان
كلام الخ الاولى ان يقول ولوكان الامر نفس الارادة لاحتمال
تغايرهما مع تلازمهما فى الوجود الخارجى لانه يمكن ان
يحمل قوله اريد منك على ان احب ذلك اى لاعلى انى اقصد
وهذا اسند لقوله وهذا ضعيف ولايخفى ما فيه فان
عبارته تفيد انه يصح حمل الارادة هنا على القصد
وهو لايصح لما مر من ان الارادة بمعنى القصد لاتتعلق
الابفعل المريد والارادة هنا متعلقة بفعل الغير نظرا
لقوله اريد منك فهى بمعنى المحبة والشهوة فقط وهذا
متعين فيها لا انها يمكن ان تحمل عليه فكان الاولى ان
يقول لانه يتعين ان يحمل قوله الخ واما رد الخبر الخ
لما قدم بطلان رد ما يوجد فى النفس من الطلب
الى الارادة شرع هنا يتكلم على بطلان رد ما يوجد
فى النفس من الخبر الى العلم بنظم الصيغة وحاصل
ذلك ان قول الله فى كتابه اى امر الله مثلا خبر لفظى
واما القايم بذاته تعالى فليس خبرا حقيقيا بل هو
يرجع للعلم بهذه الصيغة كذا قال المعتزلة وهذا
باطل لما قاله الشارح وحاصل ما قاله الشارح ان العلم بنظم
الصيغة يختلف باختلاف الصيغ والخبر النفسى لايختلف
ينتج العلم بنظم الصيغة غير الخبر وهذا قياس من الشكل
الثانى حذف الشارح نتيجته الى العلم بنظم الصيغة

اى وانه

اى وانه ليس هناك كلام نفسانى بل الموجود العلم
بتلك العبارة الموجودة فى الخارج لان نظم الصيغة
يختلف الخ اى لان العلم بنظم الصيغة يختلف باختلاف
الصيغ فالعلم بقولك جاء زيد غير العلم بقولك ذهب
عمرو مثلا فقول الشارح لان نظم الصيغة الخ فيه حذف وما
جرا عليه الشارح مبنى على ان العلم يتعدد بتعدد المعلوم كما
يأتى وانما احتجنا لتقدير العلم لاننا لو لم نقدره كانت نتيجة
القياس نظم الصيغة ليس خبرا نفسيا وينعكس لقولنا الخبر
النفسى غير نظم الصيغة وهذا غير المطلوب لان الخبر ليس
هو نظم الصيغة عندهم بل العلم بنظمها فاذا قدرنا المضاف
لعلم انتج المطلوب وهو ان العلم بنظم الصيغة غير الخبر
النفسى وانت خبير بان هذا الدليل انما يتم اذا سلم الخبر
النفسى والخصوم انما يقولون بوجود شى فى النفس ولا
يسمونه خبرا ولان الصيغة الخ الواحدة الخ هذا قياس
اخر حذفت نتيجته كالذى قبله وحاصله ان القايل افعل
قد يستعملها فى الايجاب والاباحة كقولك قم للصلاة و
للاكل فمدلول الصيغة يختلف بالانشائية والخبرية
والصيغة واحدة فيكون العلم بها واحدا فنقول فى نظم
هذا القياس من الشكل الثانى العلم بنظم الصيغة لايختلف
وما فى النفس يختلف اما الصغرى فلان المعلوم اذا اتحد
كان العلم المتعلق به واحدا من غير خلاف واما الكبرى
فلان ما فى النفس خبر وطلب وهما مختلفان ضرورة
ينتج العلم بنظم الصيغة ليس هو ما فى النفس وينعكس

الى ان ما فى النفس ليس هو العلم بنظم الصيغة وهو المطلوب
واذا ثبت الخ هذا شروع فى وجه تسميته ما اثبته
اهل السنة من القول النفسى كلاما وبيان ماخذ ذلك
تسميته مبتدا خبره ماخوذ وهو غير مطابق بحسب
الظاهر فلابد من التاويل بحذف فى لخره اى امر ماخوذ
من موارد اللغة الاضافة بيانية وقد قال تعالى الخ
استدل بهذا على تسمية ما فى النفس كلاما وفيه ان
المطلوب تسمية ما فى النفس كلاما والاية انما تدل على تسميته
قولا قلنا هما بمعنى واحد لايقال بل القول اعم لصدقه
بالنفسانى واللسانى والكلام مخصوص بالثانى وح
فلا يصح الاستدلال بالاية لان ملزوم الاعم غير ملزوم
الاخص لانا نقول هذا فيمن يجعل الكلام هو اللفظ
واللفظ مخصوص باللسانى واما المتكلمون فالكلام له
عندهم كما عند الاصوليين يصدق بالامرين على خلاف
سيذكر فيه وانه حقيقة فى اى معنى يكون فان قلت حيث
كان القول والكلام بمعنى كان فى قوله الخ واذا ثبت ان
لنا قولا تهافت لانا اذا فرضنا كلاما فكيف يستدل على
انه كلام قلت لا تهافت لانه المفروض ثبوته المعنى القايم
بالنفس عليه واستدل بالادلة العقلية السابقة غير انه
هل يسمى ذلك المعنى كلاما ام لا ولما كانت هذه التسمية
راجعة للغة استدل بموارد اللغة وهى كافية فى هذا
المعنى اه يوسى لم يكذبهم هذا غير مرتبط بما قبله
فالمناسب ان نقول وذلك انه لم يكذبهم الخ الى ما

تجنه

تجنه بضم التاء وكسر الجيم اى تستره ضمايرهم وحاصل كلامه
ان الوارد على السنتهم انك رسول الله والوارد على قلوبهم
هو ليس رسول الله والتكذيب منوط بالثانى دون الاول
يعنى والكذب لايكون الا فى الكلام الخبرى لكن كون الكذب
متعلقا بالخبر النفسى بعيد بل المتبادر تعلقه بالخبر من
اللفظى من حيث عدم مطابقته لما فى القلب كما ذكره البيانيون
ثم بعد ذلك فالمدعى تسمية القول النفسى كلاما والاية لاتدل
على ذلك وانما تدل على تسميته خبرا وهو اخص من الكلام لصدقه
بالخبر والانشا وانما جعل اللسان اراد به القول اللفظى
الناشئ عن اللسان من اطلاق المحل على الحال واطلق على
ما فى الفواد وهو القول النفسانى كلاما وهو محل الشاهد
وهل اطلاقه اى اطلاق الكلام بمعنى اللفظ اى وهل
اطلاق لفظ كلام بطريق الحقيقة الاضافة للبيان
وعلى هذا فهو مشترك بين اللفظى والنفسى اوهو
حقيقة فى العرلى المناسب بما تقدم ان يقول فى اللفظى
بدل القولى مجاز فى النفسى اى فيكون من اطلاق اسم
الدال على المدلول او بالعكس اى فيكون من اطلاق
اسم المدلول على الدال والذى استقر عليه الخ ظاهره
انه كان يقول اولا غير ذلك وهو كذلك اذ كان يقول
اولا انه حقيقة فى النفسى ومجاز فى اللفظى من اطلاق اسم
المدلول على الدال ويستدل لذلك ببيت الاخطل ثم رجع
للقول بانه حقيقة فيهما لاطلاقه على كل منهما والاصل
فى الاطلاق الحقيقة انه حقيقة فى اللفظى اى ومجاز

فى النفس من اطلاق اسم الدال على المدلول وهو القول الثانى
بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم اى بدليل سرعة
حصوله الى الذهن عند الاطلاق والتبادر المذكور من علامات
الحقيقة وقد بينا ان اللفظ قد يشتهر فى معناه المجازى
حتى يتبادر ولا يمتنع لما كان ما استدل به المتقدم
يقدح فيما ذهب اليه الاشعرى اولا من انه حقيقة فى
النفس ومجاز فى اللفظ وحاصل القدح كيف ذلك
مع ان المتبادر للذهن عند الاطلاق اللفظ والمتبادر
امارة الحقيقة اجاب الشارح عنه بقوله ولا يمتنع ان يكون
حقيقة لغوية فى النفس وحقيقة عرفية فى اللفظ فتبادره
للذهن لكونه حقيقة عرفية وهذا لا ينافى انه مجاز لغوى
كما قال الاشعرى اولا وهذا غير القول بالاشتراك
السابق لان ذلك على انه حقيقة لغوية فيهما معا لا
فاشتراكه اصلى وهذا عارض واذا عرفت الحق فى
كلام الله اى من انه صفة قديمة خالية من الحروف والاصوات
على كلام الله الذى هو صفة قديمة قائمة بذاته
لا يحمل على الحلول اى لا يحمل على ظاهره من الحلول فى الثلاثة
لانه باطل اذ لا يصح القول بانه حال فى احدها فضلا عن
الحلول فى جميعها بل لما كانت هذه الاشيا اى المحفوظ
فى القلوب والمقروء بالالسن والمكتوب فى المصاحف
وقوله دالة على كلام الله اى مباشرة فى الاول وبواسطة
فى الثانى وبواسطتين فى الثالث الخ وحاصل كلامه
اى ما يجرى على القلب من المحفوظ دال على الصفة القديمة

القائمة

القائمة بذاته تعالى من غير واسطة وما يجرى على اللسان
من الالفاظ المقروءة دال على الصفة بواسطة دلالته على
ما يجرى على القلب من المحفوظ والمكتوب فى المصاحف دال
على الصفة بواسطتين وهما دلالته على الالفاظ المقروءة
ودلالة المقروءة على الالفاظ المحفوظة الدالة على الصفة
المذكورة ولما كانت هذه الاشيا بهذه المثابة اطلق عليها
كلام الله وصريحه ان كلام الله يطلق على كل ما فى النفس
وما يجرى على اللسان والحروف وانت خبير بان هذا خلاف
المشهور من اطلاقه على ما فى النفس وما فى اللسان فقط من
دون الحروف ثم ما ذكره من ان ذلك الاطلاق من اطلاق
اسم المدلول على الدال لا يناسب ما استقر عليه راى الاشعرى
من ان الكلام حقيقة فى النفس واللفظ وانما يناسب ما رجع
عنه من انه حقيقة فى النفس ومجاز فى اللفظ واطلق انه
موجود فيها اى ووقع الاطلاق على ان الصفة القديمة
موجودة فيها اى فى هذه الاشيا المذكورة وهى الالفاظ
اللسانية والنقوش وما يجرى على القلب من الالفاظ المتخيلة
ومعنى وجود الصفة فيها ان فهمها والعلم بها موجود فيها
لما علمت ان الصفة القديمة مدلولة لهذه الاشيا من غير
واسطة او بواسطة فقط او بواسطتين فقول الشارح فهما
وعلما تمييز محول عن الفاعل اى انه موجود علمها وفهمها
فيها اى انها موجودة فيها فهما وعلما لا حلولا كما تقدم من
لان الشى اى كالصفة القديمة مثلا وقوله وجودات
اربع الاولى اربعة لان المعدود مذكر وهذا التعليل لصحة

اطلاق ان الكلام موجود في الاذهان وفي اللسان وفي
البياض غير ان يستلزم ذلك حدوثا واعلم ان الوجود منه
الاصلي هو الوجود العيني والذهني تابع له واللساني تابع
للذهني والثاني تابع للساني مثلا زيد الغايب عنك
اذا استحضرته في ذهنك وذكرته بلسانك وكتبته في
كتابك كان موجودا في ذهنك باستحضارك له وعلمك
به وموجودا في عبارتك وفي كتابك وموجودا في مكانه
الغايب فيه فالاول الوجود في الاذهان والثاني الوجود
في اللسان والعبارة والثالث الوجود في الكتابة والبنان
والرابع وهو وجوده بذاته في المكان الغايب فيه هو
الوجود في الاعيان فزيد لا شك انه لم يوجد في لسانك
ولا في قلبك ولا في كتابك وانما وجد بذاته في المكان الغا
فيه لكن لما كان يدرك من الالفاظ المتخيلة الجارية على
القلب بلا واسطة ومن الالفاظ الجارية على اللسان
بواسطة ومن النقوش المكتوبة بواسطتين قيل انه
موجود في الذهن في العبارة وفي الكتابة وكذا كلام الله
تعالى وجوده العيني وجوده من ذاته تعالى بحيث لا
يفارقها كعلمه وقدرته وساير صفاته الذاتية ووجوده
في الذهن دلالة الالفاظ المتخيلة في الذهن عليه ووجوده
في العبارة دلالة الالفاظ اللسانية عليه بواسطة
ووجوده في الكتابة دلالتها عليه بواسطتين ثم انه
باعتبار وجود الصفة في الالفاظ ودلالتها عليها يقال
للالفاظ تلاوة وقراة وللصفة القديمة متلوة ومقروة

في البنان

في البنان فيقال للنقوش كتابة وللصفة القديمة مكتوبة
والكتابة نقش الحروف واما المكتوب فهو الصفة القديمة
ثم ان هذا الاطلاق فيه تسمح اذ لا معنى لكون الصفة القديمة
مكتوبة او متلوة الا باعتبار انه مكتوب ومتلو دالها
وجود في الاعيان اي بحيث يرى بالبصر ووجود في
الاذهان اي بحيث انه يدرك من الالفاظ المتخيلة الجارية
على القلب من غير واسطة ووجود في اللسان اي بحيث
يدرك الشي من الالفاظ الخارجية بالبنان وهو الكتابة
البنان الاصابع وليست هي الكتابة فيقدر مضاف اي بتحرك
البنان والحاصل ان الوجود بالبنان معناه الوجود
بالكتابة الناشية عنها وفي اليوسي ان الوجود في الاولين
حقيقتين وفي الاخيران مجازيان اه لكن الظاهر ان لا حقيقة
الا الاول خلافا لما في كلام الحكما من انتقاش الصورة
وبهذا تعرف اي يكون الصفة القديمة يدل عليها بالالفاظ
الذهنية وبالالفاظ اللسانية وبالكتابة لا بمعنى المصدر
والقراة والكتابة هما بالنصب عطفا على اسم انه وهو
الاول فهو مسند ثان للمغايرة والحاصل للشـ على هذا الكلام
المبني على التسمح نقل ما وقع في عباراتهم وحاصله ان التلاوة
والقراة هي اجرا الحروف على اللسان والتلفظ بها
وترددها والمتلو هو الحروف والكتابة وضع الحروف
في الصحيفة مثلا والمكتوب هو النقوش الموضوعة
وح فكل التلاوة والمتلو والقراة والمقرو والكتابة
والمكتوب حادث ومتناهي ولا قديم هنالك ولا غير

متناهي فكلامهم بحسب ظاهره غير مسلم لكنهم لما ارادوا بالقراة
والتلاوة الالفاظ وبالمقروا والمتلو الصفة القديمة وكذلك
ارادوا بالكتابة النقوش وبالمكتوب الصفة القديمة و
المقروا لافادة التغاير بين التلاوة والمتلو والقراة و
المقروا والكتابة والمكتوب فى الاحكام واللوازم بمعنى
ان احدها حادث والاخر قديم لا فى المفهوم لان هذا
بديهى وفى افادة التغاير بين ما ذكر تعريض بالحشوية
لانهم ذهبوا من تناهيهم فى المعاداة الى ان الكتابة
هى المكتوب والتلاوة هى المتلو والقراة هى المقروا
وبالجملة اى اقول قولا ملتبسا بالجملة اى الاجمالى اى اقول
قولا مجملا وهذا غير مختص بهذا المبحث بل يجرى فيه و
فى غيره وحاصله ان عندنا طرفان الاطلاق اللفظى و
الاطلاق المعنوى فالاطلاقات اللفظية تابعة للنقل
عن الشارع وعن السلف فى اطلاقات الالفاظ وهذا
هو المفاد بقوله فالاطلاقات اللفظية الخ فالضمير
فى اطلاقها عايد على الاطلاقات بمعنى المطلقات
ففى الكلام استخدام والاطلاقات المعنوية تابعة
للعقل فى شان حمل الالفاظ المطلقات على تلك
المعانى وهو المفاد بقوله ومعانيها تابعة الخ فالضمير
فى معانيها وفى عليها وفى فهمها عايد على الاطلاقات
بمعنى المطلقات ففيه استخدام ايضا الاطلاقات
اللفظية كقولك الصفة القديمة مكتوبة فى المصاحف
مقروئة بالالسنة وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى

وجاء ربك ويد الله فهذه تابعة للنقل عن الشارع وعن
السلف من حيث اطلاقها لا من حيث معانيها لانها من
حيث معانيها تابعة للعقل فالمتبادر من قولهم الصفة
القديمة مكتوبة فى المصاحف انها حالة فيها فلا يتبعون
فى هذا المدلول بل يرجع للعقل فيقال المعنى كونها مكتوبة
اى باعتبار دالها وكذا يقال فى معنى وجاء ربك والرحمن
على العرش استوى من حيث حمل عليها اى من حيث تلك
الاطلاقات على تلك المعانى فلا بد من فهمها على ما يصح
فلا تتبع الالفاظ فى جميع ما ترد عليه لان الالفاظ
متبوعة مطلقا اى سواء كان معناها موافقا للعقل
ام لا اى بل تارة وتارة فيتبع اللفظ فى جايز عليه
فى جاء زيد دون جاء ربك بل ينظر للعقل فى امثال هذا
فلو كان اللفظ متبعا دايما للزم كل ضلال لحمل جاء
ربك على ظاهره وكذا استوا على العرش ونحوه
يرفض اى يترك والكلام فى مبنى الغاية اى حتى يرفض
قواطع العقل اى مقطوعات العقل والالفاظ
وجوه الخ الالفاظ مبتدا اول ووجوه دلالتها مبتدا
ثان خبره كثيرة وهذا كالبيان لقوله فلا بد من فهمها
على وجه يصح لانه يقتضى ان الالفاظ لها دلالات
كثيرة بعضها يصح وبعضها لا يصح وهو كذلك
والالزم الخ اى والا نقل ان الالفاظ لا تتبع مطلقا
بل قلنا انها تتبع مطلقا لزم الخ دلالتها متكثرة
اى منها حقيقة ومنها مجاز ومنها كناية مصادمة

لقواطع العقل وتلوح واغا تنضبط اى دلالتها اى واغا
تفهم على الوجه الصواب بطول ممارستها اى لاجل ان تفهم
معانيها اللغوية لانه اذا عرف المعنى اللغوى وكان هنا
اتفاق للقوانين العقلية ينظر ان صح حمل اللفظ على
المعنى الاول تعين والاصرف اللفظ لمعنى نقيض العقل
صحة حمل عليه بحث مع المبتدعة عطف على تسبيب من
عطف السبب على المسبب لاجله اى لاجل ما ذكر من
انتشار البحث مع المبتدعة فى مسالة الكلام التى هى من جملة
مسايله حتى قيل الخ ظاهره انه قيل فى تسمية هذا
الفن بعلم الكلام غير تلك وهو كذلك فقد ذكروا اوجها
اخر منها انه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات
والزام الخصوم ومنها ترجمة المتكلمين كتبهم بقولهم الكلام
فى كذا ومنها انما يتحقق بالتكلم والبحث وارادة الكلام
من الجانبين بخلاف غيره من العلوم فانه قد يتحقق بالتامل
ومطالعة الكتب وقد استبان اى بان بيانا قويا
بدليل التعبير بالسين والتا فرأينا الاعراض الخ يصح
ان تكون رأى علمية والمفعول الثانى محذوف اى فرأينا
الاعراض عن كثير من المباحث اولى للمحافظة الخ ويحتمل
ان رأى بمعنى قصد اى فقصدنا الاعراض الخ ولا يصح
ان تكون بصرية كما هو ظاهر المذكورة فيها اى
فى مسالة الكلام من التطويل يقتضى انه لا فايدة
فيه بالكلية فقوله بعد بل كبير جدوى الخ يعارضها
قبله لانه يقتضى ثبوت اصل الجدوى بخلاف ما قبله

الان

الا ان يراد بالتطويل الاطناب وهو يجامع كبر الفايدة
وصغرها فصح الاضراب بل لا جدوى اى لا فايدة
لداى للكثير من المباحث المعرض عنها ولهذا اى ولاجل
كون الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فى مسالة الكلا[م]
اولى من التطويل بذكرها قال الخ محجوب عن العقل
اى وهم فكثرة الكلام فى ذلك عبث وكان الاولى للش[ارح]
ان يعكس الكلام فيقول لان العقل محجوب عن كنه ذاته
وكنه صفاته لان المحجوب انما هو العقل الا ان يقال المراد
بحجب كنه الذات وكنه الصفات عن العقل خفاؤهما
عنه وليس المراد بالحجب المنع وعلى تقدير الخ التوصل
الى الشى ادراكه وقوله من معرفة الذات الاولى ان يقول من
معرفة ذلك اى كنه الذات وكنه الصفات وهذا بيان
للشى فيقتضى ان معرفة الذات تدرك مع ان الادراك
متعلق بالذات لا بمعرفتها والاولى حذف المعرفة فنقول
وعلى تقدير الوصول الى شى من ذلك الا ان يراد بالتوصل
الى الشى الاتصاف به او يراد بالمعرفة المعروف وتجعل
الاضافة بيانية فهو ذوقى اى فالمعرفة او التوصل
بمعنى الاتصاف والمراد بكونه ذوقيا انه امر قلبى لا يمكن
التعبير عنه بعبارة كما يتضح للاوليا فيدركون الذات
العلية ولا يمكن التعبير عن هذا المدرك او عن الادراك
بعبارة اشارة الى مذهب الحشوية اى الى رد
مذهبهم وابطاله او المراد اشارة الى مذهبهم على وجه
الرد والابطال وكان على الش[ارح] ان يزيد لفظ ايضا لان

ما قبله من قوله او يكون كلامه حرفا او صوتا اشارة لمذهب
الحشوية   وصفوا كلامه تعالى بالسكوت فيه تسمح
لان الموصوف بالسكوت في الحقيقة انما هو من كان يتكلم
ثم انقطع كلامه الا ان يجعل في الكلام حذف والاصل
بالسكوت عنه لم يزل سبحانه متكلما اى في الازل يعني انه
لم يزل متصفا بصفة الكلام فيما مضى ولا يزال متصفا
بصفة الكلام فيما لا يزال اى في المستقبل   اذ لو جاز
ان يسكت عن كلامه اى بان تنتفي عنه صفة الكلام لجاز
ان يتصف كلامه بالعدم وهذه شرطية الدليل وحذف
بيانها ايجازا وهو انه لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام
وحذف الاستثنائية ايض وهي لكن التالي باطل وذكر سندها
بقوله وذلك يوجب حدوثه   واما ادعاه الخ هذا
جواب عما اورده الحشوية على شرطية الدليل وحاصله
لا نسلم الملازمة لان الكلام حين السكوت كامن ومستتر
لا انه منعدم   هوس هو ضرب من الجنون
اذ لا معنى للسكوت اى عند العقلا ليخرج الحشوية
الا انعدام الكلام لا كونه واستتاره   لما عرفت
ان كل ما ثبت قدمه الخ هذا سند لقوله واذا انتفى البقا
انتفى القدم لكن بضميمة ما بعده من قوله وينعكس الخ
فيكون الجملة حالية وما يرد من انها حالية ذات المضارع
المثبت مشروطة بان لا تقترن بالواو وهذه غير حالية
منها مندفع بتقدير مبتدا بعد الواو ومسند اليه الفعل
اى وهو ينعكس الخ   بعكس النقيض الموافق اى وهو

تبديل

بتبديل كل واحد من الطرفين بنقيض الاخر   واذا انتفى
القدم ايض اى كما انتفى البقا هذا ظاهر وانت خبير بان
المناسب تاخير لفظة ايض عن قوله لزم ضده الذي هو
الحدوث ايض اى كما لزم الحدوث على مقابله وهو كون
السكوت قبل الكلام   مستلزم عدم الكلام الثاني
اى انعدامه   بواسطة الخ هذا اشارة للكبرى قياس
وحذف صغراه لظهورها وتقريره ان تقول ما لحقه العدم
لزم ان يسبقه العدم وكل ما سبقه العدم فهو حادث
ينتج كل ما لحقه العدم فهو حادث   حادثا بغير وسط
اى من غير حاجة الى دليل لان ذلك حقيقة الحدوث بخلاف
السابق فانه يحتاج الى وسط وهو ان لحوق العدم يلزم
منه سبق العدم وهو الحدوث   كفر لا محالة اى كفر
على الراجح لان الكرامية يقولون بحدوث الصفات
ومع ذلك في كفرهم خلاف هذا ان رجعنا اسم الاشارة
في قوله ودعوى الاتصاف بذلك للصفات الحادثة اى
ودعوى الاتصاف بالصفات الحادثة كفر على الراجح و
يحتمل رجوعه للحدوث الذي اوجب قيام الحوادث
به تعالى اى ودعوى الاتصاف بالحدوث لمن تنزه الخ
وعلى هذه فقوله لا محالة معناه قطعا من غير خلاف
وذلك لان حدوث الاله يفضي لبعيد افضا بينا
مما يخالف ذلك من بيانية لما ورد ويحتمل ان تكون
بمعنى على متعلقة بمحذوف على انه حال اى وما ورد
في الحديث حال كونه اتيا على حال يخالف هذا الخ

فاول اى عند من باول لا عند من يفوض وعلى كل حال
فالاتفاق واقع على تنزيه البارى عن المستحيل
ومنه ما ورد فى الحديث المناسب اسقاط الواو كما فى بعض النسخ
واسقاط قوله فى الحديث ان الله يحب بدلها ما ورد فيه
انصتوا كما انصت لكم اى اسكتوا كما سكت لكم فهذا
يقتضى بدون الكلام وانه يوجد تارة وينعدم اخرى
وفى القاموس يقال نصت ينصت اى سكت كانصت
له اى سكت له واستمع لحديثه انتهى والاكثر استعماله
بالهمز قال تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
انجاوز فى ظلم ظالم اى ان فاتنى ظلم ظالم اى ان
تركت مواخذته على ظلمه قال ابن دهاق اى فى
تاويل الحديث المذكور وفى نسخة ابن دهقان له
ان الله يعلم ويرى يحتمل انهما بالبنا للمفعول
لمناسبة قوله ويسمع الذى هو للبنا للمفعول اى الله
يعلم ذاته ويرى اياته الدالة عليه واستفادة ان
الله يعلم ويرى من خارج لا من الحديث وقوله ومع ذلك
الخ هذا روح التاويل فمعنى كما انصت لكم اى كما لم
اسمعكم كلامى فى الدنيا وقوله الخبره متعلق بسمعا
وقوله باعمالكم متعلق بالخبر وقوله ان يصمت اى
سكت وتوضيحه ان كلام الله النفسى متنوع الى امر
ونهى وخبر دال على اعمالنا كفلان يفعل كذا فى وقت
كذا ونحن لا نسمع كلام الله النفسى فى الدنيا باعتبار
انه خبر دال على اعمالنا فقوله كما انصت لكم معناه كما
لم اخلق

لم اخلق فيكم فى الدنيا سمعا الخبرى الدال على اعمالكم فيه
فاطلق الانصات واراد به عدم الخلق لسماع كلامه
النفسى الحديث اطلب منكم الانصات كما وقع منى الانصات
اى عدم خلق لسماع كلامى فالانصات بحسبه تعالى
غير الانصات بحسبهم ويحتمل ان يعلم ويرا بالبنا للفاعل
اى يعلم المعلومات ويرا الموجودات وقوله ويسمع بالبنا
للمفعول اى ونسمع اوامره اللفظية واما النفسية فلا
لانه لم يخلق فيهم سماعها وهو المراد بانصاته تعالى
وتخصيص الكلام بالخبرى لا مفهوم له كان يكون
كان زايدة اى فان ذلك الصمت فيه يكون بانعدام الخ
انتهى اى كلام ابن دهاق ولما كان فيه نوع خفا
اتبعه الشارح بما يوضح المقصود منه فقال قلت يعنى
اى ابن دهاق وهو عدم ادراك ما عند الصامت
الخ يعنى انه لما كان الصامت مثلا لا يدرك ما عنده
من الخبر صار عدم الادراك لازما للصمت فاطلق
الصمت فى حق البارى واريد به عدم ادراك ما
عنده تعالى من الخبر كذا فى اليوسى وفيه ايضا انه
يمكن ان يكون معنى قوله انصتوا كما انصت لكم فنوا
اليوم لحسابى كما امهلتكم فى الدنيا وتركتكم تعملون
ما تفعلون فيجوز بالصمت اولا على الوقوف للحساب
وثانيا على الامهال كما تقول لا سكت عمن يريد انتهاك
حرمتى اى لا امهله وهذا تعرف الاشارة راجعة
لمضمون قوله سابقا لم يزل سبحانه متكلما ولا يزال الى

قوله وما ورد الخ او انها راجعة لمضمون قوله او
يطرا عليه سكون والاول اوفق بالمعنى والثاني
ظاهر الاسلوب وخلق له سمعا اراد به القوة
لا الادراك بدليل قوله يدرك به بقي ان ظاهره ان
سماع سيدنا موسى للكلام القديم متوقف على امرين
ازالة المانع وايجاد قوة ولا حاجة لذلك بل المراد
المدار على ازالة المانع لان القوة الموجودة في الشخص
ضعيفة لسبب ما قام بها من المانع فاذا ازيل ذلك
المانع حصل لها قوة فلا يحتاج لخلق قوة اخرى
وقواه اى وقوى الله ذلك السمع او وقوى موسى الخ
والضمير المستتر عايد على الله والبارز عايد على السمع
او على موسى ادراك به اى بسمعه كلامه القديم
فيه رد على من قال ان موسى سمع كلامه تعالى بجميع
بدنه وقضية كلام الش ان موسى ادرك بسمعه كلامه
تعالى القديم بلا لفظ لا من جهة خرقا للعادة وهو
مختار الغزالي وقيل انما ادركه بسمعه بواسطة لفظ
لا من جهة على خلاف العادة وعلى كل قد اختص بانه
كليم الله ثم منعه اى ثم منع موسى بعد ان ادرك
بسمعه كلامه ورده عطف تفسير على قوله منعه
وقوله ما كان قبل الخ اى من الحجب عن كلامه وهذا
اى ما ذكر من ازالة المانع الخ وروى ان موسى الخ
لم يات به على وجه انه يفيد حكما من الاحكام بل حكاية
لما وقع لموسى اذ ما اى كلام الخلق وقوله المنكرة

لا اصوات بجدثان بكسر الحا وسكون الدال اى بقرب
ما ذاق وهو متعلق بقوله صار عنده حتى لم يستطع
سماعه اى سماع كلام الخلق وهذا الاغيا راجع لقوله اقصاه
عنده اشد بعيبه بضم اوله وبضم ثالثه وتشديد
ثالثه مكسورا اى يزيله عنه شيا فشيا ان والشيء
اى يركن ولما انتفع اى وحتى وقع كالتغيير لما
قبله عدم ذوبان الذات اى مع وجود ما يقتضي
الذوبان وتلاشيها اى اضمحلالها وهو عطف
تفسير حتى يصير عدما محضا اى كما صار الجبل دكا
مع انه اعظم باضعاف من ذات الانسان من ذي الجلال
من ابتدائية اى اطلاعا ناشيا من ذي الجلال وقوله
على ما اطلعت عليه من الذات العظيمة لولا ان
ثبتها اى ذات موسى وجواب لولا محذوف اى لذابت
واما تاويل المعتزلة عبر بتاويل اشارة الى ان ما قالوه
ليس معنى للاية بل تاويل لها وصرف لها عن ظاهرها و
الحامل لهم على ذلك التاويل انهم ينفون كلامه تعالى
بنا منهم على ان الكلام لا يكون الا بحروف والاصوات
وذلك محال على الله تعالى فعارض مذهبهم مسالة موسى
فاولوها فتوجه المصنف الكلام معهم في ذلك التاويل
وابطاله عليهم فقال واما تاويل المعتزلة الخ
واصوات عطف لازم يسمع منها اى من تلك الحروف
والاصوات وقوله ما اراد الله اى حروفا واصواتا
اراد الله ان يوصلها اى ما وقوله اليه اى الى موسى

اى خلق الله فى الشجرة حروفا واصواتا يسمع موسى منها
ما اراد الله ايصاله اليه من تلك الحروف والاصوات
فبنا منهم اى فبنى منهم فبنا منقول مطلق   رد ذلك
اى رد انكارهم الكلام القديم القايم بذاته تعالى   وايضا
هذا وجه ثان لابطال التاويل المذكور   وتسمية معطوف
على قوله تعالى   انه خص الخ خبر عن قوله فالذى يدل الخ
وهو الذى نقل عن السلف الخ هذا تقوية لما قبله لان
هذه الدليلة غير صريحة ثم ان هذا غير متفق عليه فان
لاهل السنة ايضا انه سمع صوتا من جميع الجهات فيها
طريقان وحاصل ما فى المقام ان كلام الله القديم هل
يجوز ان يسمع او لا فى ذلك قولان لاهل السنة احدهما
الجواز وان موسى سمعه وهو مذهب الشيخ ابو الحسن وجمهور
الاشاعرة وذلك لانه عدم موالفة ادراك كلام عار
عن الحروف والاصوات لا يكون مانعا من ادراكه عقلا
وقد اخبر الله انه كلم موسى فلا نترك على ظاهره
والقول الثانى المنع واليه ذهب ابو اسحاق الاسفراينى
وابو منصور الماتريدى ومن تبعه قالوا وموسى سمع
صوتا من ساير الجهات على خلاف العادة دالا على كلام
الله تعالى لكن لما كان بخلاف واسطة الكتابة والملك
خص باسم الكليم ولا يقال هذا يرجح لمذهب الاعتزال
لانا نقول المعتزلة ينكرون ثبوت الكلام القديم ولا
يثبتون الا تلك الاصوات التى يزعمون ان موسى سمعها
من الشجرة واما هولاء فيعترفون بثبوت الكلام
القديم

القديم غاية الامر ان موسى لم يدركه لامتناعه وانما ادرك ما يدل
عليه كما لم ندركه نحن وادركنا ما يدل عليه لكن الدال مختلف
ولو كان الخ هذا الزام للمعتزلة وشيء به ما جرا عليه
المبحث من ابطال مذهبهم   ودلت عليه السنة الخ لا يرد
عليهم لانهم يؤولون   لكان كل ما سمع من الخ فيلزم ان
زيدا مصطفى اذا كلمه غيره من الاشخاص وسمع كلامه لان
الاصطفاء يحصل بمجرد سماع الكلام المخلوق فى اى شخص
كان وقد وجد الكلام المخلوق فيمن كلم زيدا   لان
الذوات الخ بيان للملازمة التى حكمت بها الشرطية
وصفاتها مخلوقة له تعالى فيه الشاهد اى ومن جملة
الصفات الكلام   فيما لا يعتاد من الكلام اى فى الشاهد
وهو الشجرة واما خلق الكلام فى زيد فهو معتاد
لوجود مثله فى ساير الانبيا فقد خلق الله كلاما فى جبريل
خاطبهم به وجبريل غير معتاد كلامه مع البشر هذا حاصله
ورد بان جبريل قد اعتيد الكلام معه بالنسبة للانبيا
فكلام جبريل للبشر وان كان غير معتاد بالنسبة الينا
لكنه معتاد بالنسبة للاولياء فكان الشيء اعتبر جانبيا
وايضا فاطلاق الى اخره هذا وجه ثالث لابطال
تاويل المعتزلة المذكور ثم استشعر سوالا يرد على هذا
الوجه فتوجه لتقريره ودفعه فقال فان قلت الخ
عينه اى يمنع من الحمل على المجاز فيتعين الحمل على الحقيقة
من عوذ هو صاحب ملك كان يكسوه من الخز اى
الحرير فقالت فيه امراته هند بنت النعمان ابن بشير تهجو

متقدمتى ذلك الدليل فانما يخطر بباله على طريق التصور الحدوث
ولا يصدق به الا بعد تمام النظر فيكون من لوازم النظر
عدم خطور الطرف الثانى المقابل للحدوث ولا خفاء
ان الظان والشاك والواهم كل منهم يخطر بباله الطرفا
فيكون خطور الطرف الاخر من لوازم الشاك والظن و
الوهم فيكون لازم النظر منافيا للازم كل من الشك و
الظن والوهم وتنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات
وهو النظر وكل من الشك والظن والوهم فقوله لان اى
الناظر وهذا بيان لوجه التضاد بين النظر وبين ما ذكر
وقوله اذا نظر فى طرف اى بسبب طرف كالحدوث وقوله
لم يخطر بباله اى ببال الناظر وقوله الطرف الاخر اى الذى
هو القدم اى وهذه الثلاثة من لوازمها خطور الطرفين
بالبال فهذه الثلاثة لوازمها منافية للازم النظر وتنافى
اللوازم يوجب تنافى الملزومات هذا تمام البيان فكان
عليه التعرض له بنفى شى اخر وهو ان جعل العلم والجهل و
والظن والشك والوهم مضادة للنظر خاصة فيه نظر اذ
كيف يكون كل منها مضادا للنظر خاصة مع ان العلم كما
يضاد النظر يضاد جميع ما ذكر معه من جهل وشك وظن
ووهم وكذلك يضاد الموت ونحوه من الافات العامة ومثل
ذلك يقال فى الظن فانه كما يضاد النظر يضاد جميع ما
ذكر معه وكذا ساير الاضداد الخاصة يرد فيها هذا و
اجيب بان الاضداد العامة كما تضاد النظر تضاد الارادة
والادراك فلا يكون قاصد الشى سببا او نايما او ناسيا له

اوذاهلا

اوذاهلا عنه بخلاف الاضداد الخاصة فانها لا تضاد الارادة
ولا الادراك فلما نافت الافات العامة عن النظر بالارادة والادراك
سميت عامة وسميت الاخرى خاصة ففى الكلام شبه القصر
الاضافى اى ان مضادتها خاصة بالنظر مقصورة عليه
لا تتجاوزه الى الارادة والادراك وهذا لا ينافى ان كل واحد
منها مضاد لما ذكر معه من اضداد وهو عدم الخطور
اى فى بال الناظر وقوله الموجب بالرفع صفة للعدم وقوله
الموجب للتنافى اى بين النظر وبين الطرف الثانى بالبال
مناف للازم الشك والظن والوهم وتنافى اللوازم
يوجب تنافى الملزومات وقوله او عادى اى وهو المعتمد
فيمكن ان يتخلف بحيث يخطر ببال الناظر الطرفان ولذا
قال الامام ان كون الناظر فى امر يخطر بباله نقيض
مطلوبه فليس يمتنع عقلا وان جرت العادة ان من
استغرق فكره فى احد امرين اضرب عن الاخر وقد ذكر
بعضهم ان الناظر يخطر بباله الطرفان معا حين النظر
لان الناظر فى امر ثبوتا او نفيا فى الاغلب يكون شاكا
الى ان يتم دليله وحينئذ فلا يكون شى من الشك والظن و
الوهم منافيا للنظر على ذلك القول والاضداد العامة
اى المنافية للنظر وللادراك سواء كان نظريا او كان
من الحواس وللارادة ما لا يخطر معها المنظور فيه
اى المنظور بسببه ومن اجله وما فى معناها اى كالذهول
والغفلة وبالجملة اى واقول قولا ملتبسا بالجملة اى
الاجمال اى خاليا عن التفصيل وجملة اضداده اى

كل من الشك والظن والوهم لما سبق من ان عدم خطوره

ر ادراك

لـه بكا الخز من عوف وانكره جلده اى وانكر الخز جلده اى كره
الخز جلده لخشونته وقوله وعجت اى صوتت والمطارف
فاعل عجت والمطارف ثياب من الخز وجزام قبيلة عوف
زوج المراة كان الملك يكسو تلك القبيلة الخز ايض فصاح
الخز من هولاء القوم وقوله ومنه بكا الخز الخ ظاهره ان التوكيد
مع المجاز ليس قاصرا على هذا البيت بل ورد منه كثير وسياتى
ما يعارضه بالمعنوى اى بالتوكيد المعنوى كالنفس و
العين نحو جا زيد نفسه دفعا لما يتوهم من ان الجاى رسوله
او كتابه اذ فيهما اى فى النسبة وقع النزاع من جهة
المجاز والحقيقة وانما النزاع ممن وقع فاهل السنة
يقولون وقع من الله والمعتزلة يقولون وقع من الشجرة
ان لو وقع بالمعنوى اى واما التوكيد اللفظى ومنه
التوكيد بالمصدر فيجامع المجاز والحاصل ان المجاز تارة
يكون فى النسبة وتارة يكون فى الطرف ويدفع المجاز فى
الاول بالتوكيد المعنوى لا اللفظى والاية وقع المجاز فيها
فى النسبة والتوكيد المعنوى غير موجود فيها بل انما وجد
فيها التوكيد اللفظى الذى يجامع المجاز فى النسبة فاسناد
كلم الله مجاز والحقيقة اسناده للشجرة ولا يدفع هذا المجاز
ما فيها من التوكيد ومنه بكا الخز الخ اى الشاهد فى قوله و
عجت عجيجا حيث اطلق الفعل مجازا عن عدم ملايمة تلك
الثياب لهولاء القوم ومع ذلك قد اكد بالمصدر والاية مثله
تكلم بمعنى خلق الكلام مجازا واكد بالمصدر قلت الجواب
الخ حاصله انه فرق بين الاية وهذا البيت لان هذا البيت
من قبيل

من قبيل الاستعارة التبعية وهى مبنية على تناهى التشبيه
فهى قريبة من الحقيقة وح فلا مانع من التوكيد فيها
وتقرير الاستعارة فى البيت ان يقال شبه عدم ملايمة
المطارف لجلد جذام بالصياح الذى هو العجيج واستعير
الصياح لعدم الملايمة واشتق منه الصياح صاحت
بمعنى لم تلايم وقرينة تلك الاستعارة اسناد العجيج
لمن لا ينادى منه حقيقة واما الاية فهى حقيقة لانه
لا قرينة فيها على الاستعارة وكل ما لا قرينة فيه على
الاستعارة فهو حقيقة والحاصل ان المعتزلى يقول ان
التوكيد لا يمنع المجاز بل يجامعه كما فى البيت والاية
مثله فيرد عليه بانه فرق بينهما فالبيت من قبيل الاستعارة
التبعية لوجود القرينة والاية من قبيل الحقيقة لعدم
وجود قرينة المجاز مطلقا اى كانت تبعية او غير
تبعية انها حقيقة لغوية اى والتجوز انما هو فى الاسناد
فيصح الخ منع على قوله والاستعارة مطلقا الخ اى
بخلاف المجاز المرسل فانه هو الذى يدفعه التوكيد
والاية لا قرينة الخ اى وكل ما كان كذلك فهو حقيقة فلاية
من قبيل الحقيقة ولا مجاز فيها الا انه لا يسلم هذا
الجواب الخ حاصله ان المعتزلى لانه يقول ان الكلام
حروف واصوات والله تعالى منزه عن الحروف والاصوات
وح فاسناد الكلام له تعالى مجاز والقرينة موجودة
وهى اسناد الكلام لمن لا يتاتى منه حقيقة فقد استوى
البيت مع الاية وكما صح التوكيد فى البيت صح فى الاية

بنى شى وهو ان المصادرة اخذ الدعوى جزا فى الدليل
وهذا غير موجود فيما نحن فيه اذ ما هنا انما هو منع
للمطلوب فقوله اذ الخصم الخ انما يفيد منع المطلوب
لا المصادرة ثم لو قطع النظر عن التعليل لتحققت
المصادرة لان أهل السنة يقولون الاية خالية عن
القرينة وكل خال عن القرينة فهو حقيقة فالاية من قبيل
الحقيقة ودعوى اهل السنة ان الاية من قبيل الحقيقة
لازم للصغرى ولو قال الش على ان للخصم ان يدعى الخ
كان اولى ليكون اشارة الى اعتراضين على الجواب
الاول بالمصادرة والثانى عدم افادته للمطلوب
المصادرة وابطل بذلك استدلال اهل السنة بالاية
على ثبوت الكلام لله تعالى استدرك الش على ذلك
بقوله لكن اهل السنة الخ وحاصله ان اهل السنة
استدلوا على ثبوت الكلام لله تعالى بالبرهان العقلى
الدال على عدم انحصار الكلام فى الحروف والاصوات
ثم بعد ذلك استدلوا بالاية فاذا حصل خدش فى
الاستدلال بالاية فلا يضرهم لما عندهم من الدليل العقلى
الدال على المطلوب ويصح الاستدلال بالاية على سبيل
التقوية فصح الاستدلال بها اى بالاية على ثبوت
الكلام لله تعالى على جهة التقوية للدليل العقلى
ولا يعترض بالبيت حاصله ان استدلال الاصحاب
بالاية مبنى على ان التاكيد يدفع المجاز فيرد على هذا
البنا البيت السابق وقوله لما سبق اى من ان البيت

جارى

جارى على الاستعارة التبعية والاستعارة مطلقا مبنية
على تناسى التشبيه فصح التوكيد فيها فلا يعترض
بالبيت لذلك وايض فادعا الخ ادعا مبتدا خبره
جملة لا يخفى ضعفه وهذا وجه ثانى لنفى الاعتراض بالبيت
والاول قوله لما سبق اى من ان البيت جار على الاستعارة
التبعية فادعا هدم قاعدة الخ المراد بالقاعدة
الشهيرة فى المقام هى كون التاكيد بالمصدر يدفع
المجاز وظاهره كان المجاز مرسلا او بالاستعارة وقوله
بمجرد بيت شعرى يعارض مقتضى ما تقدم من قوله ومنه
بكا الخز الخ فانه يقتضى انه ورد من ذلك كثير يحتمل امورا
منها ان يكون على خلاف القياس او لضرورة الوزن
فلا يحتج به حقيقة اى حقيقة عقلية لا مجاز عقلى
وانه هو الذى الخ بيانه لكون اسناد الكلام لله
حقيقة فهو من عطف السبب على المسبب لكن تاولوا
الكلام المسند اليه اى الى الله وفى قوله تاولوا اشارة
الى ان خلق ليس معنى كلم بل هو تاويل لمعناه فقوله
بعد ومعنى كلم الخ اى معناه التاويلى والمتكلم الخ
لعل الاولى ان يقول لان المتكلم عندهم الخ فيكون مبتدا
للاستدراك وهو قوله لكن تاولوا اى وحينئذ كان
ذلك تاويلا منهم كان مجازا فتوكيده الخ حاصله
ان الاسناد حقيقى بالاتفاق والخلاف فى تفسير كلم فان
فسر بمعنى خلق الكلام كما قالوا كان هذا التفسير
مجازا والتوكيد بالمصدر يدفعه فثبت تفسيره بحصل

منه كلام وهو مدعى اهل السنة كان النزاع معهم
لغويا اى فنحن نقول هذا التفسير غير لغوى وهم يقولون
هو لغوى وح فيحتاج الى اثبات ذلك بالنقل عن اهل
اللغة والمنقول عن اهل اللغة ان المتكلم معناه من قام
به الكلام وحصل منه لا ان معناه المحدث له وح فما
قالوه ليس تفسيرا لغويا ومنهم لذلك اى اللازم
المذكور وهو انه لا متكلم حقيقة الا الله وقوله بمقتضى الخ
الباء فيه للسببية او بمعنى على والحاصل انهم قالوا ان كلم
معناه خلق الكلام يلزمهم انه لا متكلم حقيقة الا الله
وان منعوا ذلك اللازم بسبب ما يقتضيه اصلهم
من ان القدرة الحادثة تؤثر فى مقدورها قلنا لهم
هذا الاصل لا يسمع لما تقرر من فساده فى تاثير لا
الخ فى بمعنى من بيان لاصلهم الفاسد وبالجملة الخ
لما جرى فى المقام ما يقتضى ضعف الاستدلال بالاية
على ثبوت الكلام لله تعالى اجاب عنه بقوله وبالجملة
الخ لله اى للبارى سبحانه وتعالى والا فانكار
الخ اى والا فقل ان ذكر الاية للتقوية بل قلنا انه حصل
بها اصل الاثبات فلا يصح لان انكار الكلام النفسى
وحصر الكلام فى الحروف والاصوات واضح البطلان
عقلا ونقلا اى وح فلم يظهر ان اصل الاثبات حصل
بالاية واذا ثبت الخ هذا مرتب على قوله والا فانكار
الخ ودفع لما يقال ان الثابت بالعقل والنقل مطلق
الكلام النفسى لا الكلام النفسى القديم الذى كلامنا

فيه

فيه وذلك لان المراد بالدليل العقلى ما اشار اليه اولا
بقوله لان الانسان يجد فى نفسه كلاما الخ والمراد با
النقل ما اشار اليه ببيت الاخطل وقوله تعالى ويقولون
فى انفسهم وكل منهما اى من الدليل العقلى والنقلى انما اثبت
مطلق الكلام النفسى لا الكلام النفسى القديم الذى ن
كلامنا فيه واذا ثبت الكلام النفسى اى مطلقا
انه كلمه من غير واسطة الاولى ان يقول انه كلمه
حقيقة بكلامه القديم مع ما اقترنت اى تلك الاضافة
وقوله بها اى بتلك الاضافة وقيامها بذاته الواو
للحال وجوابه اى وجواب ما تضمنه قوله ولا يوجب
لصرف الا توهم الخ الذى هو مستندهم فتعين الايمان
بالظاهر اى بالمعنى الظاهر من اللفظ واما استعمال
كلم بمعنى خلق للكلام فليس معنى ظاهرا من اللفظ بل
هو مجاز مرسل من اطلاق اسم المتعلق بالفتح على
المتعلق لان الخلق يتعلق بالكلام وايضا الخ هذا
جواب عن السؤال الثانى اعنى قوله سابقا سلمنا م
دفع التوكيد الخ وقد اجاب عنه اولا بغير ما اجاب به
عنه هنا لان هذا الجواب جار على تسليمه وما تقدم من
جوابه بالمنع وحاصل ما تقدم انا نمنع ان التجوز فى
النسبة بل فى الطرف اعنى المسند والتاكيد بالمصدر
يدفعه وح فلم يتم مدعاكم من ان التجوز انما هو فى
النسبة والتاكيد بالمصدر يجامعه ولا يدفعه الا التاكيد
المعنوى سلمنا ان التجوز فى النسبة فان النزاع انما

هو فيها وان اهل السنة يقولون المتكلم هو الله والمعتزلة
يقولون المتكلم هو الشجرة فنقول هذا التوكيد كما انه لم يحقق
النسبة وان المتكلم هو الله كما نقول نحن به فلم يحقق خلاف
ظاهرها وهو ان المتكلم الشجرة وح فقد استوينا في هذا
التوكيد ولكن الظاهر من الاية ان المتكلم هو الله حقيقة
فتعين الرجوع للظاهر من الاية لعدم الصارف عنه وكان
الاولى ذكر هذا الجواب عقب ما قدمه اولا من المنع اذ هو
غير مناسب لما قبله فصل ثم تقول يجب لهذه الصفات
الوحدة ثم للترتيب الاخباري وعبر بثبوت المتكلم ومعه
غيره اشارة الى انه لم ينفرد بهذا القول عن اهل هذا الفن
وهذه اشارة للقريب والمشار له صفات المعاني واذا
وجب ما ذكر من الوحدة لصفات المعاني وجب للمعنوية
ايضا لان ما ثبت للمتبوع يثبت للتابع الوحدة
هي في المقام عبارة عن نفي الكم المنفصل في الصفات
وينبغي ان يعلم ان الكم بالنسبة الى الذات يعقل فيه
متصلا ومنفصلا واما بالنسبة الى الصفات فلا فيه
يعقل الا منفصلا فصفة العلم مثلا القائمة بالباري
واحدة لا صفتان مستقلتان خلافا لابي سهل
على ما يأتي ووجه كون هذا اي قيام الصفتين به
من نوع واحد كما منفصلا باعتبار ان كل صفة من
الصفتين مستقلة متميزة عن الاخرى فمن اطلق على
ذلك كما متصلا باعتبار انهما وان تعددتا وتغايرتا
فقد قامتا بمحل واحد كما انهما اذا قامتا بمحلين يكون

كما

كما متصلا فقد تسمح والمراد بالوجوب عدم امكان الانتفا
اي ان تلك الصفات لا تقبل انتفا الوحدة عنها
فتكون قدرة اسم تكون ضمير عايد على الصفات وخبرها
مجموع الاطراف المذكورة بعد ويجب لها عدم النهاية
الى آخره اي يجب لغالبها فخرج الحياة بكل ممكن كان خيرا او شرا
كان صلاحا او اصلح واعلم ان التعلق عبارة عن طلب
الصفة امرا زايدا على محلها وان القدرة تعلقان صلوحي
قديم وتنجيزي حادث فصلاحيتها في الازل لايجاد زيد
على اي صفة كانت من كونه ذكرا او انثى عالما او جاهلا
وفي اي زمان وفي اي مكان هو تعلقها الصلوحي و
اذا وجد بصفة العلم ذكرا في الزمان المخصوص والمكان
المخصوص فقد تعلقت به تعلقا تنجيزيا حادثا فهو اخص
من الصلوحي وللارادة ثلاث تعلقات تنجيزي قديم
وصلوحي كذلك وتنجيزي حادث فالصلوحي قديم
صلاحيتها في الازل لكون زيد يوجد في الزمان ..
المخصوص والمكان المخصوص بصفة العلم مثلا فهو
تعلق بالفعل واما التنجيزي الحادث فهو تخصيصه
له عند وجوده بالعلم مثلا وبالمكان المخصوص وهو
على طبق التنجيزي القديم وكل منهما اخص من الصلوحي
القديم بجميع اقسام الحكم العقلي الى آخره الحكم العقلي هو
اثبات امر او نفيه والمراد بالاثبات ادراك الثبوت
ولا شك انه حادث فهو من قبيل الجائز لانه فعل الشخص
وح فقوله وهي كل واجب الى آخره ليست هذه اقساما للحكم

العقلي بل لمتعلقه لانه الموصوف بكونه واجبا او جايزا
او مستحيلا وذلك نحو الله موجود وخالق لجميع الافعال
ولا شريك له فالمحمول في الاول واجب وفي الثاني جائز
وفي الثالث مستحيل ففي كلام المص حذف مضاف اى
لجميع اقسام متعلق الحكم العقلي اى انهما يتعلقان بكل
ما يصلح تعلق الحكم العقلي به حيث يكون محمولا على شيء
اذا علمت هذا فقول العكاري وانظر ما يقتضيه قوله
اقسام الحكم العقلي من حصر متعلقات العلم والكلام في
احكام كيف وهي لا تنحصر فيها لانهما يتعلقان بكل شيء
سوا كان حكما او غير حكم اه مدفوع لما علمت ان المراد انهما
يتعلقان بمتعلق الحكم العقلي اى بكل ما يصلح ان يتعلق
به الحكم العقلي بحيث يكون محمولا على شيء واعلم ان العلم
ليس له الا تعلق واحد تنجيزي قديم لاستلزام جواز
تعلقه صلوحيا الجهل والكلام ما عدا الامر والنهي منه
له تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي فلهما تعلقان
صلوحي قديم وتنجيزي حادث   بكل موجود فالله
يسمع البياض والسواد والاعراض ويبصر الروايح والطعوم
والاصوات فان قلت اذا كان البصر مثلا يتعلق بجميع
الموجودات فاى حاجة لتعلق السمع بها وللادراك
على القول به والجواب انه كلا منهما وان تعلق
بجميع الموجودات لكن لكل واحد تعلق بها على كيفية
وحالة غير ما عليها الاخر ولا يعلم تلك الحالة الا الله
تعالى وكل من السمع والبصر وللادراك له تعلق تنجيزي

قديم

قديم وهو تعلقها بذاته تعالى وصفاته وصلوحي قديم
وهو صلاحيتها في الازل لتعلقها بذواتنا وصفاتنا
عند وجودنا وتنجيزي حادث وهو تعلقها بهما عند
وجودنا   بكل موجود اى فلا تتعلق بالاحوال على
القول بها لانها لم تصل لمرتبة الوجود   بكل ممكن
اى سوا كان موجودا او معدوما وما كان مما سبق في علم
الله انه يكونه اولا وهو ظاهر في التعلق الصلوحي
في كل ما يصلح له متعلق بعموم التعلق   الا العلم و
الكلام فيه اى هذا يقتضي انه لا خلاف في وحدة
غيرهما وليس كذلك اذ قد خالف في وحدة القدرة
ابو سهل الصعلوكي كما خالف في وحدة العلم
اما العلم فخالف فيه اى فخالف في وحدته ابو سهل كما خالف
في وحدة القدرة   كما ان متعلقاتهما كذلك اى لا نهاية
لها وافاد بذلك ان العلوم متعددة بعدد المعلومات
دخول ما لا نهاية له الخ المراد بالدخول الاتصاف اى
اتصاف ما لا نهاية له بالوجود   قايل باثبات العلم
المراد باثبات الثبوت وبالنفي الانتفا لان هذا هو متعلق
القول   وجود حوادث الخ اى لان الذى قام الدليل
على استحالته دخول حوادث لا نهاية لها في الوجود لا
مطلق دخول شيء لا نهاية له في الوجود الشامل لدخول
قدما لا نهاية لها   كتقدير خروج الخ هذا من جملة الوجوه
الذى يستدل بها على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها
وهو برهان القطع والتطبيق الذى سبق للمص الجرى عليه

وحاصله على ما مر انا اذا فرضنا من الحوادث سلسلة
اولها الطوفان متسلسلة الى الازل وسلسلة اخرى
من الان للازل فاذا طبقنا بين السلسلتين فلا يخلو
اما ان يتساويا وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة
الزايد للناقص او يكون احدهما ازيد فان كانت الطوفانية
ازيد لزم زيادة الناقص على الكامل وان كانت الانية ازيد
فنقول هذه الزيادة حيث كانت بالقدر الذي من الطوفان
للان كان متناهيا والزايد بالمتناهي متناهي فاللازم
لوجود حوادث لا نهاية لها اما مساواة الناقص للكامل
او زيادة الناقص او كون ما لا يتناهى يتناهى واللوازم
الثلاثة باطلة فليكن الملزوم وهو وجود حوادث لا اول
لها باطل ثم ان هذا الدليل لا يطرد ولا يتم مع فرض قدما
لا اول لها وذلك لان القديم لا يصح اسقاط جملة منه
لان تلك الجملة واجبة والواجب لا يصح نفيه وتوضيحه
انه لو فرض من القدما تسلسلة من الان للازل ثم سلسلة
اقل منها اولى بواحد مثلا للازل ثم طبقنا بينهما فلا يتاتى
ان يقال ان الزايد في السلسلة الاولى وهو الواحد مثلا
قد قطع واخرج من الجملة الاخرى حتى حصل به الزيادة في
جملته لان القطع والاخراج له ينافي قدمه لان قطعه
واخراجه يقتضي تعين مبداه والواجب لا مبدا له فلم
يتات جريانه في ابطال قدما لا اول لها فقول الش خروج
بعضها اي بعض الافراد عن الجملة اي عن جملتها وذلك
كخروج الافراد التي من الان للطوفان عن السلسلة التي

اعتبرت

اعتبرت من الطوفان للازل وقوله ونسبة الجملتين اي
ونسبة احدى الجملتين للاخرى وقوله ولزم طرو الاقل
اي القلة والكثرة لما لا يتناهى وقوله كتقدير الخ بيان
للوجوه التي استدل بها فيما سبق على استحالة وجود
حوادث لا اول لها والحال انها لا تطرد في استحالة وجود
قدما لا اول لها وقوله فان فرض الخ علة لكونها لا تطرد
وقوله فان فرض نفي الواجب اي فان فرض قطع الواجب
من احد السلسلتين محال وذلك لان قطعه واخراجه
منها يقتضي تعين مبداه والواجب لا مبدا له بل ازلي
لا اول له ثم ان قوله فرض قطع الواجب محال قد يقال
عليه ان قطع الواجب من احدى السلسلتين امر تقديري
فرضي فلا محالية فيه وانما يلزم المحال لو كان ذلك
امرا محققا في الخارج فلو حذف الش فرض وقال فان قطع
الواجب اي نفيه محال كان اولى فتامل وكذا
الاستدلال الخ حاصله ان من جملة ما استدل به على
استحالة وجود حوادث لا اول لها انه لو وجدت للزم
الجمع بين عدم النهاية والانقضا الذي هو النهاية و
هو تناقض وذلك لانه مقتضي كونها حوادث ان لها
نهاية وانقضا وقوله لا نهاية لها ينافي ذلك والجمع
بين ما ذكر باطل فما ادى لذلك الباطل باطل ثم ان
هذا الدليل لا يظهر في القدما التي لا نهاية لها كالعلم
لوجوبها وعدم انقضائه فقول الش لوجوبها اي القدما
واعلم ان الكلام المتقدم متعلق بعدم جريانه برهان

القطع والتطبيق في وجود قدما لا نهاية وهذا بيان
لعدم جريانهما ايضا فيهما مما استدل به على بطلان
حوادث لا اول لها وكذلك الاستدلال بان كل و
احد الخ حاصله ان من جملة ما استدل به على استحالة
حوادث لا اول لها ان كل واحد من تلك الحوادث مسبوق
بعدم نفسه وح فالكل مسبوق بالعدم فلم يعقل
عدم الاولية لها فبطل وجود حوادث لا اول لها
وهذا الدليل لا يمكن جريانه في وجود قدما لا اول لها
اذ لا يقال للقديم انه مسبوق بعدم نفسه فتلخص
من هذا ومن ما مر انه لا مانع من ان يقال ان لله
علوما موجودة كثيرة وكمالات موجودة لا اول لها
وقد وقع في شرح الصغرى ان كمالات الله لا نهاية لها
واستشكل بانه يلزم دخول ما لا يتناهى في الوجود
فاجيب باجوبة منها ان ذلك بحسب السلوب والتنزيهات
ومنها ان ذلك بحسب تعلقات الصفات والتعلقات
لا نهاية لها الماسيحي ومنها ان ذلك بحسب عقول البشر
ومنها ان ذلك كناية عن الكثرة كما يقال غنم فلان لا
نهاية لها اذا كثرت والمحققون من المتاخرين يرون
انها لا تناهي حقيقة وان ادلة الاستحالة انما تنهض
في الممكنات التي لا نهاية لها لا في الواجبات قال
اي ابن التلمساني فالوجه الخ قال اليوسي في الرد
بالاجماع نظر لانه لم ينعقد قبله اي سهل حتى يكون
حجة عليه وايضا لا نسلم ان قوله خارق للاجماع لانه
تفصيل

تفصيل وافق احد الفريقين او كليهما في بعض ما قال
فان قيل الخ ذكر هذا السوال بعد قوله اه يقتضي انه ليس
من كلام ابن التلمساني وليس كذلك بل قوله ذكره في شرح
المعالم وملخص هذا السوال اثبات ان لله علوما متعددة
وبيان ذلك ان الله عالم بما سيكون وعالم بالكائن و
هذه القضية مسلمة والعلم بما سيكون يستلزم عدم
المعلوم والعلم بالكائن يستلزم وجود المعلوم واذا
تغايرت اللوازم تغايرت الملزومات فالعلمان متغايران
فلم يكن لله علم واحد لان العلم الخ هذا
سند لقوله والعلم بما سيكون والعلم بكونه اي
بكون الكائن اي بوجوده يستلزم وجوده اي واذا
اختلفت اللوازم فقد اختلفت الملزومات فلو كان
عينه الخ اي فلو كان العلم بما سيكون عين العلم بالكائن
لزم الخ والحاصل ان التعبير بالكائن يقتضي ان المعلوم
له تقرر في الخارج فلو جعل عين العلم بما سيكون لاقتضى
انه متقرر وكذلك العلم بما سيكون هذا التعبير يقتضي
ان المعلوم لا وجود له في الخارج فلو جعل عين العلم
بالكائن لاقتضى انه غير متقرر فيلزم ان العلم تعلق
بالشي على خلاف ما هو عليه وتوضيح ذلك ان صفة
الكائن الوجود بالفعل وصفة الذي سيكون عدم
التقرر فلو جعل علم احدهما عين العلم بالاخر للزم
ان العلم تعلق بالشي على خلاف ما هو عليه لكن التالي
باطل فبطل المقدم وهو انه عينه وثبت التعدد نفي

شئ اخر وهو ان الاتيان بالفا يقتضي ان محط الفايدة
هو ما بعد التفريع ولو نظرنا الى ما قلناه سابقا من ان اختلاف
اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات لكان ما بعد الفاء
دليلا مستقلا والحق انهما دليلان   لزم ان يكون
احدهما المناسب انه لو قال بدل احدهما العلم لان قوله
فلو كان عينه يقتضي وحدة العلم فلا يناسب لفظ
احدهما المقتضي لتعدده   فالجواب لخ حاصل ان
التعبير بما سيكون وبالكاين لم ينظر فيه للعلم ولا
لتعلقه بل ينظر فيه لحال المعلوم من حيث تقرره في
الخارج وعدم تقرره فيه حين الاخبار بمعنى ان المعلوم
حين الاخبار قد يكون ماضيا وقد يكون حاليا وقد
يكون استقباليا واما علم الله فهو واحد وقد تعلق
بجميع المعلومات في الازل وان كانت تلك المعلومات
قد يخبر عنها بانها ماضية او استقبالية   مضافا
الى زمنه المعين اي حالة كون وجود ذلك الشئ منسوبا
الى وقته المعين فيعلم في الازل ان الشئ الفلاني يوجد
فيما لا يزال في عام كذا ويعدم في عام كذا   وان كان
اي ذلك الشئ مما لا يفنى اي كذواتنا وصفاتنا اي واما
ما يبقى من الممكنات كالجنة والنار والعرش فلا يعلم عدمها
بعد وجودها وانما يعلم قبل وجودها   فليس علمه مظروفا
بالزمان اي مظروفا فيه ولا تبعا له انه تعلق علمه بكذا
في عام كذا بحيث يكون علمه حادثا بل علمه بجميع الاشيا
في الازل فهو قديم ثم ان قوله فليس علمه مظروفا في

الزمان

الزمان فيقال عليه انه لا حاجة لهذا لانه لم يلتفت له
في السوال لكون العلم مظروفا في زمان لان المستفاد
من السوال انما هو تعدد العلم نعم هذا ظاهر ان قلنا
ان السوال يقتضي لحدوث المعلوم كما تدل عليه تعددها
تعلق بايجاد اي تعلق ازلا بايجاد الخ وقوله مضافا
اي حالة كون الموجود مضافا   صفة للفعل اي الذي
هو المعلوم لا ظرف للعلم   فليس علمه زمانيا اي له
مظروفا في زمان بحيث اذا مضى ذلك الزمان يقال العلم
ماض فاذا كان ذلك الزمان حاضرا يقال العلم انه حالي
واذا كان ذلك الزمان ياتي فيقال لعلمه انه استقبالي
وانما منشا هذا الغلط الذي جرى عليه السوال
وهو ان العلم بما سيكون مغاير للعلم بالكاين   عن ذلك
المتعلق المخصوص وهو المعلوم الذي سيكون او الكاين
بالقول اللفظي وهو انه سيكون او انه الكاين
عن زمن وجوده متعلق بتقدم وعن بمعنى على   سمى
الاخبار مستقبلا الخ وذلك كان تقول للشئ سيكون او كاين
او كان فالاستقبال والحال والمضي صفة للاخبار لا للمعلوم
وفيه تسمح بل هذه الاشيا صفة للمعلوم لان للاخبار كلها
حالية والموصوف بتلك الاوصاف في الحقيقة انما هو المعلوم
كما سياتي   عن زمن وجوده ذلك الفعل فيه اظهار في
مقام الاضمار   فالماضي والمستقبل سميان اي اسما
ترض للمعلوم باعتبار الاخبار عنه ولا يخفى عدم مناسبة التفريع
للمفرع عنه   اما تعلق العلم بوجوده اي تعلقه به في الازل

وقوله في الزمن المعين متعلق بوجوده وقوله فشئ و
احداى حالة ازلية قديمة   وتقرر ذلك اى قوله اما
تعلق العلم بوجوده الخ   سهوا وغفلة اى وغير
ذلك مما ينافى العلم   هو ما علمناه قبل ان يقع قد
يقال انه عند الحصول بالفعل لابد من زيادة الاطمئنان
اذ ليس الخبر كالعيان واجيبه ان قلت لاحاجة ح
للمثال لانه غير مطابق قلت فيه المام ما بزيادة
البيان   وهو قدوم زيد فى وقت كذا اى وهو الذى
يتصف بانه سيكون او كان بالمتصف بانه سيكون او
كان انما هو المعلوم فقط والحاصل ان العلم واحد والمعنى
والمستقبل احوال للمعلوم وتلك الاحوال ليست بالنظر
لمعلوميته بل بالنظر لتقرره فى الخارج وعدم تقرره فيه
بجميع وجوده متعلقات العلم اضافة وجود للمتعلقات
للبيان والمراد بالوجوه الانواع يعنى ان كلا من الكلام و
العلم انما هو متعلق بجزئيات هذه الانواع لا بالانواع
وح ففى هذه العبارة تسمح فعلى تقرير لو قيل انهما
متعلقان بالواجب فالمعنى متعلقان بجزئياته وفى
عبارة المحشى هنا تسمح   وغير ذلك كالترجى نحو فاتقوا
الله لعلكم ترحمون والتمنى والعرض والدعا وتقسيم
الكلام لما ذكر اعتبارى لانه باعتبار دلالته على طلب
الفعل امر وعلى طلب الكف نهى وعلى طلب الاخبار اخبار
واستفهام وعلى ثبوت شئ لشئ خبر الخ   وليس كل واحد
من هذه هذا تصريح بما علم التزاما من قوله فهو كلام واحد
قوله

بل غيرها عين نهيه اى فالصفة واحدة وتقسيمها
لما ذكر اعتبارى   الى تعدده اى الكلام اى فالامر صفة
قائمة بذاته مغايرة للنهى وهكذا فكل واحد مما ذكر صفة
قائمة بذاته تعالى مغايرة للاخرى مغايرة حقيقية
على ما سياتى تحقيقه بعد اى فى هذه الفصل فى ش قوله
فان قلت العلم الخ   يتاتى بها اى يتيسر بها ايجاد كل
ممكن فهى كالعلم للكاتب ولم يقل واعدامه لما تقدم ان
فى المسالة طريقين الاولى انها انما تتعلق بالايجاد ولا
تتعلق بالاعدام وذلك لان العرض من صفات نفسه
ان ينعدم ولا يبقى زمانين فاذا اراد الله اعدام الجوهر
امسك عنه الاعراض على ما تقدم فتلاشى الجوهر لان
بقاه مشروط بقيام العرض به على ما مر وهذه طريقة
الجمهور وقيل انها تتعلق بالايجاد والاعدام وهو المرتضى
بنا على ان العرض يبقى زمانين فيحتاج فى اعدامه ليس
كالجوهر وهذه الطريقة هى التى جرا عليه المص فى العقيدة
سابقا فمشى فيما تقدم على طريقة ومشى هنا على الاخرى
وقوله يتاتى بها ايجاد كل ممكن اشارة لتعلقها الصلاحى
بالنظر الى ذاته راجع للتعريفين او انه حذفه من
تعريف القدرة للاستغنا عنه بذكره فى الارادة
وذلك اى الغير ودخل تحت الكاف وجود الضد فى المحل
فانه يستحيل تعلق القدرة بالضد الاخر لا لذاته بل
بالنظر لقيام الضد بالمحل كذا قيل وقد يقال ان هذا
من جملة ما تعلق علم الله بعدم وقوعه فلعل الاولى

جعل الكاف استقصائية لكن لا يمنع اى تعلق العلم
بعدم وقوعه من كونه الخ كما لا يمنع ذلك اى تعلق
علم الله بعدم وقوعه وقد اختلفوا الخ هذا تصريح
بما يفهمه قوله وانما قلنا بالنظر لذاته الى قوله عند المحققين
من الخلاف فى المسالة وحاصله هل القدرة والارادة يتعلقان
به فى ذلك خلاف فالخلاف موجود فى القدرة والارادة خلافا
لظاهر المص فانه لم يصرح به الا فى القدرة فكان المناسب انه يصرح
به فى الارادة ايض وممن نقل الخلاف فيهما معا الوهرانى وابن
بزيزة فى اطلاق تعلق القدرة الخ اى تعلقا صلوحيا ولا
حاجة للفظ اطلاق لان الخلاف فى نفس التعلق بنحو شى وهو
ان الخلاف فى التعلق بما علم الله انه لا يقع وعبارة المص لا تفيد
ذلك وقد يجاب بان على فى قوله على ما علم الله بمعنى البا على
قولين فقيل يتعلق به تعلقا صلوحيا وقيل لا فبالنظر
الى امكانه اى امكان ذلك المتعلق كالايمان المذكور لا امكان
التعلق وقوله فبالنظر الى تعلق العلم الاولى فى المقابلة ان
يقول فبالنظر لاستحالته لتعلق علم الله بعدم وقوعه
والتالى باطل بالاجماع اى فلا حاجة لاقامة الدليل على
الاستثنائية وانما الذى يحتاج للدليل الشرطية فشرع الشم
فى بيانها بقوله وبيانه الخ لمنع الوجوب العارض اى
الذى لم يثبت للشى بالنظر لذاته بل بالنظر لشى اخر وان
كان هذا الشى الاخر قديما فلا يلزم من العروض الحدوث
اذ هى فى المنع سوا هذا بيان للملازمة ورد بانا لا
نسلم مساواتهما فى المنع لانه لو كان الوجوب العارض يمنع

من تعلق

من تعلق القدرة بما علم وجوده للزم عليه ايجاده من
غير موجد وذلك باطل بالضرورة بخلاف منع الاستحالة
لتعلق القدرة فانما يلزم عليه بقا المعدوم على ما هو
عليه وهذا غير محال اذ لا ضرر فى استمرار عدم المعدوم
والحاصل ان الممكن اربعة اقسام ممكن معدوم بعد وجوده
وممكن معدوم سيوجد وممكن موجود فى الحال وممكن معدوم
علم الله انه لا يوجد فالثلاثة الاول لا خلاف فى تعلق القدرة
والارادة بها والرابع هو محل النزاع وقد دل كلام القرافى
على ان الخلاف فيه ليس حقيقيا وانما هو خلاف فى حال
قوله ويدخل فى الممكنات التى تتعلق بها القدرة والارادة
الممكنات الصادرة الخ اى كالافعال الصادرة عن الحيوانات
كالانسان والجمل والحمار ويدخل فيها ايض عدمنا منه
السابق فيما لا يزال وقد خالفت المعتزلة فى ذلك
صادق بصورتين فيصدق باشتراك قدرة الله و
قدرة الحيوان فى ايجاد ذلك الفعل وباستقلال قدرة
الحيوان بايجاده وفى الواقع انما تقول المعتزلة بالثانى
فقط نعلم من كلام الشم ان افعال البهايم مخلوقة لله
ومكسوبة لهم وان للبهايم اختيارا لانها تدرك الاشيا
ولا مانع من ان هذا الادراك لا يقال له علم فلا يقال لانه
الاختيار لها لانها لا علم لها وسياتى الرد عليهم
اى فى مبحث خلق الافعال وتوليه عاطف على قوله
فقولنا فيه فيكون قد جرا على الالتفات من التكلم له
للغيبة لما ذكر الاية اذ كل عالم اى سوا كان قديما

من الجهل المركب والظن والشك والوهم فان قلت ان من
جملة اضداد العلم الجهل البسيط والنظر يجامعه البتة
واجيب بالتخصيص بقرينة ما تقدم او يقال المراد بالضد
فى المقام الاصطلاحى وهو الامر الوجودى كما يوخذ من تعريف
الضدين والجهل البسيط امر عدمى فليس ضدا للعلم اصطلاحا
فان قلت ان من جملة اضداده النظر فيكون النظر مضادا
للنظر وانه مضادة الشى لنفسه وهو باطل واجيب
بان المراد وجملة اضداده المغايرة للنظر او يقال
ان النظر يغاير نظرا اخر غيره لا نفسه والتخصيص هنا
اقرب منه فيما سبق تامل تنبيه هو اصطلاحا
عنوان بحث لاحق يفهم من البحث السابق بحيث لو لم
يصرح به لفهم من الاول بطريق الاجمال واما فى اللغة فهو
الايقاظ والمراد به هنا بالمعنى اللغوى وهو خبر لمحذوف
اى هذه الالفاظ الذهنية تنبيه اى ايقاظ اى موقظة
ولا يصح ان يراد به هنا بالمعنى الاصطلاحى لانه لم يعلم
كون القول الاول لجماعة منهم الاشعرى من البحث السابق
على انه لم يعلم مما سبق ان فى المسئلة خلافا اول واجب
اى اول فرد من افراد الواجب وذهب الاستاذ هو ابو
اسحاق الاسفرايني وهو المراد من الاستاذ عند الاطلاق
فى هذا الفن ونسبة الشارح هذا القول للشيخين المذكورين تبعا
للصغرى لا يعكر على نسبة هذا القول لامام الحرمين و
ابن فورك كما فى جمع الجوامع الاصولى لابن السبكى لان
ابن فورك قايل بهذا القول كما قال به الشيخان المذكوران

وامام

وامام الحرمين لكونه كان مجاورا بهما وسمعت من الاشياخ
ان من عرف اسمه واسم ابيه مات مسلما القصد الى
النظر اى ارادة النظر كما اشار له بقوله اى توجيه الخ لان
توجيه القلب هو الارادة بقطع العلايق الباء
للملابسة اى توجيها ملابسا القطع اى ترك الامور
المنافية له ومنها الكبر الخ اى وكذا منها الاشتغال
بالامور الدنيوية وانما كان الكبر وما ذكر معه من الحسد
والبغضة مانعا من القصد المذكور لان النظر فى الغالب
لا يكون الا بمعلم وهو العالم والعالم لا يخلو عن حاسد
ومبغض له ومتكبر عليه والكبر مانع من الاخذ عن العالم
وكذا يقال فيما بعده ويفهم من قوله بقطع العلايق ان
المراد بالقصد الواجب على القول به القصد النافع
فاندفع ما يقال ان الواجب على هذا القول القصد
للنظر وهو مطلق ارادته وهى تجامع الشواغل
الداعية الخ وصف كاشف اذ لا يقال عالم الا من كان
كذلك اما من كان يعرف العلم ومنهمك على امور الدنيا
فلا يقال له عالم وتطهير الخ الواو بمنزلة لام التعليل
اى وانما قيد توحيد الفكر بملابسة قطع العلايق المذكورة
المنافية للنظر لان تطهير القلب الخ وقوله اول هداية
الله للعبد اى اس هداية الله للعبد واصلها و
اما اقامة الصلاة وايتاء الزكاة فليست اس الهداية
بل هما مترتبان على التطهير المذكور هذا وقد ذكر بعضهم
ان من وجد فيه امور ثلاثة حصل له الاجتماع بالخضر وهى

نعم الامام عبد الملك [illegible] وانما لقب بامام الحرمين [illegible]

اوحادثا وقوله متكلم بمعلوماته اى يصح ان يتكلم بمعلومه
او المراد انه متكلم ولو فى نفسه فمن علم شيا فمن لوازم علمه
جريان ذلك على القلب واللفظ ان هذا غير لازم ثم ان
مراد الشارح المسند لا على عموم تعلق الكلام بما تعلق به
العلم وحاصل الدليل ان كل عالم بامر يصح ان يتكلم به و
مولانا عالم بجميع المعلومات فيصح ان يتكلم بها وكل ما
صح ان يتصف به المولى فهو واجب لاستحالة اتصافه
بالجائزات فقول الشارح لما ذكر الاية اى من الدليل والا فمجرد
النقل عن الاية لا ينفع شيا فى المباحث العقلية
تقسيم كل الى اجزايه هذا انما يتم اذا اريد بالحكم الهيئة
المجتمعة من الامور التى يلابسها الحكم تامل بدليل
ادخال لفظة كل فى الاقسام فيه نظر لان كل انما تفيد
الافراد وهى محتملة لان تكون اجزا او جزئيات
ولو كان من تقسيم الكل لقال الجزاى لان الحكم العقلى جنس
وجزئياته انواع لا افراد وبعد هذا فالحق ان هذا
تقسيم لمتعلق الحكم وهو المحكوم به اذ هو الذى يتصف
بالوجوب والاستحالة والجواز واما الحكم فهو جائز دايما
لانه فعل للنفس وتقسيم متعلق الحكم لما ذكر من تقسيم
الكلى الى جزئياته لان الكل هو الامر المركب ومتعلق
الحكم ليس كذلك يتعلق بكل موجود اى سواكانه
واجبا او جائزا فيسمع تعالى ذاته فى الازل وصفاته
الوجودية ويبصرها وكذلك يسمع ويبصر الكائنات
فيما لا يزال وكل من سمعه وبصره عام التعلق بالذوات
والمعانى

والمعانى والاصوات وغيرها ويسمع تبارك وتعالى
سمعه بسمعه وكذا يسمع بصره بسمعه ويبصر بصره
ببصره ولا يتعلق السمع والبصر والادراك بالمعدوم
سواكان مستحيلا او ممكنا عادى لا عقلى اى و
فيجوز فى حق الله ان يخرق العادة ويجعل زيدا يبصر
الروايح والاصوات ويسمع الذوات والروايح اما
البصر اى مطلقا سواكان قديما او حادثا وهذا شروع
فى بيان ما فى المسالة من الخلاف بعد بيان ما هو المختار
عنده على جواز تعلقه الخ فيه قصور بنظر انه لا يتاتى
الا الحادث فالمناسب انه لو عبر بدل الجواز بصحة
التعلق فيجرى على القديم والحادث اللهم الا ان يقال
انه اطلق الجواز فى مقابلة الامتناع فيصدق بالوجوب
ايضا او المراد بالجواز ما يشمل الوقوعى والعقلى
فى جواز تعلق ملعدا الروية فى تعبيره بالجواز ما تقدم
فى الذى قبله وكان المناسب ان يعبر بالبصر بدل الروية
الا ان يقال اطلقها على البصر تفننا من الادراكات
اى كالسمع والادراك القديمين والحادثين مختص
بالروية الاولى بالبصر اى واما سمعه تعالى فلا يتعلق
الا بالمسموعات فقط وهى الاصوات لا يجوز ان
نتم الخ اى لا يجوز عقلا كما هو السياق فالبصر متفق
على تعلقه بكل موجود فيتعلق بالمسموعات و
المبصرات والمذوقات والمشمومات والملموسات اتفاقا قا
بخلاف السمع هذا صريح كلامه الجواز عموم كل

ادراك لكل موجود فى الكلام حذف مضاف اى الى جواز
عموم تعلق كل ادراك بكل موجود فسمع المولى وبصره كل
واحد منهما يتعلق بكل موجود ذاتا كان او صفة وكذلك
سمعنا وبصرنا يجوز تعلق كل منهما بكل موجود فان تخلف
فى البعض فلمانع عادى وكان الاولى حذف لفظة جواز
الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعى   اما اهل السنة
ظاهره ان الماتريدى ليس اماما لاهل السنة ايضا
وهو كذلك لان الماتريدى يتبع الاشعرى فى بعض الاقوال
ومذهب الشيخ مفعول مقدم او مبتدا والخبر سلكت
والعايد محذوف وفى بعض النسخ والى مذهب الشيخ
سلكت فى هذه العقيدة   واليه ينسبون اى اهل السنة
والضمير المجرور بالى راجع لابى الحسن وظاهر كلامه ان
اهل السنة لا ينسبون الا اليه وليس كذلك بل ينسبون
ايضا الى الماتريدى وهم الماتريدية اللهم الا ان يقال
مراده باهل السنة الذين ينسبون اليه اهل اقليمه
ونقل عن عبد الله ابن سعيد اى الكلابى   لما
خص تعلق السمع اى قديما كان او حادثا بالاصوات
لا يصح ان يسمع اى لا يصح ان يتعلق به سمع احد لا سمع
الله ولا سمع غيره   يعنى والله اعلم الخلاف بهذه الغاية
اعتذارا عن عبد الله ابن سعيد اذ كلامه يفيد ان المولى
لا يسمع كلامه واذا كان لا يسمعه كان غير مدرك له فاجاب
بانه يدركه بصفة العلم وظاهره انه لا يدركه بصفة البصر
مع انه قد تقدم انهم اتفقوا على ان البصر متعلق بكل موجود

والكلام

والكلام من جملة الموجودات   مخالفة لقواطع السمع اى
للادلة القواطع الواردة من السمع فانها تدل على ان كلامه
تعالى يسمع واراد المص بالقواطع السمعية الظواهر الكثيرة
فان كثرتها تفيد القطع والحاصل ان تلك الظواهر تدل
على جواز تعلق سمعنا بالكلام الازلى ولم ينهض دليل عقلى
على امتناع تعلقه به فلا موجب حينئذ لصرف تلك الظواهر
على ما ظهر منها من جواز سماعنا لكلامه واذا جاز لسمعنا
ان يتعلق بغير الاصوات صح لسمعه تعالى ذلك وكل
ما صح له تعالى من الكمالات كان واجبا له بالعقل لاستحالة
اتصافه بالجائز   ان ادراك السمع اى سواء كان قديما
او حادثا وقوله جواز تعلق السمع اى سمع الله وغيره
وقال بوقوع هذا الجائز هذا اخص من الجواز
وعمدة الشيخ فى ذلك اى كون السمع يتعلق بكل موجود
قوله على ما ورد السمع به فى حق موسى الخ فيه نظر
لان الكلام فى سمع المولى لكلامه لا فى سمع موسى لكلام
الله الا ان يقال اذا كان سمع موسى يتعلق بغير الاصوات
فمن باب اولى سمع الله تعالى وبهذا الكلام صح قوله
فيما تقدم مخالفة لقواطع السمع والا فيمنع كون
النصوص دلت على ان الله يسمع كلامه   من ان الوجود
هو المصحح للرؤية قد يقال كلامنا فى تعلق السمع بكل
موجود حتى بالكلام لا فى جواز رؤية الكلام الا ان
يقال اذا صحح الوجود الرؤية لكل موجود فقد صحح
السمع لكل موجود لان كلا من الرؤية والسمع صفة

ادراك فالمصحح لتعلق احدهما بشئ يكون مصححا للتعلق
الاخرى بذلك الشئ بعين شئ اخر وهو ان الوجود انما صحح
جواز الروية لا الروية بالفعل كما هو المدعى اذ المدعى
ان السمع يتعلق بالفعل بكل موجود حتى بالكلام وقد
يجاب بان كل ما جاز فى حق الله من الكمالات فهو ثابت
له بالفعل وقد اختلف الاصحاب المراد بهم اهل
السنة والكلام هنا فى الوقوع وعدمه لا فى الجواز و
عدمه لان الكلام على ذلك قد سبق فى عموم قوله و
اختلفوا فى جواز تعلقها عدى الروية الخ فى الاكوان
جمع كون وهو لغة الوجود واصطلاحا حصول الجرم
فى الحيز المخصوص فيصدق بالحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فى وقتنا اى اذا كانت تلك الاكوان
حاصلة فى وقتنا اى انا لانرى الاكوان الا ان كانت
حاصلة فى هذا الوقت اى الحاضر واما الاكوان التى مضت
فلا تتعلق بها الروية الحالية ولا حاجة للتقييد
بالظرف اعنى قوله فى وقتنا لانه معلوم فهو لمجرد
الايضاح والبيان وهو متعلق بتعلق الاكوان التى
يتعلق بها وقتنا الحاضر الروية هل يتعلق بها
اللمس ايضا اولا وفى المكادى انه حال من ضمير هى
العائد على الاكوان ولا يخفى ضعفه بشئ اخر وهو
انه قد تقدم ان التحقيق ان الافتراق والاجتماع
من الامور الاعتبارية فلا ترى وح فلا معنى لحكاية
الاتفاق على رويتها قوله متعلقا للمس اى بحيث تكون

الحركة

الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ملموسة وقوله
هل هى متعلق اللمس يحتمل انه اطلق اللمس على ادراكه
او الكلام على حذف مضاف اى هل متعلق لادراك
اللمس وهذا هو القريب للسياق الاتى الى ان ادراك
اللمس اى الادراك الناشئ عن اللمس ادراك حركته
اى واذا لم يضطرب ادرك سكونه وقوله ادرك تفرقها
اى واذا لم يتفرق ادرك اجتماعه فلا بد من هذا حتى
يتم الدليل من انكر ذلك اى من انكر تعلق ادراك
اللمس بها الذى هو مذهب البعض السابق انه
يعلم ذلك عند اللمس اى يعلمه الله لنا بان يخلق لنا
علما به عند اللمس اى بعكسه وح فالمتعلق به العلم
لا ادراك اللمس عند اللمس اى عند ادراك اللمس
والتحقيق الاول قال بعضهم لانه لا وجه للثانى
ولان السبيل فى كونها مرئية هو السبيل فى تعلق
ادراك اللمس بها لانه كما ان الوجود صحح تعلق الروية
بها فليكن مصححا لتعلق ادراك اللمس بها لتعلق كل
منهما بالمختلفات وللمانع ان يمنع دليل الاول بان يقول
لا نسلم انه عند الاضطراب تدرك حركته عند اللمس
بادراك اللمس لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك
الحاصل عند اللمس لا بادراكه بل بالعلم والحاصل انا لا نسلم
انه تدرك حركته عند الاضطراب لكن من اين يعلم
كونه باللمس اذ من الجائز ان يكون هذا الادراك حصل
عنده بالعلم لا به وح فلا وجه لقوله والتحقيق الاول

تامل لزوم التسلسل اى وهو باطل كما استلزمه من
تعلق الروية بكل موجود باطل وذلك اى وبيان ذلك
اى لزوم التسلسل لتعلق الروية بكل موجود كما فى غيرها فى
الموجودات وذلك فالجن فانها موجودة ولم نرها المانع له
نقول هو موجود اى للقاعدة المقررة ان المانع لا
يكون الا امرا وجوديا فيجوز ان يرى اى وهو لا يرى
فيكون عدم روئيته لمانع وكذا الكلام فى مانع المانع له
الاوضح ان يقول ثم ننقل الكلام فى المانع المانع وهكذا
الى ما لا نهاية له بان المانع الاول اى وهو المانع
من تعلق الروية بنفسها والمراد بالقاضى اذا اطلق فى
هذا الفن ابو بكر الباقلانى يمنع من روية ما هو مانع
منه ما واقعة على روية وقوله هو اى ذلك المانع وقوله
مانع منه اى من روية الروية والمعنى ان المانع الاول وهو
المانع من روية الروية يمنع من روية ما هو مانع منه الذى
هو روية الروية ويمنع من روية نفسه واعترض عليه
لخ حاصله ان المانع حيث كان مانعا من روية نفسه كان
منعه صفة نفسية واذا كانت صفة نفسية اى ذاتية فلا
يتخلف وح يبطل ما قلتموه ان الوجود مصحح لتعلق
الروية بكل موجود وهذا الاعتراض وارد على قول القاضى
فى الجواب ومانع من روية نفسه بالنسبة لمن قام به و
غيره صفة نفسية اى وهى لا تقبل الزوال وذلك
مما يقدح فى طرده لخ فقوله يمنع من تقديرها لخ لا حاجة لخ
وذلك لا يقدح الخ اى لان قولهم الوجود مصحح لتعلق

الروية

الروية بكل موجود يقتضى ان كل موجود يصح ان يرى له
فيرد على تلك الكلية ان المانع من الروية موجود ومع ذلك
لا يصح ان يرى لان امتناع رويته صفة نفسية له لا تتخلف
واجاب القاضى لخ حاصله ان العلم مثلا اذا قام بزيد
اوجب له عالمية ولا يوجبها لغيره وكذا الجهل ونحوه من
الاوصاف الوجودية وح فالمانع اذا قام بشخص انما يوجب
المنع لمن قام به ولا يوجب المنع لغيره فيجوز ان يرى الغير
ذلك المانع ان يمنع من قام به روية رويته مفعول
ثان ليمنع يعنى ان من قام به المانع هو الذى يمنعه المانع
ان يراه واما غير من قام به ذلك المانع فيصح ان يراه
ذلك المانع اذ الحكم لخ هذا سند لقوله فيجوز ان يراه
غيره من قام به والمراد بالحكم فى المقام الامتناع من الروية
كما ان المراد بالمعنى المانع لا يثبت فى المعنى اى لا يثبت بسبب
المعنى ولا ثانيا قضيته كان الاولى التعبير بالفاء التفريعية
على ما قبله والاشارة راجعة لمضمون قوله فيجوز ان يراه
غير من قام به زيدا اعترض على هذا الجواب بان صفة النفس
لا تختلف ولا تثبت باعتبار بعض الاشيا دون بعض على
انه اذا صح لغير من قام به المانع ان يراه ولم يره فعدم
رويته له لمانع منعه فيعود التسلسل واجيب عن
هذا بانا نسلم ان عدم رويته له لمانع لكن لا يلزم التسلسل
وذلك لان الموانع لا ترا اصلا لكن من قامت به منعته
من روية نفسها وغير من قامت به منعته موانع قامت
به ولا تسلسل بيانه ان الروية القائمة بزيد مثلا

لايراها زيد لمانع منعه منها وهذا المانع منع زيدا ان يرا
رويته وان يرى نفس ذلك المانع وكذلك عمرو لايرى المانع
القايم بزيد لمانع قام بعمرو وهذا المانع منع عمرا من روية مانع
زيد ومن روية مانعه وكذلك العكس واعلم انما ذكره الشـ
من الاعتراض وتكلف الجواب عنه انما لزم على ان مالم ير من
الموجودات فلمانع وجودى منع من رويته واما لو قيل
ان المانع من رويته مالم يوجد فوات شرط عادى جعله
الله مصححا للروية عادة فلا يرد ذلك الاعتراض قلت
قد تخلف لك ماجرا الكلام فى البحث السابق على روية الروية
فى الجملة وكان الخلاف فيها قد وقع بين العلما ناسب التعرض
لها وجمع مافيها من الاقوال فقال قلت قد اختلف علماونا
فى هذه المسالة اى مسيلة روية الروية واعلم ان الروية
صفة للراى فرويتك زيدا صفة لك وروية الغير لك
صفة للغير فقول الشـ مطلقا اى رويتها ممن قامت به كان
ترا رويتك زيدا صفة لك وروية الغير لك صفة للغير
او رويتها من غير من قامت به كان ترا روية الغير لك
او ترا روية الغير لغيرك ومالزم لك جواب عن سوال
مقدر بانه يتحقق النوم قبل الموانع وحاصله انا
لانسلم لزوم التسلسل وذلك لان الروية التى هى الادراك
بالبصر انما لم تر لمانع ولا يقال ان المانع لم ير لمانع وهلم
جرا حتى يلزم التسلسل الا لو كان لم يحصل نوم او موت
اصلا مع ان ذلك يحصل فاذا وجد النوم مثلا فلا
موانع اصلا لانعدام الروية بالنوم لان النوم يضادها

وحم فلا يقال ان تلك الروية لم تر لمانع فعند حصول الروية
الحاصلة قبل النوم لم تر لمانع فلما حصل النوم بعدها
فلا يقال ان الروية فى تلك الحالة معدومة لوجود ضدها
وهو النوم ونفى الشى فرع عن صحته وصحتها لا تمكن فى تلك
الحالة لوجود معناها وهو النوم تامل وهو عنده اى
والنوم عند ذلك المجيب يضاد الادراك الذى هو الروية
اى واما عند غيره فالنوم لايضاد الادراك بل يجامعه
غاية الامر انه تغطيه فالادراك موجود لكنه مستور
بالنوم لامرتبة اى فى الوجود الخارجى يعنى انها ليست
مترتبة فى الخارج بحيث يوجد واحد اخر يوجد عقبه ن
كالحركات المتتالية وكنعيم الجنة حتى يمكن الانقطاع ن
بالنوم ونحوه وهذا لاينافى انها مترتبة ذهنا لان
كل مانع مرتب على الاخر ذهنا فلم يجى النوم الخ اى لم
يجى النوم الا والموانع التى لانهاية لها موجودة مجتمعة
فى لحظة ما وذلك لاستحالة فيه اى ولذا الزام يقولون
ان التسلسل فى المستقبل لا استحالة فيه الثانى اى
من الاقوال فى مسيلة روية الروية مطلقا اى سواء
كانت الروية قايمة بالراى او بغيره وحجته ماسبق
فى التسلسل اى لانه لو صح رويتها ولم تر كان عدم رويتها
لمانع ثم ننقل الكلام لذلك المانع فنقول انه موجود فيجوز
ان يرا ولم ير بالفعل فيكون عدم رويته لمانع ثم ننقل ن
الكلام لذلك المانع وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الموانع
ويتسلسل الحال وهو محال وما ادى للمحال وهو صحة

رويته الروية محال فتعين انها الا ان تبتنى شى اخر وهوان قوله
الثانى امتناع كون الروية مرئية يقتضى ان الخلاف فى وقوع
رويتها وعدمه مع ان الخلاف فى الجواز وعدمه كما يدل عليه
سابق كلامه ولاحقه فكان الاولى ان يقول الثانى امتناع
كون الروية مطلقا يرى انكان يسلم ان الوجود مصحح
للروية فيه نظر لان اصل التسلسل مبنى على ان الوجود هو
المصحح للروية وح فالاولى حذف هذا القيد اذ لا حاجة
له وكان الاولى ان يقول بدله وهو مردود لما سبق عن
القاضى ان المانع الاول مانع من روية الروية ومن روية
نفسه فلا يحتاج لتقدير مانع اخر حتى يستلزم التسلسل
استحالة ان يرى الانسان روية نفسه اى لما يلزم
ذلك من التسلسل وكان اى المحال والثانى لجواز ان
يدرك الانسان الخ يعنى ان زيدا اذا راى خالدا فيجوز فى
حق عمرو ان يرى هذه المروية ولا تسلسل لجواز انعدام
زيد فتنعدم الروية والمانع فينقطع التسلسل ثم
يعدم الله ذلك المحل الثانى اى محل روية زيد لخالد وهو
الراى بالفعل وهو زيد وجعله محلا ثانيا باعتبار عمرو
الذى قامت به الروية المرئية الذى ذكره اولا بقوله
لجواز ان يدرك الانسان اى محل الروية المدركة اى
التى يجوز تعلق الادراك بها والا فالموضوع انها غير
مدركة بالفعل والمدركة بفتح الرا وضبطه المحشى
بالكسر وعليه فاسناد الادراك لها مجاز عقلى لان
المدرك حقيقة صاحبها لانه ان كان يجوز الخ حاصله

انه

انه لا وجه لهذه التفرقة لان المانع ان جاز رويته
فالتسلسل لازم فى الامرين والا فهو منقطع فى الامرين
وتوضيحه ان الانسان اذا لم ير روية غيره لمانع مع جواز
ان يراها يلزمه التسلسل وقول هذا القايل يجوز ان ينعدم
محل الروية الغير فتنعدم روية الغير بانعدام محلها فلا
يكون هناك مانع فينقطع التسلسل لا ينفع شيا لان
انعدام روية الغير لا ياتى الا بعد لزوم التسلسل المحذور
لان سلسلة الموانع الغير المتناهية ليست مرتبة حتى
تنقطع بشى بل هى مجتمعة فى لحظة ما من الزمان وبوضح
هذا الدليل الذى قاله لما لزم التسلسل فى روية الانسان
لروية نفسه لجواز ان يعدم رويته ايضا بنوم او موت
فينقطع التسلسل وح فلا وجه للتفرقة التى ذكرها صاحب
هذا القول الثالث من التسلسل بيان لما لزم مقدم
على المبنى وقوله حال وجودها اى الروية وقوله مرئية
خبر الكون واصل العبارة فقد لزم عند عدم كون روية
الغير مرئية حال وجودها ما لزم عند عدم كون روية
نفسه مرئية له من التسلسل كما ذكرنا اى كما يقطعه
ما ذكرناه عن القاضى فى تصحيح قول الاشعرى ان الروية
تتعلق بكل موجود والذى ذكره عنه ان المانع الاول كما
انه مانع يمنع من رويته حتى يلزم التسلسل وبالجملة
فالحق من هذه الاقوال اى المذاهب الثلاثة المذكورة فى
مسالة روية الروية انه سلم ان الوجود الخ اى واما
على قول من قال ان الوجود ليس مصححا للروية بل المصحح

لها التحيز والروية وان كانت موجودة لكن يمتنع رويتها
فلا يلزم محذور التسلسل   ما ذهب اليه الشيخ اى فى
هذه المسالة وهو ان الروية تجوز رويتها مطلقا وقوله
بضميمة جواب القاضى اى وهو ان المانع الاول كما يمنع
من روية الروية يمنع من روية نفسه   اما عدم النهاية
فى متعلقاتها فى الكلام حذف مضاف بدليل السياق
اى اما وجوب عدم النهاية والضمير فى متعلقاتها عايد
على الصفات اى وجوب عدم النهاية فيما تصلح له من
المتعلقات يجب لها عدم والحاصل ان كل صفة من
الصفات المتعلقة يجب لها عدم النهاية فيما تصلح
له من المتعلقات فالسمع والبصر والادراك يتعلق بكل
موجود ومن جملة الموجود صفات الله الكمالية وهى
لا نهاية لها والعلم والكلام يتعلقان بالواجب والجايز
والمستحيل وافراد كل واحد منها لا نهاية له لان من افراد
الواجب صفاته الكمالية ومن افراد المستحيل اضدادها
ومن افراد الجايز نعيم الجنة وعذاب النار والقدرة والارادة
يتعلقان بافراد الممكن وافراده لا نهاية لها لان من جملتها
نعيم الجنة كما علمت   ببعضها تصلح له واجبا كان او
جايزا   لاستحال ما علم جوازه الاول ما علم صحته و
المراد استحالة ذاتية والتالى باطل لما يلزم عليه
من قلب الحقايق هذا ان قلنا ان الاختصاص بالبعض
لذات الصفة فان كان الاختصاص بالبعض ليس من
الذات لزم الافتقار للمخصص والتالى باطل لما يلزم عليه

من حدوث

من حدوث القديم فتبين بهذا التقدير ان التالى له طرفان
اولهما نظر فيه للاستحالة الذاتية والثانى نظر فيه للاستحالة
العرضية وحذف الاستثنائية   هذا الاشارة لكلام المص
وقوله وهو عموم التعلق اى وجوب عموم التعلق
وقدمه لجواب عن ما يقال لاى شى قدم برهان المطلب
الثانى على برهان المطلب الاول   لتوقف بعض ادلته اى
بعض ادلة المطلب الاول عليه اى على دليل المطلب الثانى و
ظاهره انه ذكر للمطلب الاول ادلة متعددة وان بعضها
متوقف على دليل المطلب الثانى وليس كذلك اذ لم يذكر له
فيما ياتى الا دليلا واحدا فكان الاولى ان يقول لتوقفه
عليه اى لتوقف دليل الاول على دليل الثانى   وبيان ما
اشار اليه من الدليل استعمل الاشارة هنا فى التصريح على
طريق التجوز فلا اعتراض بانه قد صرح به للاشارة له
لانقلب الجايز مستحيلا اى مستحيلا لذاته بدليل قوله
والتالى باطل لان التالى لا يبطل الا اذا اردنا بالاستحالة
الاستحالة الذاتية   فالمقدم مثله لان التالى لازم واذا
بطل اللازم بطل الملزوم   هى اى الصفة وفى نسخة هو
اى البعض ويصلح ترجيع الضمير فى هى للبعض وانثه
لوقوعه على اشيا متعددة   فقصر الصفة اى قصرها ذاتيا
لان الاستحالة انما تكون فى المنع الذاتى   لما علمت صحته اى
جوازه بتى شى وهو ان كلام الش يقتضى ان اللازم واحد
اذ لو كان امران لثناهما واما قوله وايضا فهو دليل مستقل
مع ان المص جعل الدليل واحدا وجعل اللازم فيه احد

امرين فكلام الش مخالف لكلام المتن   وايضا لتخصيص
الصفات لخ هذا هو مضمون قوله في المتن او افتقر الى
مخصص فاشار المص الى ان اللازم احد الطرفين لا بعينه
وذلك لانه اعتبر ان منع التعلق بالبعض لذات الصفة
لزم الطرف الاول وهو استحالة ما علمت صحته وان كان
لامر خارج لزم الطرف الثاني وهو افتقار القديم وهو
الصفة الى مخصص وانت خبير بانه لا ينبغي بعد ذكر هذا
الطرف للايراد الاتي محل لانه مبني على انه يجوز ان يكون
عدم التعلق بالبعض لامر خارج فقول المص او افتقر الى
مخصص وكذا قول الش وايضا لخ لا يناسب الاتيان له قبل
الايراد والحاصل ان ذكر الاعتراض الاتي يوجب حذف هذا
الكلام من هنا وحذف الامر الثاني في المص لان السوال
الاتي مبني على جواز عدم التعلق بالبعض لامر خارج ومتى
علم من هنا عدم جوازه فلا يتاتى الايراد كما هو ظ
وذلك يوجب حدوثها قيل هذا لو كان التخصص في ذاتها
وهو انما هو في تعلقها قلنا التعلق نفسي للصفة لحدوثها
يوجب حدوثها   وقد سبق البرهان لخ هذا تعليل لمحذوف
اي وهو باطل لانه لخ واراد بالبرهان لجنس المتحقق في
متعدده لان كلا من هذه الصفات له برهان مستقل
لا يقال لجاز لخ قد تقدم انه قال لو اختصت صفة من الصفات
المتعلقة ببعض ما تصلح له للزم استحالة ما علم جوازه
فيقال لا نسلم ذلك لجواز ان يقال ان هذا الاختصاص
لمانع فلا تلزم الاستحالة لان الجائز قد يتخلف لمانع و
تخلفه

وتخلفه لمانع لا يخرجه عن كونه جائزا هذا محصله وهذا
يدل كما هو ظاهر على انه لك ان تلاحظ الكلام اولا مجملا
من غير ان تبين الاستحالة بامر من الامور جاز التعلق بالجميع
اي بجميع ما تصلح له نظرا لذاتها واطلق الجواز على الصحة توسعا
لكن منع منه مانع اي لكن منع من تعلقها مانع بجميع
ما تصلح له مانع اي خارج عن ذاتها فالاستحالة عرضية
لا ذاتية والاستحالة العرضية لا تخرج الجائز عن كونه جائزا
والحاصل ان قلنا الحقيقة انما يلزم لو قلنا انه يصح
تعلقها من ذاتها ثم قلنا انه يمتنع لذاتها اما حيث قلنا انه
يصح لذاتها ويمتنع لعارض فليس هناك انقلاب حقيقة
اذ لا منافاة بين جواز الشي لذاته وبين استحالته لعارض
كما ان كثيرا من العالم ممكن لذاته ومستحيل او واجب لعارض
لانا نقول المانع اي ما يعتبر مانعا ليصح التفصيل
الاتي بعد   وعدم القديم محال بعد للاستثنائية المطوية
وهم قالوا وتعليلية والا فلا اثر له اي وان لم يضاد الصفة
فلا اثر له لك المانع في منع التعلق فتبقى الصفة على عمومها
وقد يقال اذا كان لا يضاد الصفة فما معنى كونه مانعا
واجيب بانه المراد بالمانع ما يعتبر مانعا ويعبر عنه
بمانع وليس المراد به المانع في نفس الامر   يستحيل
ان يمنع لخ كان الاولى التفريع بالفا وكان الاولى ايضا ان
يقدم هذا الدليل على ما قبله لان هذا مبني على ان التعلق
نفسي وهو الحق بخلاف الجواب الاول فانه مبني على تسليم
انه غير نفسي وهو خلاف التحقيق   والمانع في حقنا

الخ هذا جواب عما يقال لو كان التعلق للصفات المتعلقة
نفسيا لا يمكن نفيه عنها بحيث لا تتعلق الصفة اصلا او
خصوصا بحيث تتعلق ببعض ما تصلح له دون بعض مع بقا
الصفة لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض
ما تصلح به لكن التالى باطل لحصول الارتفاع قطعا بدليل
ان علمنا انما يتعلق بالفعل ببعض المعلومات وما لم تتعلق
به مع صلاحيتها المتعلق به كثير وحاصل الجواب منع الشرطية
وذلك لان المنعدم فى حقنا الصفة وتعلقها النفسى معا
لا تعلقها النفسى مع بقايها فكل ما جهلناه من المعلومات
فقد انعدم فى حقنا من احاد العلوم بقدره بدليل الخ
راجع لقوله والمانع فى حقنا انما منع وجود الصفة لا تعلقها
ولا يخفى انه اخص من المدعى اذ المدعى جار على جميع الصفات
والدليل قاصر على العلم فكانه اعتبر انه لا فارق بين الصفات
تامل على الملازمة اى التى حكمت بها شرطية الدليل الثانى
وهى قوله لو اختصت ببعض ما تصلح له للزم استحالة ما
علم جوازه اذ الغرض ان ذلك الخ تعليل للمعلل مع
علته اى وانما كان لزوم استحالة ما علم جوازه لكون امتناع
تعلقها بالبعض من ذاتها لان الغرض حينئذ اى حين اذ كان الخ
امتناع تعلقها بالبعض ذاتيا ذلك البعض اى الذى امتنع التعلق
به مما يصلح الخ جمع بين جواز الخ خبر عن قوله امتناع
وكان المناسب لما تقدم ان يقول يلزم عليه استحالة ما
علم جوازه وهذا باطل لانقلاب الحقيقة وما ذكره وان
كان محالا ايضا لكن المحالية انما هى لاجتماع الضدين وهذا

غير

غير المفرع عليه لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة اى
الذاتيين وهذا جواب ما فكان المناسب قرنه بالفا
والاولى ان يقرر هذا الاعتراض اى فى كلام المتن والشرح وانما
كان تقريره على وجه الاستفسار اولى لما فيه من التضييق على
المستدل والاستفسار طلب التفسير وهو عند علما الجدل طلب
ذكر معنى لفظ وقع فى دليل المستدل او المعترض لغرابة فيه
او اجمال وهو هنا طلب ذكر معنى الجواز والاستحالة
المذكورين فى الدليل لان فيهما اجمالا ووقع الاعتراض حينئذ
على مقتضى التفسير وربما لا ينتظر المعترض التفسير لامر
ما كان لا يوجد منه فياتى بالاستفسار اعتراضا على
طريق التقسيم وهو ان يقال ما تعنى بهذا اللفظ اكذا
ام كذا فان عنيت كذا فهو باطل وان عنيت كذا فباطل
ايضا او سلمناه لكنه لا يفيدك وهكذا اورد المص هذا
الاستفسار لانه يقول ان عنيتم بالجواز والاستحالة الذاتيين
منعنا الملازمة فى قولكم لو اختصت الصفات ببعض ما
تتعلق به لزم استحالة ما علم جوازه لانا نقول لا نسلم
الاستحالة بالمعنى الذى اردتموه وهو الاستحالة الذاتية
اذ ليس هنا الا الاستحالة العرضية التى ادعيناها
فبطلت ملازمتكم وان عنيتم العرضين منعنا الاستثنائية
وهى قولكم لكن استحالة ما علم جوازه باطل لانا نقول
انما يكون باطلا لو اردنا استحالته لذاته بعد جوازه لذاته
فيلزم انقلاب الحقيقة اما استحالته لعارض مع جوازه
لذاته فلا بطلان فيه اذ الاستحالة الخ كان الاولى

ان يقول منعنا الملازمة لجواز ان يقال هذه الاستحالة
لمعارض والا فلا وجه للجزم وهو مطلق الاستحالة اى
المتحقق فى العرضية منعنا الاستثنائية هذا يدل على ان
المراد بالمطلق الاعم المتحقق فى الاستحالة العرضية كما قلنا او
انه يصرح بالامر المرضى لانه منع الاستثنائية انما يأتى على
ذلك اذ لا تنافى بين كون الشئ جائزا بحسب ذاته
وذلك كالبعض الذى لم تتعلق به الصفة مع صلاحيتها
له وهو المناسب للمقام ان تقول اذ لا تنافى باجماع بين
جواز شئ لشئ بحسب ذات ذلك الشئ وبين كونه ممتنعا
بحسب ما هو خارج عن ذات ذلك الشئ وذلك كتعلق
الصفة بالبعض الذى لم تتعلق به لمانع مع صلاحيتها
للتعلق به وانما كان هذا هو المناسب لان الكلام فى جواز
التعلق بالبعض لا فى الشئ الجائز الا ترى الخ هذا ترشيح
لسند منع الاستثنائية وقوله ونحوه عطف على جهل فالضمير عائد
عليه قائمان بالذات اى التى هى محل الصفة
وقوله التى اوجب لها المنع اى اوجب لصفتها منع التعلق
بالبعض وانما جعل المانع قائما بالذات لا بالصفة فرارا من
قيام المعنى بالمعنى لاستحالته الخ علة لمحذوف اى لا بد
ان يكون معنى قائما بالذات لا بغيرها لاستحالة ايجاب المعنى
وهو المانع حكما وهو هنا منع التعلق والحاصل ان ذلك المانع
لو وجد لكان قائما بالذات التى اوجب لصفتها منع التعلق با
لبعض ولا يصح قيامه بالصفة نفسها لما يلزم من قيام المعنى
بالمعنى ولا يصح قيامه بذات اخرى لاستحالة ايجابه المعنى حكما

لما لم يتم

لما لم يتم به وحيث قام ذلك المانع بمحل الصفة كان بالنسبة
للصفة مقتضيا لمنع تعلقها وبالنسبة لمحلها وهو الذات
مقتضيا منع تعلق وصفها لاستحالة الجمع الخ هذا بيان
للملازمة وقوله وقد سبق الخ الواو للتعليل اى لانه قد سبق الخ
وهو سند للاستثنائية المطلوبة القائلة لكن عدم الصفة محال
العدم مطلقا اى سابقا ولاحقا لم يكن له اثر اى فى
منع التعلق فتبقى الصفة على عمومها عموما اى كما فى العلم
والكلام وقوله او خصوصا اى كما فى القدرة والارادة وكما فى
السمع والبصر والادراك نفسيتها اى ذاتيتها لا تعقل بدونه
والا لزم الخ لو لم يكن نفسيا لكان حالا والحال غير النفسى
لا بد ان يكون معنويا تابعا لامر وجودى فيلزم قيام المعنى
بالمعنى والمراد بالمعنى الاول الصفة التى لزمتها الحال والمراد
بالمعنى الثانى الصفة الاصلية ولزم تعلق الصفة الخ
حاصله انهم قد ذكروا التعلق فى تعريف كل صفة متعلقة
فقالوا القدرة صفة يتأتى بها ايجاد الممكن واعدامه وقالوا
الارادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه والعلم صفة
ينكشف بها المعلوم على ما هو عليه وهكذا فذكرهم التعلق
فى عموم الصفة المتعلقة يقتضى انه نفسى لها والا لزم
تعقلها بدون التعلق وهو باطل اذ لا تتعقل القدرة
ولا غيرها بمجرد قولنا انها صفة مطلقا اى عموما
او خصوصا استحالة رفعه عموما اى بحيث لا تتعلق
الصفة بشئ وقوله او خصوصا اى بحيث تتعلق بالبعض
دون البعض فانتفى اذا مانع من وجود الصفة

تطهير القلب من الاخلاق الذميمة والعمل بالسنة وعدم ادخار
شئ من الدنيا وقال القاضي اى ابوبكر الباقلانى بتخفيف اللام
وهو من اكابر المالكية كالاشعرى بخلاف ابى اسحاق الاسفرائنى
وامام الحرمين فقد كانا شافعيان اول جزء من النظر اعلم
ان النظر هو القياس المركب من المقدمتين فاذا قلت مثلا
فى الاستدلال على وجود البارى سبحانه وتعالى العالم حادث
وكل حادث لابد له من محدث لمجموع المقدمتين هو النظر و
ح فالمراد بجزئه الاول المقدمة الاولى منه فعلى هذا القول
اول واجب على الشخص تحصيل تلك المقدمة الاولى وقد يقال
ان النظر قد امرنا به وهو متوقف على مجموع المقدمتين
فيكون الواجب جملة النظر لا اوله فقط اذ الكبرية كالصغرى
فى توقف النظر على كل وح فلا يظهر ذلك القول لما يلزم عليه
من ان جزء العبادة هو الجزء الواجب كصوم يوم من رمضان
فان اول جزء منه كالضحى لا يفرد بالوجوب وعلى كلامه يلزم
انفراده بالوجوب وهو باطل المعرفة المراد بها هنا الجزم
بعقايد الايمان المطابق للواقع عن دليل قوله ويعزى للشيخ
ايضا اى وينسب هذا القول للشيخ الاشعرى ايضا اى كما
ينسب له القول الاول اعنى ان اول واجب النظر وقضية هذا
التعبير انه لم يقطع بنسبة القول الاول وهو ينافى مقتضى
ما سبق من القطع بنسبته له وايضا قوله ويعزى للشيخ الاشعرى
يفيد ان القول بان اول واجب المعرفة قوى حيث نسبه
للاشعرى وهو ينافى مقتضى قوله وقيل ان اول واجب
فان التعبير عنه بقيل يقتضى انه ضعيف اى يشعر بذلك

فتامل

فتامل هذا ومقتضى القول بان اول واجب المعرفة انها فعل
اختيارى لانه لا تكليف الا بفعل مع انها ليست بفعل وح
فلا يظهر تعلق الوجوب بها ولا يقال ان المراد انها واجبة
باعتبار الاسباب الموصلة لها لانا نقول لو اردنا ذلك لـ
كان هذا القول راجعا لما قبله فتدبر وهواى هذا القول
القايل ان اول واجب على المكلف المعرفة غير مخالف لما قبله
من الاقوال فى الحقيقة اى واما بالنظر للظاهر فهو مخالف لها
غير مخالف لما قبله اى من جميع الاقوال وح فالخلف لفظى
بين جميع الاقوال وحاصل الجمع بينها ان من قال اول واجب
النظر اراد الوسيلة القريبة ومن قال القصد فقد اراد الوسيلة
البعيدة ومن قال اول واجب اول جزء من النظر فقد اراد
الوسيلة المتوسطة ومن قال اول الواجبات المعرفة اراد
المقصد فقول الشارح لانه اى القايل بان اول واجب المعرفة
والضمير راجع لمفهوم من الكلام وقوله نظر الى ان المراد اول
ما يجب امتثالا اوادا من عطف المرادف وهو نصب على
التمييز المحول عن الفاعل اى ما يجب امتثاله واداوه اى فعله
ولو وسيلة اى نظر الى اول ما يجب فعله ولو وسيلة وهى
قريبة وبعيدة ومتوسطة وعلى ذلك جرت الاقوال المتقدمة
الاول فمن قال اول واجب النظر اى القياس بمعنى تحصيله اراد
وسيلة قريبة ومن قال القصد فقد اراد وسيلة بعيدة ومن
اراد اول جزء من النظر فقد اراد وسيلة متوسطة ثم ان قول
الشارح ما يجب امتثالا لا يقتضى ان الامتثال اعنى الفعل يتصف
بالوجوب لا ذات الاشيا الممتثل فعلها وهو مناف لقوله

اى لان رفع النفسى يستلزم رفع الذاتى فما كان ما نفا منه
كان مانعا من الذاتى لان المعاند لصاحب الشى معاند لذلك
الشى ضرورة   فبتقدير مانع يرفع وجودها اى كما قدر
المعترض لانه يقول ما المانع من ان يكون اختصاصها ببعض
ما تصلح له لمانع فقد قدر المانع مع بقا الصفة وقوله
يرفع وجودها اى يرفع التعلق فيرتفع وجودها لما ذكرنا
سابقا من التلازم   بل لا يرتفع اى التعلق بالبعض او الكل
لزم ان لا يرتفع الخ اى فيلزم ان يسمع جميع المسموعات
ويبصر جميع المبصرات ويعلم جميع المعلومات والتالى باطل
باقسامه وحاصل الجواب ان المانع القايم بنا منع اصل
الصفة لا التعلق مع بقا الصفة فلا يتم الدليل   بحيث
لا يمكن الخ هذا توضيح لما قبله من توضيح الشى بلازمه لان من
لوازم النفسى ان لا يمكن نفيه   عموما بحيث لا تتعلق الصفة
بشىء اصلا او خصوصا بحيث تتعلق بالبعض دون البعض
والتالى باطل اى لحصول الارتفاع   لزم ان لا يرتفع
تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما يصلح له اى مع بقا
الصفة كما هو المتبادر من كلامه اخرا   بدليل ان علمنا
انما يتعلق اى بالفعل وقوله وما لم يتعلق به اى بالفعل
واستمراره مع ان علمنا يصلح لان يتعلق بكل شىء
فكثير خبر عن قوله وما لم يتعلق وقرن الخبر بالفا لتشبه
المبتدا الشرط فى الابهام والعموم وقوله لا ياخذه الحصر اى
لا يتعلق به الحصر   بالنزر اى القليل وهو معنى اليسير
اجاب فى العقيدة بمنع الملازمة اى التى حكمت بها

الشرطية

الشرطية القايلة لو كان تعلق الصفات نفسيا لزم ان
لا يرتفع عن صفاتنا الحادثة المتعلقة عن بعض ما تصلح
به وانت خبير بان هذه الملازمة مسلمة لا تمنع لان التعلق
اذا كان نفسيا للصفة لا يرتفع مع بقائها مطلقا قديمة
كانت او حادثة وانما يكون الجواب لمنع الاستثنائية فكان
المناسب للشارح ان يقول اجاب فى العقيدة بمنع الاستثنائية
وحاصله انا لا نسلم ان التعلق ارتفع عن الصفة الحادثة
وانما الصفة نفسها هى المرتفعة ولزم من ذلك ارتفاع
تعلقها معها لا انها ارتفع عنها التعلق مع وجودها
والمحذور هو ارتفاع تعلقها مع وجودها واعلم ان
الجواب بمنع الاستثنائية مبنى على ان معنى قوله فى التالى لزم
ان لا يرتفع الخ اى مع بقا الصفة كما هو المتبادر من قول
الشارح لا تعلقها النفسى مع بقائها واما ان كان المعنى لزم
ان لا يرتفع تعلق صفاتنا اى مطلقا لا منفردا ولا مع
الصفة لان الجواب بمنع الملازمة   لا تعلقها النفسى
مع بقائها اى كما توهم المعترض   وكل ما جهلناه من
المعلومات مثلا الخ مثلا راجع لقوله ما جهلناه او اشار
به الى ان كل ما لم نقدر عليه وكل ما لم نسمعه الى غير ذلك كذلك
العكادى وانظر هذا الكلام فانه يقتضى ان كل واحد منا قد
قامت به موانع لا نهاية لها لان كل ما لم نعلمه فلمانع
وما لا نعلمه لا نهاية له والمانع وجودى ودخول ما لا نهاية
له فى الوجود من الممكنات محال اهـ وقد يقال لا نسلم ان
كل ما لم نعلمه لمانع بل لعدم خلق الله العلم المتعلق به

تامل في كلام السايل اى الذى اتى بالشرطية والاستثنائية
السابقتين ومثار الخ هو اسم مكان اى والمحل الذى
سار منه الغلط اى نشا وتحرك انه علنا مثلا وساير
اى لا حاجة للفظ مثلا بعد مع ذكر هذا المعطوف والذى
عند ايمتنا الخ حاصله ان القايلين بالعلم القديم اتفقوا
على انه واحد متعلق بمعلومات لا نهاية لها الا ابو سهل
الصعلوكي فقد قال بتعدده بتعدد المعلومات كما مر
واختلفوا في العلم الحادث فذهب الاشعرى وكثير من
المعتزلة الى تعدده بتعدد المعلومات ويمتنع ان يتعلق
علم بمعلومين وذهب بعض الاصحاب الى وحدته وانه
يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومات ومحل العلم الحادث
القلب كما دل على ذلك الادلة السمعية وان لم يتعين هو
لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله في اى جوهر شاء و
الظاهر من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد بالقلب
العضو المخصوص الموجود في ساير الحيوانات بل الروح
وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو
النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة
والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو
النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات
بتوسط الالات اعنى المشاعر لحيث تتعدد المتعلق
بفتح اللام اسم مفعول فقد تعددت الصفة بحسبه
فان كان المتعلق معلوما تعدد العلم بعدده وان
كان مقدورا تعددت القدرة بتعدده وقد استدلوا

على ذلك

على ذلك اى على تعدد العلم بتعدد المعلوم في حقنا ويحتمل
ان المراد وقد استدلوا على تعدد الصفات بتعدد
متعلقاتها الا ان الدليل حينئذ يكون اخص في المعنى
من اجتماع الضدين اى وهما الذهول والعلم وقوله لما فيه
من اجتماع الضدين بيان للملازمة وحاصله ان العلم
الواحد لا يقوم الا بمحل واحد فلو لم يكن للانسان الا علم
واحد قايم بمحل واحد لزم اذا جهل شيا او غفل عنه
وعلم شيا اخر ان يتوارد العلم والجهل او الذهول على ذلك
المحل الواحد بخلاف ما اذا تعددت العلوم فان محالها
حينئذ متعدد فيصح ان يقوم بالانسان علم وجهل والعلم
في محل والجهل او الذهول في محل اخر وهو محل العلم الذاهب
لا في محل هذا العلم الباقي ولا محذور فيه فكل معلوم
لنا الخ لازم للنتيجة لان اصل الدليل لو كان لنا
علم واحد يتعلق بمعلومين فاكثر ما صح ان يذهل عن
بعضها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو ان لنا علما
واحدا يتعلق بمعلومات فثبت نقيضه وهو ان لنا
علوما متعددة بتعدد المعلومات واما دليل
وحدتها عطف على قوله اما عدم النهاية وفي الكلام
حذف مضاف اى واما دليل وجوب وحدتها واعلم
ان المثبت بهذا الدليل شى واحد وهو وجوب وحدة
الصفات والمنفى تعددها سوا كان تعددا لا نهاية
له او كان له نهاية فقوله فلانها لو تعددت بتعدد
متعلقاتها لزم الخ يفيد نفى الاول لانها لو تعددت

بتعدد المتعلقات لم يكن لها نهاية لما سبق ان متعلقات الصفات
لا تتناهى واشار لنفي الثاني بقوله وهو تعددها تعددا له
نهاية بقوله والا لم يكن الخ واذا انتفى التعدد بقسميه وجب
وحدتها وحاصل ما ذكره المص انها ان تعددت فاما ان
تعدد بتعدد متعلقاتها اولا وكل منهما باطل اما الاول
فلا يلزمه دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال واما
الثاني فلما يلزمه من افتقارها لمخصص وهو محال
واما الثاني فلما يلزمه من افتقارها؟ واذا بطل كل
من اللازمين بطل الملزوم وهو تعددها وثبت نقيضه
وهو وحدتها وهو المطلوب   لزم دخول الخ اي لكن
الثاني باطل فبطل المقدم والى هذه الاستثنائية اشار
بقوله وهو محال وسندها ما ذكره في الش من ان الدخول
في الوجود يقتضي تميز الداخل وعدم النهاية تقتضي
عدم التميز وذلك تناقض وسياتي ما فيه   والا
لم يكن الخ اي والا تتعدد بتعدد المتعلقات بل تعددت
بتعدد المتعلقات لافتقرت الى مخصص لانه ليس
لبعض الاعداد المتناهية ترجيح على بعض لكن التالي
باطل لان ذلك يوجب حدوثها فحذف المص الاستثنائية
وذكر دليلها وقد بان الملازمة في الشرطية على التالي
فتفتقر اي الصفات وقوله في تعيين بعضها اي
الاعداد   هذا اي وجوب حدوثها وقوله خلف بالضم
اي كذب وباطل او بالفتح اي مطروح خلف الظهر له
لبطلانه لمنافاته لوجوب قدمها الثابت بالبرهان

ثم ان

ثم ان قوله هذا خلف مؤخر من تقديم لان قوله وقد تبين
الخ علة لهذا وكان حق التعبير ان يقول وذلك يوجب
حدوثها هذا خلف لانه قد تبين الخ   وتقديره ان
يقال الخ لا يخفى مخالفة هذا لما في المتن لان الش جعل
الدليل واحدا وجعل التالي متعددا اه وهما مغايران
للتالي في المتن وكذا المقدم في الش مغاير للمقدم في المتن
وقد قام البرهان الواو للحال ومن هنا يظهر توقف
المطلب الاول على المطلب الثاني الذي وجه به فيما سبق
تقدم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول
ان قلت ان الذي سبق له عموم التعلق لما يصلح له من
المتعلقات لا ما قال هنا من التعلق بما لا يتناهى قلت
اذا ثبت عموم التعلق بما يصلح له من المتعلقات ثبت تعلقها
بما لا يتناهى لان متعلقاتها لا تتناهى   اما بطلان
القسم الاول اي اما وجه بطلان القسم الاول فهو على
حذف مضاف   فلانه الضمير عائد على القسم الاول
وقوله فلانه يودي الى وجود الخ ما جعله علة لبطلان
القسم الاول من الثاني جعله في المتن تاليا في الدليل
الاول   وهو محال اي ووجود صفات لا نهاية لها
محال ووجه كونه محالا ما اشار اليه بقوله اذ كل ما
يدخل الخ فهو سند لقوله وهو محال وحاصله قياس
من الشكل الثاني فقوله اذ كل الخ صغرى في قوة قولك
كل موجود متميز وقوله وتمييز الخ في قوة قولك لا شيء
مما لا يتناهى تمييز وهي كبرى فتركيبه هكذا كل موجود

متميز ولا شيء مما لا يتناهى عينه متميز ينتج لا شيء من الموجود غير متناهي وهذا عين الدعوى في المعنى فوجد ما لا يتناهى الخ هو النتيجة لكن بالمعنى لا باللفظ لكن يرد على النتيجة ما تقدم من ان الذي قام الدليل على امتناع وجود ما لا نهاية له من الحوادث لا مطلقا ولذا قالوا مما يجب اعتقاده ان لله كمالات موجودة لا نهاية لها فالحق ما تقدم واما هذا السند فهو مخدوش لان قوله كل ما يدخل الوجود اي يتصف به فلا بد من صحة تمييزه ان اعتبر التمييز من جهة العدد كانت الصغرى ممنوعة والكبرى مسلمة وان اعتبر التمييز لا من جهة العدد كانت الصغرى بل من جهة العلم مثلا فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة واما بطلان الخ اي واما وجه بطلان القسم الثاني من التالي وذلك يستلزم حدوثها هذا علة لمحذوف اي والتالي باطل لان ذلك يستلزم حدوثها وايضا يلزم الخ هذا دليل ثاني على الدعوى الثانية تبرع به الشارح زيادة على ما في المتن وهو محال ضرورة اي لان المقسوم عليه متى سلط على المقسوم افناه وقد فرضنا ان المقسوم لا يتناهى و[illegible] فلا يتأتى افناؤه فان قلت المستحيل انما هو توزيع افراد ما لا يتناهى على ما يتناهى اما لو جعلنا الموزع الاجناس فلا يلزم المحال كما لو قلنا ان الممكنات اما خير او شر ولكل واحد منهما قدرة فالاجناس وان تناهت لكن التناهي غير لازم في الافراد فتوزيع ما لا يتناهى

على هذه

على هذه الكيفية لا استحالة فيه قلنا التوزيع على هذه الكيفية يلزم عليه الافتقار الى مخصص وهو يوجب الحدوث وهو محال ضرورة اي وجوبا فالضرورة هنا جهة العقلية وليس المراد بها البداهة لما تقدم لك من الايراد والبديهي لا يرد عليه شيء . فان قلت العلم الخ هذا اعتراض وارد على دليل وحدة الصفات توجه المص لتقريره ودفعه وحاصله انه قد تقدم ان علم الخلائق يتعدد بتعدد المعلوم فلكل معلوم علم يخصه واما علم الله فواحد قد قام مقام علوم مختلفة بالنسبة لنا فورد سوال وهو انه لو قام علمه تعالى مقام علوم مختلفة بالنسبة لنا لجاز ان يقوم مقام قدرته وكذا باقي صفاته ووجه اللزوم ان هذه الصفات متعددة مختلفة فاذا قام العلم مقام العلوم المتعددة المختلفة جاز ان يقوم مقام سائر صفاته بجامع القيام مقام الصفات المتعددة المختلفة في كل لكن التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق لان العلم والقدرة وباقي الصفات متغايرة الحقائق فلو قام بعضها مقام بعض لزم قلب الحقائق ولزم ايضا كون الصفة مضادة لشيء وغير مضادة له ولزم كون الموجودين فاكثر وجودا واحدا واذا بطل التالي بطل المقدم وهو قيام علمه تعالى مقام علوم متعددة وثبت نقيضه وهو عدم قيامه مقام علوم متعددة وح فتكون متعددا بل ويلزم على قيام العلم مقام علوم مختلفة بالنسبة الينا

جواز قيام ذاته تعالى مقام ساير صفاته بحيث تسد
مسدها ووجه الملازمة انه تقرر في الشاهد وجوب
علوم مختلفة وقدر مختلفة الخ فاذا لم يوثق بما تقرر في
الشاهد من وجوب التعدد في العلم واثبتنا للمولى علما
واحدا لزم انه يجوز ان يكون الذات قايمة مقام الصفات
على خلاف ما ثبت للشاهد لكن التالى باطل لانه يودى
لتعطيل الذات عن الصفات وهذا مما يأباه كل مسلم
ويلزمه ايضا قلب الحقايق وكون الصفة مضادة لشئ
وغير مضادة له فقد علمت ان في المقام دليلين
فلو قام العلم مثلا الخ اى نظرا لما سبق من ان العلم في
حقه تعالى واحد قايم مقام علوم متعددة بالنسبة
الينا واشار بلفظ مثلا لغيره من الصفات
وكذا غيره اى غير العلم كالقدرة فانها متعددة باعتبار
المقدور ولا حاجة لهذا بعد قوله مثلا بجامع قيامه
مقام صفات الخ هذا بيان للملازمة التى حكمت بها
الشرطية وكان الاولى ان يقول بجامع القيام مقام صفات
متغايرة وبيان ذلك ان لنا علوما متعددة متغايرة
فاذا قام علمه تعالى مقام علومنا المتعددة المتغايرة
جاز ان يقوم مقام ساير صفاته بجامع قيامه الخ اى
وهذا الجامع موجود في العلم مع القدرة والارادة فيجوز
قيامه مقام القدرة والارادة لكن التالى باطل لما يلزم
عليه من قلب الحقايق وغيره مما مر فحذف المص الاستثنائية
ودليلها بل ويلزم عليه الخ اى على قيام علمه تعالى

مقام

مقام علوم متعددة بالنسبة الينا وهذا انفعال
لما هو اشد مما قبله في الشناعة والواو زايدة وهذا
اشارة الى دليل ثان وذلك اى قيام ذاته مقام
ساير الصفات بحيث تسد مسدها وهو دليل للاستثنائية
المحذوفة اى لكن التالى باطل لان ذلك مما يأباه كل مسلم
لانه يودى الى تعطيل الذات عن الصفات وهو
مذهب قدماء الفلاسفة قلنا الفرق اى بين قيام
العلم مقام علوم وبين قيامه مقام القدرة وساير
الصفات ان التغاير الخ والمراد بالنوع في المقام الحقيقة
وحاصله منع الملازمة اى انا لا نسلم انه يلزم من قيام العلم
مقام العلوم هو ان قيام العلم مقام القدرة والارادة
وغيرهما لوجود الفرق وهو اتحاد النوع في قيام العلم
مقام العلوم فلا يلزم المحذور من قلب الحقايق وكون
الصفة تضاد شيا ولا تضاده ولاختلافه في باقى
الصفات فيلزم من قيام العلم مقامها المحذور من قلب
الحقايق وكون الصفة تضاد شيا ولا تضاده و
كذا يقال في قيام الذات مقام الصفات فقول المص
مع الاتحاد في النوع هذا محط الفرق واما قوله ان
التغاير في العلوم اى بان يكون هذا المتعلق علم و
لهذا المتعلق علم وهكذا بحيث فرضت الوحدة
في العلم اى في علم الله زال التغاير اى فلا تغاير اى
لم يكن هناك علم ثان يغايره ومما يوهمه لفظ الزوال
غير مراد ولا ثمرة لهذا التفريع ان بعد فرض الوحدة

فلا يعقل علوم مطلقا   اما العلم والقدرة الخ يعنى ان
نوع تلك الصفات مختلف فلا يعقل قيام احدهما مقام
الاخر   ولو قام بعضها الخ جواب عما يقال واى مانع
من قيام الواحد مقام الاشيا المختلفة وهلا جاز قيامه
فى ذلك كما جاز قيامه مقام الاشيا المتحدة   ولزم ما
تقدم الخ اى من كون الصفة تضاد وان لا تضاد وكون
الموجودين فاكثر وجودا واحدا مثلا الصفة الواحدة
لو كانت سوادا وحلاوة كانت بالنظر لكونها سوادا
تضاد البياض وبالنظر لكونها حلاوة لا تضاده وبقيا
هذا مثلا القدرة تضاد العجز باعتبار نفسها ومن حيث
قيامها مقام غيرها من الصفات لا تضاده وهكذا
يقال فى غيرها   هذه الشبهة الاشارة راجعة لكلام
المص   على سبيل المعارضة لا على سبيل النقض التفصيلى
ولا الاجمالى كما هو معلوم لانها دليل منتج لخلاف
ما انتجه دليل المستدل من وجوب الوحدة لصفات
البارى   وتقريرها ان يقال العلم اى مثلا بدليل
كلامه بعد فهو من الحذف من الاول لدلالة الاخر
فلو اتحد العلم القديم الخ انت خبير بان هذا لا يتفرع
على خصوص قوله العلم قد تقرر فى الشاهد تعدده
بحسب متعلقاته فالمناسب اذ لو كمله بقوله
والشاهد مسلم للغايب فيكون الغايب فيه التعدد
ايضا ثم يفرع عليه قوله فلو اتحد الخ وكانه ترك ذلك
التكميل اعتمادا على ظهوره على ان قوله بعد فاذا لم يعتمد

عليه

عليه الخ يشير الى اعتباره ثم لا يخفى ان تقرير الدليل
على الوجه الذى ذكره الش غير مناسب لكلام المص
هو التالى فى دليل الش والتالى فى دليل المص جعله
الش دليلا للاستثنائية المحذوفة   لقام مقام ذى
علوم الخ اى لكن التالى باطل فبطل المقدم   والملازمة
ظاهرة اى علمه تعالى متعلق بجميع المعلومات التى
من جملتها ما تعلقت به علومنا وحينئذ فعلمه تعالى
قايم مقام علومنا المتعلقة بما تتعلق به علومنا
فلانه قيام العلم اى القديم وقوله مقام علوم مختلفة
اى بالنسبة الينا وقوله يوجب اى يستلزم جواز
قيامه الخ لكن التالى باطل لما يلزم عليه من قلب
الحقايق   لتلك الصفات اعنى العلوم بالنسبة
الينا والعلم والقدرة وباقى الصفات   قد تقرر و
جوبه اى وجوب ما ذكر من التعدد والاختلاف
فاذا لم نعتمد عليه اى على الشاهد بالنظر للتعدد
والاختلاف بان اعتبر ما فى الغايب متحدا وقوله فى
بعضها اى كالعلم بالنسبة للمعلوم وقوله وجب
ان لا يعتمد عليه اى على الشاهد وقوله بالنسبة
اليه اى الغايب وحاصله انه قد تقرر فى الشاهد
وجوب علوم متعددة وقدرة متعددة وارادات
وهكذا وتقرر فيه ان تلك الصفات مختلفة لا يقوم
شى منها مقام غيره فاذا لم نثق بما تقرر فى الشاهد
من تعدد العلم بالنسبة للغايب واثبتنا له علما

واحدا قايما مقام علومنا فلا نشك بما تقرر فيه ايض
بالنسبة له تعالى من جهة كون العلم لا يقوم مقام غيره
من الصفات بل نقول انه يجوز في حقنا ان يقوم علمه
مقام غيره من الصفات   بل اذا لم يوثق بحاله
بل اذا لم يوثق بما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد
للعلم واثبتنا للمولى علما واحدا يلزم انه يجوز قيام
ذاته مقام صفاته ولا يخفى ان هذا اشارة الى الدليل
الثاني في المتن فلم يات الشارح على سوق كلام المتن لان
الشارح قد اتى به دليلا اخر للملازمة وكان الاولى
ان يقول وايضا قد تقرر الخ   باجماع المسلمين اي
وبالعقل ايضا اذ الذات لا تكون صفة لاجتماع
المتنافيات من استدعا المحل وعدم استدعايه
وليس هذا قول المعتزلة كما لا يخفى   اجاب عن
هذه الشبهة لم يحصل هذا الجواب منا قسمه في الشرطية
الثانية التي اقامها دليلا على المتنائية القايلة
لو قام علم مقام علوم مختلفة لجاز قيامه مقام
ساير صفاته   وان اختلفت الواو للحال
لما تعددت متعلق باختلافها ولما بمعنى حين اي بل
اختلافها حين تعددت انما هو باختلاف المتعلقات
وحقيقتها واحدة   بحيث فرض علم واحد اي المولى
زال ذلك الاختلاف اي لم يوجد الاختلاف لان
الاختلاف فرع التعدد وقد فرض انه علم واحد ح
فلا يلزم على قيامه مقام المعلوم قلب الحقايق

قوله

ضرورة توقفه اي توقف الاختلاف وهذا
كله لا طايل تحته وكان الاولى ان يقول انما قام العلم
مقام العلوم لاتحاد النوع ولم يقم مقام القدرة و
الارادة لاختلاف النوع فيذكر الاتحاد والاختلاف
ثم يذكر الحاصل بعد ذلك لان الحاصل فرع عن ذكر
الطرفين معا   لانه اي القيام المذكور وقوله مثلا
اشارة الى غير العلوم من الصفات المتعلقات
وقلب الحقايق عطف تفسير يعني ان قيام الصفة
مقام صفة اخرى مخالفة لها في النوع يوجب صيرورة
حقيقة هذه هي حقيقة هذه الاخرى وهو محال [illegible]
ويوجب ايضا اجتماع المتضادات اذ لو قام العلم
مثلا مقام القدرة لوجب ان يوثر وان لا يوثر وان
يتعلق بالواجب وان لا يتعلق به وان ينكشف به
المعلوم وان لا ينكشف به بخلاف ما لو قام مقام علم
اخر فان التعلق واحكامها متساوية والحقيقة و
احدة فلا يلزم قلب حقيقة اخرى لا يوجب قلب
الحقيقة الا ترى انه يجوز قيام البياض مقام السواد
والعكس ولا يلزم محال قلت معنى قيام البياض مقام
السواد تواردهما على المحل حيث يذهب احدهما و
يخلفه الاخر ولا محذور فيه والمراد هنا ان يثبت له
لاحدى الحقيقتين خاصة الاخرى من التعلق ونحوه
وهذا هو المستلزم لقلب الحقيقة واجتماع المتضاد
دون الاول ان قلت حينئذ يتوجه ان يقال ان كل فرد من

افراد النوع لابد له من خصوصية يمتاز بها عن الاخر
وان لم تكن ذاتية فلو قام الواحد مقام غيره من افراد ذلك
النوع وجب ان يثبت له الخواص المتنافية ويلزم فيه من
الاستحالة واجتماع التضادات ما لزم في قيام النوع
مقام الاخر وجوابه انا نمنع وجود تلك الخصايص
في افراد هذه المعاني لان الخصوصيات انما تثبت لافراد
النوع المحتاجة للتشخص من المحسوسات كافراد الانسان
مثلا اما المعاني فليس تمايز افرادها الا بالمحل
وهذا الجواب حسن اي وما تضمنه هذا الجواب من جواز
قيام الواحد مقام المتعددات اتحد النوع بان كان نوع
ذلك الواحد والمتعدد واحد ومنعه ان اختلف
النوع فالجواب يحتوي على طرفين والايراد المذكور هنا
وارد على الطرف الثاني وحاصله ان الكلام شي واحد
وقد قام مقام متعدد اعني الطلب والخبر وهما
مختلفان بالحقيقة والثاني تحته امور كثيرة
ادعا ايمة السنة الخ فيه ان التعبير بالادعا يقتضي
انه غير مرضي وليس كذلك اذ المرضي القول بوحدة
الصفات بتمامها وايضا عبارته ظاهرها ان ايمة السنة
كلهم اطبقوا على ذلك وليس كذلك لقوله فيما سبق
واما الكلام فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام
واحد الا ان يقال انه على حذف مضاف اي ادعا اكثر
ايمة اهل السنة وحدة الكلام اي بالنسبة للغايب
للشاهد فيأتي الاعتراض بان الشي الواحد لا يقوم
مقام

وهو مرجع اختلافهما اذا جاز الاختلاف انما هو في النوع
بالنسبة للغائب الشاهد

مقام متعدد مختلف في الحقيقة فاستنع الطلب
الاضافة للبيان اما الامر فجواب عن سوال وارد
على الحصر في امرين في حقيقة الطلب اي الحقيقة
النوعية والاختلاف فيهما الاولى بينهما وقوله من
حيث التعلق اي لان الطلب في الامر متعلق بالفعل و
في النهي متعلق بالترك والاستخبار يرجع للخبر
سيأتي وجهه في الشرح وعبارته توهم ان الخبر لا يرجع
الى الاقسام الثلاثة فقط وليس كذلك اذ بقي من الاقسام
الندا رجعت الاقسام كلها للخبر والطلب ان اراد بالاقسام
كلها اقسام الكلام لم يتم له التفريع على ما قبله لانه لم يذكر
فيما قبله جميع اقسام الكلام اذ منها الندا ولم يذكره و
ان اراد بالاقسام الاقسام التي ذكرها لم يتم له رجوع
اقسام الكلام كلها الى القسمين الذي هو المراد في المقام
لمذهب الشيخ والجمهور اي من ان الكلام صفة
واحدة لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر اي من الطلب
والخبر فيجوز ان يكون هناك معنى اخر فيندرج تحته
هذان القسمان كما اندرجت الاقسام السابقة تحت هذين
القسمين المذكورين واذا كان القسمان المذكوران مندرجين
تحت ذلك المعنى كانا متحدين نوعا فتكون صفة الكلام
للغايب انما قامت مقام متعدد متحد النوع اذ يكون
قسم فاعل جائز وكان الاولى ان يعبر بمعنى بدل قسم لان
التعبير بالقسم ينافي المقصود الذي هو عدم التعدد
نسبة الى القسمين المناسب لاسلوب المقام لو

لو قال نسبتهما اليه من حيث اندراجهما تحته كنسبة الانواع
المذكورة الى القسمين اى واذا كان القسمان المذكوران
مندرجان تحت ذلك المعنى كانا متحدين نوعا فيكون
صفة الكلام للغايب قام مقام متعددة متحد نوعا
بالنسبة للشاهد فقيل له اى لهذا البعض المنتصر
وكذلك المنصف لخ حاصله ان هذا الجواب يمكن ان يجرى
فى العلم والقدرة وساير الصفات المعانى فيجوز ان
يكون هناك صفة اخرى تعم هذه الصفات فتكون
واحدة بالنوع فيجوز قيام العلم مقامها وقد قلتم
لا يجوز ان يقوم العلم مقام القدرة وغيرها من الصفات
يدعى انه لخ الضمير للحال والشان ان يكون لخ
اى فى حق الغايب وهو فاعل يجوز وقوله نسبة الى العلم
والقدرة اى ولساير الصفات وكان المناسب زيادة
ذلك وان كان ما اقتصر عليه يكفى فى النقض فان
قيل يلزم لخ اى فى مقام المعنى الذى فرضه الخصم شاملا
للعلم ولساير المعانى ان ذلك المعنى يضاد وان لا يضا
بخلاف المعنى الذى فرضناه شاملا للخبر والطلب فانه
لا يتاتى فيه ذلك وحينئذ فلا يتاتى للخصم ان يجعل هذا
المعنى مثل هذا المعنى والحاصل انه فرق بين المقيس و
المقيس عليه وان المعنى الواحد اذا قام مقام القدرة
والارادة والعلم يلزم عليه التضاد وعدمه فان المعنى
من حيث انه علم يضاد الجهل ومن حيث انه قدرة لا يضاده
بخلاف قيام المعنى الواحد مقام الطلب والخبر فلا يلزم

عليه

عليه ما ذكر فقيل لا نسلم ذلك بل هذا الامر لازم فى
الكلام ايضا فان المعنى الواحد من حيث انه خبر لا يضاد
النهى ومن حيث انه امر يضاد النهى فتامل ذلك
لازم هنا اى فى مقام المعنى المفروض فى الكلام وقوله
ايضا اى كما لزم لخ فان الخبر لا يضاد النهى اى لانه
يصح ان يخبر عن الشى وينهى عنه والامر يضاده اى
يضاد النهى اذ لا يكون امرا بالشى ناهيا عنه اى طالبا له
لفعله والكف عنه خبرا طلبا المناسب خبر امرا لان
الطلب يعم الامرين وكلامه اولا فى الخبر مع الامر فلو كان
معنى واحدا اى وهو الكلام القديم فان كلام الله من حيث
انه خبر لا يضاد النهى ومن حيث انه امر يضاد النهى و
بيان الملازمة انه اذا كان الخبر لا يضاد النهى والامر
يضاد النهى فلو كان الجميع صفة واحدة وان ما به يخبر
هو ما به يامر وينهى لكانت تلك الصفة من حيث انها
امر تضاد النهى ومن حيث انها خبر لا تضاده او من حيث
انها نهى تضاد الامر ومن حيث انها خبر طلب يضاد وان
لا يضاد هو المحال الذى ذكرتم لخ فيه ان المحال مختلف
فى المحلين لان المحال الاول صورته ان العلم لو قام مقام
القدرة وغيرها لكان من حيث انه قدرة لا يضاد الجهل ومن
حيث انه علم يضاده وهكذا وهذا خلاف ما قلناه هنا
فى الكلام وحاصله ان الكلام لو قام مقام الطلب والخبر
لكان من حيث انه امر مضاد للنهى ومن حيث انه خبر لا
يضاده وقد اشار الشارح الى الجواب عن ذلك بقوله من حيث

المعقول اى انه من حيث ما يعقل من المضادة وعدمها
بقطع النظر عن شخص المتضاد وانهما تختلفان اذ شخص
المضادة فى احد المحلين غيره فى المحل الاخر ولاجل
استقامة الجرى على هذا المسلك العقلى الخ اراد بالمسلك
العقلى ما سبق من انه لا يقوم واحد مقام متعدد مختلف
فى النوع لاستلزام ذلك قلب الحقايق والتضاد و
اللاتضاد وهو المراد بالمحال المشار اليه بقوله هو
بامن لزوم هذا المحال والحاصل ان هذا المسلك لما
كان مستقيما مسلما فى ذاته ذهب قوم الى ما يبطل
اليه فقالوا بتعدد الكلام لان هذا المسلك يبطل اتحاده
ويثبت تعدده لانه اذا قيل باتحاده كان من حيث انه
امر مضاد للنهى ومن حيث انه خبر غير مضاد له
من لزوم هذا المحال اى وهو التضاد واللاتضاد
وقد نقل ذلك اى القول بتعدد الكلام وانما تعرض الشارح
للنقل عن عبد بن سعيد دون غيره ممن قال بذلك
القول لاضطراب النقل عنه على ما ذكره الشارح بان
نقل الا انت خبير بان مجرد النقل ليس بمحال فالاولى
اسقاط لفظ النقل كلاب بضم الكاف وتشديد
اللام على وزن رمان اذ وجود الجنس خارجا
من غير نوع من انواعه مما لا يمكن اى لانه لا وجود للجنس
خارجا الا فى ضمن افراده وهى انواع فقوله اذ وجود
الخ بيان لوجه الظهور ولا يخفى ما فيه لان عبد الله
ابن سعيد لم يقل ان المذكورات انواع حقيقية حتى
يرد عليه

يرد عليه ما ذكر بل نقول انها انواع اضافية لانه يقول
الكلام صفة واحدة شخصية ولكن التعلقات انما ثبتت
فيما لا يزال وهذا هو المراد بكونها من صفات الافعال لان
صفات الافعال عبارة عن التعلقات التنجيزية الحادثة
وحيث كانت انواعا اضافية فلا يلزم محال على وجود
الجنس بدونها قال العكارى وكان المناسب ان يوجه
الرد الذى حكم عليه بالظهور بخلو الكلام عن التعلق
فى الازل كيف وهو نفسى اه وفيه ان التعلق انما
يكون نفسيا للصفة اذا كان قديما واما التنجيزى الحادث
فليس نفسيا وابن سعيد قد جعل تعلق الكلام حادثا
وحينئذ فلا يتوجه عليه ما ذكر تامل وايضا فان الاتيان
الخ التعبير بايضا غير مناسب لان هذا رد على المنقول
الاول فقط وما قبله رد على الثانى فليسا ردين لشىء
واحد كما يقتضيه التعبير بايضا فان الاستخبار
اى نحو الم نشرح لك اما ان يكون تقريرا اى شرحنا لك
صدرك قطعا فاعترف بذلك ولا تنكره كان خبرا واما
ان يكون لطلب الاخبار اى اخبرنى عن ذلك وحينئذ فيرجع
للامر ولا يصح ان يراد معناه حقيقة وهو طلب الاعلام
لانه محال وكان الاولى للشارح ان يوخر قوله والاستفهام
عن حكم الخ بعد القسمين الاولين لان القصد اما ان يحمل
على المعنى الاول او المعنى الثانى لا عتريض شىء اخر وهو
ان الشارح جزم اولا بانه داخل فى الاخبار ثم بعد ذلك تردد
فتامل كذا قرر شيخنا والذى ذكره ارباب الحواشى فاذا

قبل ذلك اى اول ما يجب اى اول الاشيا الواجبة فانه يفيد ان
المتصف بالوجوب الاشيا الممتثلة اى التى تتعلق الفعل بها
على جهة الامتثال وايضا المعول عليه عندهم ان المكلف به المعنى
الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى والادا والامتثال معنى
مصدرى لا حاصل به وغاية ما يقال فى دفع هذا وامثاله
ان وصف المعنى المصدرى بالوجوب تسمح والا فعن الحقيقة
المتصف به المعنى الحاصل بالمصدر وهو الاشيا فكلامه اولا
المفيد ان المتصف بالوجوب المعنى الحاصل اتى على التحقيق
وكلامه ثانيا اتى على التسمح اذ كثيرا ما يوصفون المعنى المصدرى
بالوجوب على جهة التسمح فلا تنافى حتى فى كلامه فتامل
وانما اخترته الخ جواب عما يقال لما اخترته القول المذكور مع انه
قد ظهر من كلامك ان لكل قول وجها وقوله لتكرير الحث الخ
اى ولا شك ان تكرير الحث على الشى يوجب الاعتنا به وترجيح
اختياره على غيره ثم ان من المعلوم ان النظر الواقع فى الكتاب
والسنة الحث عليه انما هو حركة النفس لا نفس القياس
الذى هو المطلوب فقوله تعالى اولم ينظروا فى ملكوت السموات
والارض الخ اى اولم يحركوا انفسهم الخ واذا كان النظر الذى وقع
الحث عليه فى القرآن غير المطلوب فلا يتم ما قاله الشارح من تعليل
الاختيار اللهم الا ان يقال ان المطلوب النظر بمعنى القياس
بالفعل او بالقوة ومن حرك نفسه فى العقليات يوجد عنده
قياس بالقوة فتم الدليل هذا وذكر بعضهم ان الحث على النظر
وقع فى القرآن فى اربعماية وسبعماية موضع كذا فى العكارى كانه
مقصد قد يقال ان المعرفة مقصد حقيقة فالاولى اختيار ذلك

القول القايل انها اول واجب بخلاف ما قبله العقلية راجعة
الى ما قبل النظر يجب تمامه من الوسايل الصادق ذلك باول
جزء من النظر وبالتوجه اليه وقوله فانما اخذ من قاعدة الخ اى
وانما اخذ وجوبها من قاعدة الخ واما المقصد وهو المعرفة فقد
اخذ وجوبها بالنص من قاعدة ان الامر اضافة قاعدة لما
بعده للبيان وقوله ان الامر بكسر الهمزة ان جعلت ان من جملة
القاعدة وبفتحها ان لم تجعل منها وجعلت القاعدة الامر بالشى
الخ ان الامر بالشى المراد بالشى المقاصد كالصلاة وقوله امر
بما يتوقف عليه اى امر بالوسايل التى يتوقف المقصد عليها او
ذلك كالوضوء بالنسبة للصلاة والاولى ان يقول بما يتوقف
هو لان الصلاة او الصفة جرت على غير من هى له وقوله من فعل
المكلف خرج نحو الزوال من كل ما يتوقف عليه المامور به ولكن
ليس مقدورا للمكلف فليس واجبا بوجوب الامر المطلوب
قصدا بل ولا بوجوب غيره وفى تلك القاعدة نزاع له
حاصله ان ما يتوقف عليه الواجب هل هو واجب بوجوب
ذلك الواجب اى ان الامر المتعلق بالمقصود متعلق به
بالوسيلة او انه واجب بوجوب غيره اى ان المقصود
تعلق به امر وكذا الوسيلة المقدورة للمكلف تعلق بتحصيلها
امر اخر قولان فى المسئلة واتى الشارح بقوله وفى القاعدة
نزاع دفعا لما يتوهم من ان تلك القاعدة متفق عليها
والا فالوجوب حاصل على كل حال سوا قلنا بهذا القول
او بهذا القول تامل ثم هذا النظر الخ ثم فى كلامه للترتيب
الذكرى خلافا للاسماعيلية هى فرقة ضالة قالت النظر

اريد به اى بالاستخبار طلب الاخبار اى اذا كان ذلك
الاستخبار من غير الله وهذا مقابل لقوله اما ان يكون
من الله وحينئذ فالمناسب للشارح ان يقول واما ان يكون من
غير الله طلبا للاخبار فيرجع للامر وبهذا يظهر ما ذكره
الشارح اولا من ان الاستخبار من الله يرجع للخبر واغا حملنا
هذا القسم على ما اذا كان الاستخبار من غير الله لان طلب
الاخبار من الله لا يليق وحاصله ان الاستخبار ان كان
من الله حمل على التقرير فيرجع للخبر ولا يصح حمله على
حقيقته وهو طلب الاعلام لانه لا يليق وان كان
الاستخبار من غير الله حمل على حقيقته الذى هو طلب
الاخبار والاعلام فيرجع للامر   الجملة الى الخبر اى اذا
كانت كلها من الله بقرينة التفصيل المذكور بعد فى الاستخبار
اما الوعد والوعيد فايلان الى الخبر مطلقا كانا من الله
او من غيره اذ هما اخبار بثواب او عقاب او اخبار بخير
او شر وبهذا تعلم ان التعبير بالايلولة بالنسبة اليهما
فيه تسمح قوله اما ان يكون من الله تقريرا فهو خبر
اى خبر بان التقرير حمل المخاطب على الاقرار والحمل
قد يقال انه طلب قاصر ويجاب بان المقصود من التقرير
تحقيق المقرر به واثباته والاخبار بانه حق وان على
المخاطب ان يقر به ولا ينبغى له ان ينكره   والاستفهام
الخ هذا سند لما قبله فالواو تعليلية وقوله على حكم
الاستفهام اضافة حكم لما بعده بيانية والاستفهام طلب
الاعلام اى لان حمل الاستفهام الذى هو الاستخبار على

معناه

معناه الحقيقى الذى هو طلب الاعلام لا يليق   والخلاف
المخبرات اى المخبر عنها وهذا جواب عما يقال الوعد خبر
عن الثواب والوعيد خبر عن العقاب فاين الاتحاد
واجاب بعض المحققين الخ حاصله ان عبد الله بن سعيد
انما اراد ان الكلام موجود فى الازل وكذلك انواعه
فلم يوجد الجنس الا فى انواعه والحادث فيما لا يزال
عند وجود المامور والنهى انما هو مجرد التسمية
عن الرد الاول وهو قوله ان تعقل وجود الكلام
ازلا بدون واحد من هذه السبع محال لان الجنس
لا يوجد خارجا الا فى نوع من انواعه   لا يسمى امرا
اى لا تسمى امرا اى لا تسمى انواعه امرا   لان الكلام
لا يتعلق بهما اى بالامر والنهى اى لان الكلام لا ينقسم
اليهما الا فيما لا يزال وكان الاوضح ان يقول لان
الكلام لا ينقسم للامر والنهى الا فيما لا يزال بل الاقسام
موجودة فى الازل والحادث انما هو مجرد تسميتها
الا عند وجودهما اى المامور به والنهى عنه   فانه
اى ابن سعيد اجل اى انه منزه عن ان يعتقد مثل
هذا فلا يقال بمقتضى كلامه تفصيله على اعتقاده
لينتظم اى ليصح القول بوحدة الكلام لانه اذا انه
اردت جميع اقسامه للخبر صار الكلام قائما مقام
متعدد متحد النوع ولا محذور فيه   فيقال الامر
الخ لما كان ما عدا الامر والنهى رده للخبر ظاهر كما علم
مما مر وكان رد الامر والنهى اليه لما يظن عدم تاتيه

عما ابتهما له بين عدم المباينة وردهما اليه بما ترى .
خبر عن تحتم الخ اى وليس معنى الامر طلب تحصيل الماهية
يتبع المخبر عنه على ما هو به اى ان الخبر تابع للمخبر
عنه وهو الموضوع حاله كون المخبر عنه كاينا على حالة
هو اى المخبر عنه ملتبسا بتلك الحالة فى الواقع والمراد
بتلك الحالة وصف المحمول فقولنا محمد رسول الله
هذا خبر تابع للمخبر عنه وهو كونه سيدنا محمد ثابتة
له الرسالة فى الواقع ونحو الصلاة متحتمة خبر تابع
لكون الصلاة ثابتا لها التحتم فى الواقع والمراد بكون
الخبر تابعا لاتصاف المخبر عنه بتلك الصفة انه يتوقف
على ذلك من حيث الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة
الا اذا ثبت لها التحتم قبل ذلك   عن تحتم شئ اى
كالصلاة والمراد بتحتمها وجوبها   صفة التحتم الاضافة
للبيان وقوله ثابتة لها اى لذلك الشئ   فتحتمه اى
الشئ ان كانت نفس هذا الخبر يعنى ان تحتم الشئ لا بد له
من شئ يفيده فان كان هو الخبر الذى يتبع المخبر عنه
لزم الدور والا لزم التسلسل وتوضيحه ان الخبر الصدق
يتبع اتصاف المخبر عنه   وهذا يقتضى توقف الخبر
على ذلك فى الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة الا اذا
ثبت التحتم للصلاة قبل ذلك ثم بعد ذلك نقول
اتصاف الصلاة بالتحتم لا بد له من شئ يفيده فاذا
كان الذى افاده هو هذا الخبر المتقدم لزم ان يكون
الخبر متقدما على ثبوت التحتم وان ثبوت التحتم متوقف

عليه

عليه مع انا قلنا اولا ان الخبر متوقف على ثبوت التحتم فى نفس
الامر فيلزم الدور وان كان الذى افاده غير ذلك الخبر ولا
يكون ذلك الغير الا خبرا ايضا لرده الاقسام كلها الى الخبر
فينتقل الكلام الى ذلك الخبر فيكون متوقفا ايضا على ذلك
الشئ اعنى اتصاف المخبر عنه بالصفة كاتصاف الصلاة
بالتحتم وذلك متوقف على خبر اخر ثم ننقل الكلام اليه ايضا
ثم كذلك الى ما لا نهاية له فيلزم التسلسل فى الاخبار ولا
شئ اخر غير الخبر يفيده حتى يرجع اليه لان الامر مخصوص فيه
كما هو موضوع المسئلة   ويمكن ان يجيب الخ اى الاستاذ
عن ما اورد عليه   بان بعض الاخبار يراد بها الانشا
يعنى والخبر عن تحتم الفعل الذى يرد اليه الامر والخبر عن تحتم
الترك الذى يرد اليه النهى من هذا القبيل واذا قيل الصلاة
متحتمة فليس التحتم ثابتا لها قبل الاخبار بل انما ثبت لها
مع الاخبار وحينئذ فقولنا الصلاة متحتمة خبر قصد به
الانشا   فلا يشترط كونها بتلك الصفة اى لا يشترط
كون بعض الاخبار لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى المخبر عنه كا
الصلاة مثلا ففيه استخدام وقوله بتلك الصفة اى
كالتحتم وقوله قبل تعلقه اى تعلق بعض الاخبار بالمعنى
الحقيقى وقوله بها اى ببعض الاخبار بمعنى المخبر عنه والمراد
بتعلقه بها دلالته عليها وقوله بل يثبت معها اى بل
كونها بتلك الصفة يثبت مع بعض الاخبار كقولك طلقت
فانه ليس القصد الاخبار عن طلاق حصل فى الواقع بل القصد
انشا طلاق بهذا اللفظ والحاصل ان الخبر ان كان خبرا لفظا و

معنى لزم ماتقدم من الدور او التسلسل وان كان خبرا
لفظا لا معنى فلا يلزم ماذكر والخبر عن حتم الفعل الذى
رد اليه الامر والخبر عن حتم الترك الذى رد اليه النهى من قبيل
الثانى وحتم لا اعتراض هذا محصل الجواب ورد بان الاستاذ
يقول ان جميع الاقسام كلها من امر ونهى وغيرها راجعة
الى الخبر الذى اريد منه الاخبار لفظا ومعنا لانه فرض
التقسيم ولو رد الامر والنهى الى الخبر الذى اريد به الانشا
كطلقت وبعت قاصدا به انشا البيع والطلاق فقد
ردهما للانشا وحقيقته غير حقيقة الخبر فلا ينهض
ما التزمه من رد الاقسام كلها للخبر لينتظم مطلوبه من
القول بوحدة الكلام   بل يثبت معهما اى بل كونهما تلك
الصفة يثبت مع بعض الاخبار كقولك طلقت فانه
ليس القصد الاخبار عن طلاق حصل فى الواقع بل
القصد انشا الطلاق بهذا اللفظ وقوله بل يثبت
معها انث الضمير باعتبار ان بعض الاخبار جملة وفى
بعض النسخ معه وهى ظاهرة   وليس فيهما تحتم
لا للاستاذ ان يقول انما قصدت تفسير الامر والنهى
الحقيقيين بناء على الامر حقيقة فى الوجوب والنهى
فى التحريم ولو سال عن امر الندب لقال هو خبر عن رجحية
الفعل وعن نهى الكراهة لقال هو خبر عن رجحية الترك
الى الاخبار بحلول العقاب اى ان فعل بالنسبة
للنهى وان ترك بالنسبة للواجب والمراد بالاخبار الخبر
ولو عبر به كان اولى فاذا قيل اقيموا الصلاة واجبة

فمعناه

فمعناه الصلاة يحل العقاب بتركها ولا بد واذا قيل
لا تقربوا الزنا فمعناه الزنا يحل العقاب بفعله ولا بد
ويرد ذلك القول بان خبر الله صدق والعفو مامول فى
حق غير الكافر فلو كان معنى اقيموا الصلاة انه يحل العقاب
بتركها ولا بد لكان التارك لها ولو من المومنين يحصل له
العقاب ولا محالة مع ان ترك العقاب مامول من الله
فى حق غير الكافر ويرد على هذا القول ايضا امر واحد منها
خبر بحصول العقاب   ولهذا اى بقولنا العفو من
الله مامول يبطل على المعتزلة حد الواجب حيث قالوا
الواجب ما يعاقب على تركه ولا بد والحرام ما يعاقب على
فعله ولا بد فرد عليهم بان الواجب قد لا يعاقب على
فعله تاركه لان ترك العقاب مامول من الله فى حق غير
الكافر   حد الواجب بذلك اى برد الامر والنهى الى
الاخبار بحلول العقاب هذا هو الذى قدمه فهو المشار
اليه مع ان الواجب لم يحده المعتزلة بذلك واجيب بان
الاشارة راجعة لما ذكر لكن فى الكلام حذف مضاف اى
بما تضمنه ذلك وذلك لان رد الامر للخبر بتفسيره
بالخبر بحلول العقاب على الترك يتضمن ان الواجب يقول
بعدم جواز العفو عن العاصى وحتم فلا معنى لردهم
المبنى على مذهبهم   والقاضى يقول الخ القصد بهذا
الكلام الرد على الفخر الرازى فى رده الامر والنهى الى
الاخبار بحلول الثواب والعقاب وحاصله ان هذا
يقتضى ان الامر يستلزم الوعد والنهى يستلزم الوعيد

مع انه لو فرض ان الامر ورد بدون وعد وان النهى ورد
بدون وعيد لتحقق الامر والنهى فالامر والنهى لا يستلزمان
الوعد والوعيد فيصح الامر والنهى بدون الثواب والعقاب
وقوله والعاصى يقول لو قدر الخ فيه ركة لا قدر معناه منه
تحقق فاتحد الشرط والجزا وخالفه الامام والغزالى
اى حيث قالا ان الامر والنهى يستلزمان العقاب والثواب
فلا يتحققا بدونهما وما صار اليه القاضى اى من ان
الامر لا يستلزم الثواب ولا العقاب بل الثواب والعقاب
ثبتا بخبر اخر غير الامر والنهى باخبار اخر اى بخبر
اخر غير الامر والنهى نحو ان فعلتم اثبتكم وان تركتم عاقبتكم
لانها لا ازمان عقلا اى ولا عادة لانهما من خبر اخر
واشكالات صعبة هو عين الابحاث القوية
مجال النظر اى العقل اى مواضع النظر اى ان المواضع
التى يفكر فيها العقل لاجل الجواب عن هذه الاشكالا
ضيقة فنى للتعليل والضمير عايد على الاشكالات
وانما اختصا لذلك لان المجال محل الجولان فهى
المنظور فيها لا فى الاشكالات الا ان يوفق الله
المقام مقام طلب هداية ودلالة لان التوفيق انما
يتعلق بالامور الاختيارية الا ان يقال ان المعنى الا
ان يوفق الله لشى حسن من عنده فيترتب على ذلك
الهام الجواب وفيما ذكرناه من ذلك اى من تلك الابحاث
والاشكالات وبالجملة اى واقول قولا بالجملة غير
ملتفت فيه للتفصيل للعجز عنه جدا اى كثيرا اى
شعبا

تشعبا جدا اى كثيرا وهى من مزال الاقدام جملة حالية
ان يعرفا به اى المعرفة التامة التى هى عين اليقين
او حق اليقين لا المعرفة بالدليل لحصولها فصل فى اثبات
الوحدانية هذا فصل الخ اشار الشارح بذلك الى ان فى الترجمة
حذفا من الصدر ومن العجز وانه ليس المراد مطلق فصل
وكان المناسب للمص ان لو قيد الترجمة بما يطابق ما
انطوت عليه كما فعل الشارح لكنه ترك التقييد اتكالا
على ما ياتى مقدمة اى وهى مقدمة كتاب لارتباط
مسايل الباب بها والانتفاع بها فيه لا مقدمة علم
فى معنى الوحدة اشارة لتصورها وقوله وفى
اقسامها اتحاد الجار اشارة الى انه عطف على معنى
لا على الوحدة ولما توجه الشارح للكلام على الامرين قدم
الكلام على الاول وسلك مسلك اللف والنشر المرتب
لان الاول من باب التصور والثانى وهو تقسيمها
يرجع للتصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا
فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع فى طوالع الانوار اسم
كتاب للبيضاوى وافاد المص بذكره محل النقل
هى كون الشى فيه اشارة الى ان الوحدة امر اعتبارى
وقوله بحيث الباء للملابسة اى كون الشى ملتبسا بحالة
هى انه لا ينقسم الى امور تشاركه فى الماهية وهذا صادق
بان لا ينقسم اصلا كما فى الجوهر الفرد او ينقسم الى امور
غير مشاركة فى الماهية بل مختلفة فيها كما فى زيد مثلا
فالاولى الوحدة الحقيقية والثانية الوحدة الاضافية

لاعتبارهما بالاضافة والنسبة لكل جزء من تلك الاجزا
المختلفة في الماهية لا باعتبار مجموعها والا كان كثرة
لا وحدة   شامل للواحد الحقيقي الاولى للوحدة
الحقيقية والوحدة الاضافية لان التعريف للوحدة
لا للواحد   اصلا اى بوجه من الوجوه كالجوهر الفرد
والنقطة   لا الى امور متساوية في الحقيقة اى بل
مختلفة فيها   كالانسان اى كما صدق الانسان مثل
زيد لانه هو المنقسم للاعضا المذكورة لا الانسان
الكلي وانقسام ما صدق الانسان للاعضا المذكورة من
انقسام الكل لاجزايه   المختلفة اى بالشخص وقوله
من يد الخ بيان للاعضا المختلفة وقوله ونحوها اى كالعنق
والصدر   فانها غير مستوية في الماهية اى بل مختلفة
فيها فماهية اليد غير ماهية الرجل وماهية الراس
كذلك مغايرة لماهية غيره وكذا ماهية الحجر غير ماهية
الانسان وهذا كله على مذهب الفلاسفة القايلين به
بعدم اتحاد الاجسام في الماهية واختلافها فيها
واما مذهب اهل السنة فالاجسام كلها متماثلة في
الماهية فماهية اليد مماثلة لماهية الراس والرجل
وماهية الانسان كماهية الحجر والشجر والماهيات كلها
متماثلة في التركيب من جواهر فرده متماثلة والاختلاف
بينها انما هو بامور خارجة عن الحقيقة فحقيقة الانسان
والفرس وغيرهما واحدة واختلاف افرادها انما هو
بمشخصات خارجة عنها فقولهم الانسان ماهيته
كذا

كذا والحجر ماهيته كذا والشجر كذا مذهب فلسفي
ويخرج منها التعريف الاولى ويخرج عن التعريف لان
ما لا يشمل التعريف خارج عنه لا منه   ونحوهما اى
كجملة من التراب ومن النار وكعمود من حجر ونحوه من كل ما كانت
اجزاوه مستوية في الماهية فلا يقال الشي من ذلك انه واحد
فتحصل من كلامه ان زيدا والجوهر الفرد يقال لكل منهما واحد
والعامود والجملة من التراب ونحوه لا يقال الشي منها انه واحد
كجماعة نقط الاولى كجملة من عسل لان الجماعة منقسمة
بالفعل لا انها تنقسم في المستقبل   وقال الامام في الارشاد
والمراد به امام الحرمين عند الاطلاق في هذا الفن وقيد
بالارشاد الذي هو احد مصنفاته لبيان محل قوله المذكور
بقوله الواحد الاولى اجرا التعريف على الوحدة ليطابق ما عقد
له المبحث وان كان تعريف الواحد يتضمن تعريف الوحدة
واراد بالاصوليين اهل اصول الدين وهم المتكلمون لا اهل
اصول الفقه   هو الشي الذي لا ينقسم اى فالعمود وزيد
والجماعة من نقط العسل لا يقال الشي منها واحد على هذا
التعريف ويقال للجوهر الفرد وللنقطة واحد على هذا التعريف
وعلى ما قبله   يطلق عندهم على امور اى كالواحد بالنوع
والواحد بالجنس فيقال زيد وعمرو واحد بالنوع والانسان
والفرس واحد بالجنس وهذا الاطلاق يمتنع في حق الله تعالى اذ
لا جنس له ولا نوع فلم يبق ان يطلق عليه الواحد الا بمعنى
انه لا ينقسم   تعرف مما ياتي الخ اى تعرف تفصيلا مما
ياتي فلا ينافي انها تعرف اجمالا مما تقدم في تعريف

البيضاوى لان مرجع الامور الاتية الى الواحد الحقيقى والواحد
الاضافى وقد ذكرنا فيما سبق فتامل ‌ ‌ وقوله هو الشى المناسب
اسقاط الضمير لانه ضمير المعرف ولا مدخل له فى الاحتراز
وكان المناسب رفع احترازا على انه خبر عن قوله الا ان يقال
انه مفعول من اجله والعامل محذوف وهو الخبر والتقدير
اتى به احترازا ‌ ‌ احترازا من المعدوم المناسب ان لو
قال بدل قوله احترازا خرج عن المعدوم لان الشى جنس
ولا يناسب ان يقال خرج عنه كذا تامل ‌ ‌ كالجسم اى
وهو ما تركب من جوهرين فاكثر وادخلت الكاف الخط و
السطح والاولى قصر الكلام على الجسم لان هذين من الامور
الاعتبارية عند اهل السنة ‌ ‌ فانه يقبل القسمة الضمير
عايد على الجسم مع ما ادخلته الكاف وهو المقدار والاتى به
مفرعا دفعا لما يوهمه ظاهر قوله احترازا الخ من اشتراط
القسمة بالفعل والضمير فى قوله فلا يسمى الخ راجع لما رجع
اليه الضمير فى قوله فانه وهو الجسم وما ادخلته الكاف
وهذا ظاهر ولا تشتيت فيه وان جعل الضمير فى يسمى
راجعا للمنقسم فانه وان كان صحيحا معنى لكن يلزم عليه
تشتيت الضماير ‌ ‌ وان كان يسمى واحدا فى اللغة اى
فزيد جسم باتفاق الفريقين وواحد بالشخص باصطلاح
الفلاسفة واللغة دون اصطلاح اهل الكلام والعدد
واحد باصطلاح اللغة وليس واحدا عند المتكلمين ولا
عند الفلاسفة ‌ ‌ ولو قال الواحد هو الشى اى وحذف
قوله الذى لا ينقسم والضمير فى قال للمعرف بكسر الرا وهذا من

كلام

فيه جانبه احتراز من كذا بل المناسب ان يقال الجسم

كلام الامام من عند نفسه وليس اعتراضا من المص عليه كذا
فى اليوسى وفى العكارى ان هذا استدراك على الامام
فان كل منقسم اى كل ما قبل الانقسام وقوله عندنا شيئان
اى او اشياء فالمعدود اشيا لا شى واحد فالش قد اقتصر على الاقل
المحقق ولو قال شيان مثلا كان اولى وحيث كان المنقسم
شيان فاكثر فلا حاجة لقوله الذى لا ينقسم لاخراج ما
ينقسم لعدم دخوله فى الجنس ‌ ‌ الا ان قوله الخ هذا
اعتذار عن زيادة المعرف ‌ ‌ الذى لا ينقسم مع كونه مستغنا
عنه بقوله هو الشى ‌ ‌ تحقيق الحقيقة اى تحقيق لكون اللفظ
باقيا على حقيقته ‌ ‌ ورفع للتجوز اى بان يراد بالشى جنسه
اى جنس الموجود فيشمل موجود ان تركب ‌ ‌ فهى عبارة عن
سلب الكثرة فيه ان الوحدة هى الحقيقة المجملة اعنى سلب
الكثرة لا انها عبارة كما قال اذ هذا يقتضى ان المراد لفظ
الوحدة ‌ ‌ ونقل عن القاضى لم يقل وقال القاضى اشارة
الى ان هذا النقل عنه غير مجزوم به ‌ ‌ انها صفة نفسية
اى وقيل ان الوحدة من صفات المعانى محله ما فيها من
الاقوال الثلاثة قد ترك المص ذاك القول ‌ ‌ والتحقيق
لانه لم يتعرض لوجهه وكان المناسب ان لو تعرض له
او يحيل على ما مر فى مبحث القدم والبقا اذ ما وجه به
هناك عند حكاية الاقوال فى القدم والبقا يوجه به هنا
وحاصله انها لو كانت حالا نفسية او معنى لاحتاجت لوحدة
لوجوب الوحدة وهكذا فيلزم لصفاته تعالى احتياج تلك
الوحدة لوحدة وهكذا فيلزم الدور والتسلسل ثم ان

المص فهم ان قول القاضي وامام الحرمين انها صفة نفسية
على معنى الوحدة حال واجبة للذات ما دامت الذات
غير معللة بعلة فلذا قال فالتحقيق الاول وليس قصدهما
ذلك بل قصدهما بقولهما انها صفة نفسية انها واجبة
لذاته تعالى لا لامر خارج عنها بخلاف المتدرج فانها واجبة
للذات لا لامر خارج عنها وكونها حالا او معنى او سلبية فهي
شي اخر الواحد الحقيقي المناسب ان يقول الوحدة منه
الحقيقية وكذا يقال فيما بعده لان التقسيم جاري على
الوحدة لا على الواحد وان كان تقسيم الواحد يستلزم منه
تقسيم الوحدة الواحد بالشخص اى الواحد المبنى منه
بالشخص لان الواحد هو الشخص لا غيره وكذا يقال
فيما بعده ولصح ان تكون البا للملابسة ويراد بالشخص
التشخص وبالجنس الجنسية وح فالواحد في الاول مصدوقه
الفرد وفي الثاني الجنس تامل اما واحد بالاتصال
اى ملتبس بالاتصال اى اتصال اجزايه بعضها مع بعض
وكذا يقال في قوله بالاجتماع وهذه التسمية اصطلاحية
لان التفسير الاتي يفهم منه خلاف ما يفهم من التسمية
ويسمى اى الواحد بالاجتماع يسمى واحدا بالتركيب
واما واحد بالمحمول اى ملتبس بالمحمولية اذ الواحد
هو المحمول او يجعل البا للتصوير وكذا يقال فيما بعده
اقسام سبعة غير الواحد الحقيقي فالمجموع به ثمانية
ثم ان المص جعل اقسام التقسيم قسمة وذلك لان قسيم
الحقيقي هو الاضافي وكل ما ذكر من الاقسام بعد

الحقيقي

الحقيقي انما هي اقسام للاضافي فحق العبارة ان يقول الوحدة
اما حقيقية واما اضافية والاضافية اما وحدة بالشخص
او بالجنس او بالنوع او بالفصل او بالعرض الخ لكن المص استغنى
بالنتيجة لان قولنا الواحد اما حقيقي او اضافي والاضافي
اما واحد بالشخص او واحد بالجنس نتيجته الواحد اما
حقيقي واما واحد بالشخص واما واحد بالجنس الخ والحاصل
ان اقسام الواحد الاضافي سبعة الاول الواحد بالاتصال
والثاني الواحد بالاجتماع وهما قسما الواحد بالشخص
والثالث الواحد بالجنس والرابع الواحد بالنوع والخامس
الواحد بالفصل والسادس الواحد بالمجموع والسابع منه
الواحد بالموضوع وهما قسما الواحد بالعرض واليها
كلها اشار المص بقوله فهذه اقسام سبعة يعني اقسام
الواحد الاضافي فاذا ضم اليها الحقيقي كانت ثمانية
لا ينقسم بوجه اى لا عقلا ولا بالفعل والاول
الواحد الحقيقي اى كالنقطة والجوهر الفرد والمناسب
اسقاط الواو والثاني اى وهو ما ينقسم بوجه
من الوجوه بحيث لا يمتنع حمله على كثيرين اى كانت منه
مختلفة في الحقايق ام لا ولا بد الاولى ان يقول وحينئذ
فلا بد ان يكون واحدا من وجه اخر اى وذلك كالانسان
فانه بالنظر لحقيقته واحد وبالنظر لما صدقه كثير
وكا الحيوان فانه كذلك والبياض مثلا ويجب
تغاير الوجهين اى ويجب ان يحكم بتغاير الوجهين
لوجود المنافاة بينهما بالقلة والكثرة وكان الاولى

ان يقول والوجهان متنافيان ولا حاجة لهذا التطويل
على انه لا حاجة لقوله ويجب الخ لان هذا المعنى قد افاده
اولا بقوله ولا بد ان يكون واحدا من وجه وكثيرا من وجه
لافادة هذا الكلام انه لا بد من تحقق وجهين متغايرين
متنافيين اذ لا يصح ان يكون الشي واحدا وكثيرا باعتبار
واحد فلعل قوله ويجب الخ زيادة توضيح لما قبله
واذا كان كذلك اى واذا كان الواحد من وجه كثيرا من
وجه كذلك اى بتلك الحالة وهى وجوه تغاير الوجهين
فجهة الوحدة الاضافة للبيان اما ان يكون نفس
الماهية لعروض الكثرة اللام متعلقة بمحذوف صفة
للماهية وفى الكلام حذف مضاف اى الماهية الكائنة
لعروض الموصوف بالكثرة فالانسان واحد بالنظر
لحقيقته وتلك الحقيقة ماهية لافراده التى
تعرض لها الكثرة ويتصف بها الواحد هو الانسان
وجهة الوحدة هى الماهية يعنى الحيوان الناطق و
هذه الماهية المفصلة عين الواحد غاية الامر انهما تختلفان
بالاجمال والتفصيل والمراد بكون الماهية جهة للوحدة
انها جهة لشى يحكم ان هذه الماهية التى هى جهة
الوحدة تمام ماهية ما تحت الانسان من الافراد
او جزءا منها اى من ماهية الافراد المعروضة للكثرة
كالحيوان فانه واحد بالنظر لحقيقته وجهة الوحدة فيه
جزء من ماهية ما تحته من الافراد فان الجسم النامى الحساس
ليس تمام ماهية الافراد التى تحته بل جزء من ماهيتها وتمام

الماهية

الماهية جسم نامى حساس متفكر بالقوة ومثل حيوان
ناطق فانه واحد بالنظر لحقيقته اعنى متفكر بالقوة وجهة
الوحدة وهى حقيقته المذكورة جزء من ماهية الافراد التى
تحته والحاصل ان الواحد هو الماهية المجملة وجهة الوحدة
هى الماهية المفصلة وهى اما تمام ماهية ما تحت الواحد
من الافراد واما ان يكون جزء من ماهيتها او خارجا عنها
وذلك كالبياض فانه واحد بالنظر لحقيقته وهى لون مفرق
للبصر وجهة الوحدة فيه وهو كونه لونا مفرقا للبصر خارج
عن ماهية افراده وكذا الضحك فانه واحد بالنظر
لحقيقته وجهة الوحدة فيه وهى تقلص الشفتين مع
خارج عن ماهية افراده والاول اى وهو ما كان جهة
الوحدة فيه ماهية ما تحته من الافراد المعروضة للكثرة
هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد الخ الاولى كالانسان
المتحد فيه زيد وعمرو وبكر لان الواحد بالنوع هو الانسان
اتحاد تامل وهو جزء الماهية الاولى ان يقول
والثانى وهو ما كان جهة الوحدة فيه جزء الماهية
لان جزء الماهية ليس هو الثانى اما ان يتم حقيقتين
اى متباينين كاتحاد الانسان الخ فيه تسمح والاولى
ان يقول كالحيوان المتحد فيه الانسان والفرس لان
جهة الوحدة فيه بالنسبة اليهما هو الجنس وهو الجسم
النامى الحساس المتحرك بالارادة وكذا يقال فيما بعده
كاتحاد زيد وعمرو فى الناطق الاولى كالناطق المتحد
فيه زيد وعمرو ليطابق الممثل له لان الواحد بالفصل

هو ناطق لان جهة وحدته مختصة بحقيقة واحدة
وهو الواحد بالعرض هذا تصوير للثالث والمطابق لما تقدم
ان لو اقام وهو ما جهة الواحدة فيه خارجة عن ماهية
ما تحته من الافراد ثم ما قاله يستلزم ذلك لانه اما
ان يكون جهة الاتحاد محمولة على المتعدد او موضوعة له
فيه ان المحمول انما هو الواحد اعنى الماهية المجملة لا جهة
الاتحاد وهى الماهية المفصلة وكذلك الموضوع انما هو
الواحد لا جهة الوحدة فكان الاولى ان يقول قسمان لانه
اما ان يكون محمولا على متعدد وذلك كالبياض المتحد
فيه القطن والثلج من جهة حمله عليهما ويسمى الواحد بالمحمول
واما ان يكون موضوعا لمتعدد وذلك كالانسان المتحد
فيه الضاحك والكاتب من جهة وضعه لهما وحملهما
عليه ويسمى الواحد بالموضوع فظهر لك ان الواحد بالمحمول
نفس البياض لانه الواقع محمولا وان الواحد بالموضوع
نفس الانسان لانه الواقع موضوعا للكاتب والضاحك
وان الانسان ان اعتبر من جهة الوحدة فيه تمام ماهية
افراده قيل له واحد بالنوع وان اعتبر من جهة كونه
موضوعا لامور جهة الوحدة فيه خارجة عن ماهيتها
قيل له واحد بالموضوع وحمل البياض عليهما اى بواسطة
اضافة او اشتقاق بان يقال القطن والثلج وبياض
او البيضان او بواسطة مبالغة والا فلا يصح حمل البياض
عليهما موضوعة له اى للمتعدد اى يحملان عليه
هذا التفسير غير مناسب اذ لا يظهر له معنى فالاولى الاتيان

به

به باسلوب التفريع او التعليل ويسمى الواحد بالمحمول
فيه ما تقدم اى الواحد المعين بالمحمول او الملتبس بالمحمولية
فالبياض واحد ملتبس بالمحمولية بخلاف الموضوع فانه
ملتبس بالموضوعية او يكون جهة الاتحاد الخ فيه
ما تقدم لان الموضوع هو الواحد لا جهة الاتحاد
موضوعة اى للمتعدد اى فهو الواحد جعل موضوعا
وحمل الغير المتعدد عليه عكس ما قبله هذا هو الذى
يفهم من عبارته كاتحاد الضاحك والكاتب الاولى
كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وضعه
لهما وحملهما عليه كجسم القابل القسمة صفة كاشفة
متشابهة بالاسم والحد اى متماثلة فى الاسم والحد
كالمقدار اى الطول والعرض والعمق واعلم ان الخط ما تركب
من نقطتين فاذا انضم خط لخط اخر حصل سطح فالسطح
مقدار تركب من خطين وكل خط تركب من نقطتين فاذا ان
قسم السطح لخطين فالخط والخط تشاركا فى الاسم وهو
ظاهر وكذا فى الحد فان الخط ما تركب من نقطتين او
لغيره اى او يقبل القسمة لغير ذاته كالجسم البسيط
اى وهو ما تركب من اجزاء غير مختلفة الطبيعة وذلك
كالحجر والماء والتراب والعسل فانه جسم بسيط ويقبل
القسمة لغيره لا لذاته واجزاؤه متماثلة فى الاسم والحد
بخلاف زيد مثلا فان اجزاءه ليست متماثلة فى الاسم
والحد وما ذكره الشارح من ان المقدار قابل للقسمة لذاته
واما الجسم البسيط فهو قابل لها بواسطة المقدار فهو

مبني على مذهب الفلاسفة من ان المقدار امر وجودي و
مذهب اهل السنة ان المنقسم لذاته انما هو الاجسام
والمقادير امور اعتبارية لا تنقسم لذاتها الى الاعضا
المختلفة اي بالاسم والحد وهو الواحد بالاجتماع اي
الملتبس باجزاء مختلفة او بذي الاجتماع واذا عرفت
هذا اي ما تقدم من معنى الواحدة مطلقا واقسامها
عند الفلاسفة فنتوجه الى الكلام على معناها بالنسبة
اليه تعالى فنقول اعلم الخ نفي قبول الانقسام ونفي
الخ اي انها نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات واعلم
ان المراد بكونه تعالى واحدا في ذاته انه لا يقبل التعدد
اتصالا وانفصالا فلا تقبل ذاته الانقسام ولا نظير
له في الالوهية وهو الكون معبودا بحق وحاصله
اي حاصل المراد المذكور فلا يؤثر في جميعها اي في جميع
الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد اما التاثير فيما وجد
منها فظاهر لانه اوجدها واما ما لم يوجد منها فتاثيره
فيها بتخصيصها ببعض ما يجوز عليها والتخصيص المذكور
تاثير لاثر جعلهم الارادة من صفات التاثير وفي
قوله ولا مؤثر في جميعها سواه رد على المعتزلة فانهم ينفون
تاثيره في جميعها ويثبتون تاثيره في بعضها فهو
الواحد في ذاته تفريع على الحاصل اي واذا علمت ان المراد
من كونه واحدا نفي الكم المنفصل والمتصل تعلم انه
الواحد في ذاته وقوله اي غير مؤلف من جزئين فاكثر
تفسير للواحد في ذاته وانت خبير بان هذا التفسير

اخص

اخص مما يشمله الخبر فالمطابق ان لو قال اي غير مؤلف
من جزئين فاكثر ولا نظير له في ذاته والواحد في صفاته
والواحد في افعاله عطف على التفريع في قوله فهو الواحد
في ذاته وفيه ان هذا لا يتفرع على ما تقدم من الحاصل
من ان كونه واحدا نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات
فلو قال الشارح فاعلم ان المراد من كونه واحدا نفي قبول
الانقسام ونفي نظير له في الالوهية ونفي نظير له في
الصفات ونفي ان يكون له شريك في الافعال وحاصله
نفي الكم المتصل والمنفصل في الذات ونفي الكم المنفصل
في الصفات والافعال فهو الواحد في ذاته وفي صفاته
وفي افعاله كان اولى فلا مثيل له ولا نظير اي في
صفاته كما هو السياق والمثيل هو المشارك في جميع
الصفات والنظير هو المشارك في بعضها وقيل ان النظير
هو غير المثيل والواحد في افعاله المراد بها جميع
الممكنات كما يقتضيه سياق الكلام وكان الاولى ان
يقول في الافعال لان ظاهر لفظه يوهم انقسام
الممكنات الى قسمين احدهما افعاله دون الثاني وهذا
قول المعتزلة فلا شريك له فيها اي لا شريك له مستقل
بحيث يقاسمه في الفعل ويفعل كل واحد منهما على حدته
ولا ضد اي ولا مضاد ومعاند يمنعه من الفعل
ولا وزير اي معاون يعاونه على الفعل وكان
الاولى تقديمه على الضد لان الوزير غير مضاد كالشريك
وليست الوحدة الخ اتى بهذا دفع لما يتوهم من قوله

لا يكفي في المعرفة الا اذا كان من معلم هذا ظاهر الشرح وليس كذلك
بل الذي قالوه ان النظر لا يكفي الا بواسطة التعريف من الامام
المعصوم للامن من الخطا وما دام الزمان موجودا فلا بد
من وجود معصوم وحينئذ فنفتش عليه حتى نجده ونطلب
منه ان يعلمنا النظر فالشارح لم يتعرض لبيان ما قالوه لان
ظاهره انهم يقولون انه يكفي في النظر معرفة من مطلق معلم
مع انهم يقولون لا بد من كون المعلم معصوما والمعصوم عندهم
اعم من الانبيا لانهم لا يخصون العصمة بالانبيا والملائكة تامل
في غاية العسر اي لان العلم محتاج اليه في الارشاد للمقدمات
وفي بيان كيفية النظر وقد ذكروا ان نظر البصيرة كنظر
البصر فكما ان نظر البصر يحتاج في تعيين الاشيا الى ضوء الشمس
او المصباح مثلا كذلك نظر البصيرة يحتاج الى ضوء التعليم
فالعلم كالمصباح ولذا يعسر تعيين الحقايق بدونه لكن اذا
صادف حظا بهداية من الله على غير يد معلم كفى عند الجمهور
الشك اي التردد في كون العالم له صانع اولا وقد
قال بهذا القول من اهل السنة ابن فورك وملحظه في ذلك
ان الشك موقع في الحيرة الحاملة على النظر الموصل للمعرفة
اما على اصلنا اي بيان فساده على مقتضى اصلنا
اي قواعدنا من ان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه
الشرع فكيف يطلب اي فلا يصح قوله طلب حصوله
لانه ليس في الله شك فلا يكون الشك مطلوبا فالاستفهام
في الاية وفي قوله فكيف يطلب استفهام انكاري بمعنى
النفي كما علمت والثاني علة لما قبله واما على اصلهم اي

الشك

واما

واما بيان فساده على اصلهم من ان العقل يحسن ويقبح
وهو قبيح عندهم لعينه اي لذاته وحيث كان قبيحا
لذاته فيكون قبحه عقليا وحيث كان قبحه عقليا فلا
يتعلق به الامر فضلا عن ان يكون واجبا فقول الشارح فلا
يكون مامورا به الاحسن ان يسلك الطريق الترقي فيقول
فلا يتعلق به الامر فضلا عن ان يكون واجبا وقد يقال
يمكن ان مرادهم بقوله اول واجب الشك الشك الذي يكون
وسيلة الى المقصود لا ان الشك مقصود لذاته الذي هو
الكفر لان العاقل اذا شك يحمله النظر ولا يرضى بالبقا
على الشك والحاصل انه يمكن ان يكون مرادهم ان الشك
الذي هو كفر وقبيح ما كان مقصودا لذاته واما الشك
المقصود لان يوصل لزواله وللمعرفة فليس كفرا ولا قبيحا
عندهم لذاته ومذهبهم ان المعرفة لا تحصل الا بعد الشك
وقيل اول واجب الاقرار لا هذا القول لبعض المحدثين
وقوله عن عقد مطابق اي عن اعتقاد مطابق هذا اذا كان
ذلك الاعتقاد المطابق علما بل وان لم يكن علما بل كان تقليدا
فما بعد المبالغة هو التقليد وسيأتي ابطاله اي ابطال
هذا القول باعتبار ما بعد المبالغة لا باعتبار ما قبلها
وذلك لان المصنف فيما ياتي مشى على ان المقلد كافر فعلى
هذا يكون القول السادس باطلا باعتبار ما بعد المبالغة
وهو قوله وان لم يكن علما والراجح ان المعرفة واجبة وجوب
الفروع وحينئذ فالمقلد عاص لا كافر فلا يكون هذا القول
السادس باطلا وهو اقربها قيل فيه اي وهذه الاقوال

قبل والمراد بكونه تعالى واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي
نظير له في الالوهية من كونه تعالى جوهرا فردا او معنى من
المعاني . لان المعاني لا تقبل الانقسام لخ قضيته
ان المعاني كلها لا تقبل الانقسام وقد سبق قريبا ان المقدار
يقبله لذاته وهو من جملة المعاني وح فبين المحلين
تدافع واجيب بان ما سبق جار على مذهب الفلاسفة
وما هنا جار على مذهب المتكلمين وح فلا تدافع
والا لزم الخ اى والا بان كان من المعاني لزم ان يكون
صفة غير قايم بنفسه وقد سبق استحالة ذلك
اى استحالة ما ذكر من اللازمين وبالجملة الخ هذا شروع
في الكلام على ما ادركته العقول في جانب المولى بحسب
البراهين العقلية والقواطع السمعية واطلق الشهادة
على الدلالة مجازا والباقي قوله بشهادة نبيه انه جل
وعلا ذات اى لما سبق من وجود اتصافه بصفات المعاني
والمعنوية ولا يتصف بها الا الذات لا الصفة لاستحالة
قيام الصفة بالصفة وقوله قايم بنفسه خبر بعد خبر
لوجوب وجوده علة لما قبله فقط وهو استغناؤه
عن المؤثر وقوله موصوفا الخ علته لاستغنائه عن المحل
من صفات الجلال اى العظمة واما صفات الجمال فهي صفات
الاحسان وهذا بيان لما لا يحاط به ليس بصفة
من الصفات الاولى تفريعه على قوله موصوفا اى واذا
كان موصوفا بما تقدم من صفات الجلال والجمال فلا
يكون صفة لاستحالة قيام الصفة بالصفة ولا جرما

مفرع

مفرع على استغنائه عن المؤثر وقوله يجرى عليه الحوادث
اى يجرى عليه الصفات او الامور الحوادث وهذا وصف
كاشف ولا تمر عليه الازمنة اى لان الزمان انما يمر على
ما في جوف الفلك لان الزمن حركته والمولى ليس في جوف
الفلك لاستحالة المكان عليه لا يقبل الاجتماع اى لانه
لا اجزاء له حتى يقبل اجتماعها او افتراقها ولا صغر
ولا كبر اى لا بحسب السن ولا بحسب المقدار بحيث يكون
قليل الاجزاء او كثيرها كل الممكنات مفتقرة اليه اما
افتقار الحوادث منها اليه من حيث فظاهر من حيث ايجادها
واما افتقار غير الموجود منها اليه من حيث تخصيصه
باحد الامور الجايزة عليه كالقدم وهو الغني عن
جميعها لما كانه لا يلزم من افتقار الغير اليه ثبوت الغنا
له اتبعه بما ذكر كل ذلك اى ما ذكر من انه تعالى ذات
قايم بنفسه موصوف بما لا يحاط به من صفات الجلال
والجمال وانه لا مثيل له ولا نظير الخ المنتهية الخ اشار
الى ان تلك البراهين مقدماتها نظرية لكنها تنتهي
للضرورة وطابق منها اى في شهادة البراهين
بالامور المذكورة والمعقول منقول والمنقول فاعل و
ظاهره ان المعقول غير البراهين وليس كذلك فهو
اظهار في محل الاضمار فلو قال وطابقها منها المنقول
كان اوضح ثم اعجزت العقول اراد بها النفوس و
قوله بعد اى بعد معرفة البارى ومعرفة صفاته بالبراهين
وقوله عن الادراك الكنه لا ينبغي التفاته وتشوفها

لادراكه نفاه بقوله وانقطع الخ فما خرج عن دايرة
التوهمات الاضافة للبيان اى فى الذات التى خرجت عن
جميع التوهمات والتخيلات لان الوهم انما يدرك الامور
المحسوسة اوان الاضافة من اضافة المشبه به للمشبه
بجامع الاحاطة فى كلاهم وعطف التخيلات على ما قبله من
قبيل عطف المرادف وقصارى امرها اى العقول يعنى
النفوس والارواح اى وغاية امرها الا انها صارت من
اجل اللمحة الخ وهذا شروع فى الكلام على ما حصل لاهل
الخصوصية من العلم بجانبه تعالى بعد الكلام على ما حصل
لغيرهم وذلك لان العلم بجانبه تعالى له طريقان طريق
اهل العلم وهى البراهين العقلية والقواطع السمعية
وهذه الطريق هى المالوفة وطريق اهل الخصوصية و
هى بحسب البراهين الربانية والعلوم اللدنية فلما افاد
الطريق المالوفة اخذ يتكلم على هذه فقال وقصارى امرها
انها صارت من اهل اللمحة وهى فى الاصل النظر بموخر العين
اى من اهل النظرة الضعيفة التى نظرت بها للذات العلية
كما هو المستفاد من التعبير باللمحة والرمزة اى الاشارة
من الله للعقول التى بها اى بالنظر اى بسببها تغيب
العقول عن العوالم كلها حتى ان العقول صارت تغيب عن
احساسها وهذا هو المسمى عندهم بحالة الغيبة
وفيه اى فى تلك النظرة اى بسببها تاهت اى العقول
اى صارت تاهية فلم تهتد الى طريق تصل به الى المطلوب
وبها ولهت اى حصل لها وله اى ذهول حتى عن نفسها

قوله

تنطاير الخ خبر صارت وحاصله ان الكبريا وهى عظمة
الرب لها حجب تمنع الخلق عن ادراك الرب وكذلك العزلة
اردية تمنع من ادراكه كرداء الادمى المانع من ادراك جسده
لكن هذه الحجب انما تمنع الغير عن روية المولى ولا تمنع الرب
عن رويته للعوالم فالعقول تشبه الطير التى تحب ان
ترى ما حجب عنها شوقا علة لما قبله وهو قوله
تنطاير من جميل اللقا اى عن لقا الذات العلية
الذى هو جميل وهذا بيان لما لا يكيف وتتنسم
من مواهب الخ المفعول ما تروح اى تستنشق رايحة طيبة
تروح بها على القلب المحترق من مواهب الزيادة
متعلقة بتنسم متعلقة بتنسم اى تستنشق رايحة
طيبة من المواهب الموصوفة بانها مزيدة لاجل كشف
الغطا فاللام للتعليل او للتقوية والمعنى من مواهب
هى زيادة كشف الغطا فشبه كشف الغطا بريح يستنشق
منها رايحة طيبة بقى شى اخر وهو ان الموصوف بانه
يروح به هو الريح لا الرايحة فكيف قوله وتتنسم
ما تروح به فالريح يتنسم والايح يتنسم بها الانف
يقال وتتنسم بسبب ما تروح به المحترق الاحشا منه
اطلق الاحشا واراد بها اخر القلب لا المصران والطحال
والكبد ونحوها وربما عظم الشوق بطلق النسيم
البا للسببية والاضافة للبيان اى ربما عظم الشوق
بسبب هذا النسيم الطيب فتخرج الروح من جسدها
بسبب ذلك ويصير الجسد ميتا فانتظر الخروج

اى خرجت الذات خروجا يترتب عليه خروج الروح عن سجن
الجسد والاضافة للبيان او من اضافة المشبه به
للمشبه او انه استعار السجن لشئ مبهم بين بالجسد
واتصلت اى واتصلت بلقى الرب ولا نهاية للذة
هذا اللقى نحوا وقع على اللقى واراد بالنعيم اللذة
على طول الابد اى الدهر والدهر بقيد كونه طويلا
اى بان هذه اللذة لا تنقطع الجامع اى بين الشريعة
والحقيقة وهو مغربي تلمسانى من بلد المصنف والجامع
صفة كاشفة لا مخصصة لان القطب لا يكون الا كذلك
فى هذا المعنى اى المشار اليه بقوله وتصارى امرها
الخ والقطب اخص من الولى عن الوجد فى نسخة عن
الحب والمقصود بالوجد ما يقع لارباب الاحوال من
الصراخ وكشف العورة والكلام المكفر شرعا مجازا من
اطلاق السبب على المسبب لان ما يقع منهم من هذه الامور
مسبب عن الوجد والنهى عن انكاره على اهله معنى
شراب الهوى الاضافة للبيان فى المحلين والهوى
هو الحب دعنا اى اتركنا من غير اعتراض علينا
لانك لا تدرك ما نحن عليه الى اللقا اى الى لقا
الرب وقوله اذا اهتزت الخ بيان لسبب الوجد وكيفية
وقوعه باهله فهو من باب اتباع الشئ بسببه وكيفية
وقوعه ترقصت الاشباح اى تمايلت الاشباح اى
الاجسام باجاهل المعنى اى يا غير مدرك للحب وقد
اوحى الله الى داود عليه السلام اذا اردت محبتى لك

نعادى

نعادى نفسك وودنى بعدا وفيها وعدواة النفس
بترك المالوفات فان ارتكاب ذلك مباين لمحبة الرب و
ورد فى حديث قدسى ان اهون ما انا صانع بالعالم اذا
آثر شهوته على محبتى ان احرمه لذيذ مناجاتى
اما تنظر الخ هذا تنظير لهذا المقام ارتكبه طلبا للايضاح
وقوله المقفص اى الموضوع فى القفص يا فتى اجراء
الكلام على الفتى وهو الشاب لانه هو الذى شانه انكار
ذلك ويحتمل ان يكون المراد بالفتى حقيقة او حكما فيشمل
من هو كبير فى السن وناقص العقل حن اى مال
الى المغنى هو الوطن ففيه اظهار فى محل الاضمار
ففرح بالتغريد اى بتصويته ما بفواده من الحزن
فتضطرب الاعضا الاعضاء من ذلك الطير
بالحس والمعنى اى فى الظاهر والباطن فالمراد بالمعنى
ما قابل الحس واراد به الباطن ويرقص اى ذلك
الطير حالة كونه فى الاقفاص الى اللقا اى لقا
محبوبه من انثاه كما هو مشاهد اذا فارق انثاه
فتهتز ارباب العقول اذا غنا فيه اذ هذا لا
يتفرع على ما قبله نعم لو قال اذا رقص لكان ظاهرا
الا ان تجعل الفا لمجرد العطف اى واذا غنى تهتز
ارباب العقول كذلك ارواح الخ هذا تنظير
للطير تهتز هزها اى تحركها فالضمير لارواح
المحبين للعالم الاسنى اى اذا الاشواق للعالم
الاسنى تحرك ارواح المحبين والعالم الاسنى بفتح اللام

اهل حضرته تعالى وهم الملايكة هذا اذا اقترى العالم بفتح
اللام ويصح كسرها وعلى هذا فالمراد بالعالم الاسنى اى
المرتفع العالى هو الله تعالى الزمها بالصبر جواب
عما يقال لا وجه لتحريك الاشواق لها وهى شرقه
اى ملجأة الى ذلك الشوق فهل يستطيع الخ استفهام
النفى من شاهد والمعنى اى من يريد المشاهدة
للمعنى وهو العالم الاسنى الذى هو اهل حضرة الرب
من الملايكة اى الرب جل جلاله على ما تقدم فى تفسير
العالم فيا حادى العشاق لما انكشف الغطا عن
وجه معزرة اهل الوجد كان من المناسب ان يتبع
ما سبق بقوله فيا حادى العشاق اى يا مغنى العشاق
فالحادى هو المغنى قم واحد قايما اى وغن قايما
لان الغنا قايما اكثر تهييجا للسامع وزمزم اى
ارفع صوتك باسم الحبيب وروحنا اى اجلب لنا
الراحة وصن سرنا اى من الامور التى ينبغى اسرارها
عن الناسى الواقعة منا فى حال سكرنا فلا تذكرها لحسودنا
كقول بعضهم ما فى الجبة الا الله او انا الله وسبحانى
ما اعظم شانى وغير ذلك من الالفاظ المنكرة بحسب
الشرع فانا اذا طبنا الخ بيان لوجه المسامحة وقوله
اذا طبنا اى بسبب الحى وقوله وطابت عقولنا اى
بسببه وهذا تفسير لما قبله وخامرنا خمر الغرام
اى غطانا خمر الغرام اى غطا عقولنا الغرام وهو
الحب الشديد الشبيه بالخمر تهتكنا اى فى الاقوال
كقولهم

كقولهم ما فى الجبة الا الله والافعال ككشف العورة
فلا تلم السكران هذا تفريع على ما اقتضاه كلامه من نفى
اللوم عن ارباب الوجد من جهة الشرع اى اذا علمت ان
ارباب الوجد لا يلامون من جهة الشرع فلا تلم السكران
الخ لا يستفيد اى لا يفترح وقرة عين اى وسرور
عين واضاف السرور للعين مع ان محله القلب لظهور
اثره فيها فى غير ضرا مضرة اى فى غير حالة ضرا فى
غير وصفها انها مضرة اى مهلكة بحيث لا يحصل لنا من
الامراض وذهاب الاموال ما يضلنا فانا عبيد لحب
لا عبيد امتحان ولذا قال بعضهم ما ابتلى الله انسانا
ببلية الا ليرقيه او يطرده هداة مهتدين اى
يدل غيرنا على الطريق المستقيم مهتدين فى انفسنا
ولا تباعة بكسر التا ككتابة ويقال ايضا تبعة
بالضم كفرحة لهذا الصانع اى باسم الاشارة فى
اشارة لاستحضاره له على الدوام كما هو شان العارف
وعبر بقوله دونا قوله اشارة الى ان هذه العقيدة
متفق عليها اذ يكون واحدا اى فى الالوهية هذا
ما يقتضيه سياق الدليل المذكور والوحدة فى الالوهية
تتضمن نفى الكم المنفصل بالنسبة للذات والصفات
فهذا المبحث جار على وحدة الذات والصفات انفصالا
وعلى وحدته تعالى فى الافعال واما الكلام على وحدة
الذات اتصالا فقد تقدم فى المبحث المفروغ منه و
يصرح به الشارح ايضا الان ووحدة الصفات اتصالا

قد سبقت ايضا اذ لو كان معه ثان اى او ثالث او رابع الخ
وانما اقتصر على نفى الثانى لان الثانى لازم لكل عدد بعده
كالثالث والرابع وهكذا واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم
او يقال انه فرض المسئلة فى الاثنين لان ذلك ادنى صور
التعدد فما لزم فيه يلزم فى غيره من باب اولى للزم عجزهما
او عجز احدهما اى او اجتماع الضدين فاللازم اطراف
ثلاثة وذلك لانهما اذا اختلفا اما ان ينفذ مرادهما
دون الاخر فيلزم على الاول اجتماع الضدين او على الثانى
عجزهما وعلى الثالث عجز احدهما ولم يتعرض المص للاول
لظهور امتناعه والحاصل ان اللازم لاختلافهما اطراف
ثلاثة اجتماع الضدين او عجزهما او عجز احدهما ولما كان
الطرف الاول امتناعه ظاهرا لم يذكره عند الاختلاف
اى الواجب وكانه حذفه لدلالة ما بعده وهو ذكره فى
الاتفاق عليه لان الاقسام اربعة اختلاف جايز وواجب
واتفاق كذلك والمص فرض الكلام فى الواجب منهما
للزم عجزهما الخ اى والتالى باطل فكذا المقدم
وقهرهما الخ اى ولزم قهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق
الواجب اى على كل منهما او على احدهما فاذا وجب على كل
واحد منهما موافقة الاخر حصل القهر لكل منهما وان
وجبت الموافقة على احدهما لصاحبه فقط حصل القهر
لاحدهما مع استحالة ما علم امكانه راجع لقوله
وقهرهما او قهر احدهما اى انه يلزم على كون الاتفاق
واجبا قهرهما او قهر احدهما مع استحالة ما علم امكانه

وبيان

اى لا ينفذ مراد ... واحد منهما ... [illegible] ... الاحد منهما

وبيان ذلك انه اذا توجه احدهما الى تسكين زيد
مثلا والغرض ان الاخر يجب عليه موافقة صاحبه
كان التحريك فى جانبه مستحيلا وقد كان ممكنا فى حقه
قبل ان يتوجه صاحبه الى التسكين لكل واحد متعلق
بامكانه اى وقد علم امكانه بالنسبة لكل واحد وكذا قوله
باعتبار الخ والباء فيه للسببية واعلم ان الاستحالة لما
علم امكانه بالنسبة لمن وجب عليه موافقة صاحبه له
فهى بالنسبة للاثنين اذا كان كل منهما يجب عليه موافقة
صاحبه وبالنسبة لاحدهما اذا كانت الموافقة واجبة
على احدهما فقط وبقى وجوب الوجود الخ معطوف
على استحالة اى لو كان معه ثان للزم قهرهما او قهر
احدهما مع استحالة ما علم امكانه ومع نفى وجوب الوجود
الخ فهو اشارة لكلام للازم ثالث لتعدد الالهة مع الاتفاق
الواجب واللام فى قوله لكل واحد بمعنى عن متعلقة بنفى
للاستغنا الخ هذا بيان للزوم نفى وجوب الوجود
عن كل واحد عند التعدد مع الاتفاق وحاصله ان الذى
يدل على وجوب وجود الصانع افتقار جميع الحوادث
اليه فى وجودها فاذا كان وجودها يتحقق فى احدهما
صار الاله الاخر مستغنى عنه ومن ثم فلا يجب وجوده
هذا حاصل كلام المص وفيه ان الدليل يلزم من وجوده
وجود المدلول ولا يلزم من عدمه عدم المدلول الا ترى
ان العالم دليل على وجود البارى فيلزم من وجوده
العالم وجود البارى ولا يلزم من عدم وجود العالم

عدم وجود الباري اذ المولى موجود في الازل قبل العالم من
غير ان يكون شي يدل عليه كان الله ولا شي وحم فلا يلزم
من نفي الافتقار نفي وجوب الوجود فقول المص للاستغنا
لم لا يظهر لان فيه تمسكا بعكس الدليل لانه قد استدل
بنفي الدليل على نفي المدلول وهو لا يلزم واجيب بان في
العبارة حذفا والاصل ونفي تحقق وجوب الوجود
فاللازم لتعدد الاله مع الاتفاق ثلاثة كما انها عند
الاختلاف كذلك كما مر فجميع اللوازم لتعدد الاله ستة
وكلها منتفية واذا انتفت اللوازم ينتفي الملزوم و
هو تعدد الاله وهذا كله اذا كان اختلافهما او اتفاقهما
واجبا فان لم يجب اتفاقهما الخ هذا صادق بما اذا
استحال اتفاقهما وبما اذا جاز والمقصود الثاني فلفظ اقرب
للاخص المراد بقوله بل جاز واما الصورة الاولى فقد
تقدمت لان الاتفاق اذا كان مستحيلا كان الاختلاف
واجبا لزم قبولهما الخ يعني ان الاختلاف اذا كان
واجبا بالفعل لزم العجز بالفعل كما تقدم لا قبوله واذا
كان جائزا فاللازم قبول العجز لا العجز بالفعل وحم فقوله
لزم قبولهما العجز ظاهر واما قوله وعاد الاول اي ملحصل
عند اختلافهما بالفعل المشار له بقوله لزم عجزهما او عجز
احدهما فغير ظاهر لان اللازم لجواز اختلافهما قبولهما
العجز وهو غير اللازم لاختلافهما بالفعل الذي هو عجزهما
بالفعل او عجز احدهما فالاولى حذفه وقوله لزم قبولهما
العجز اي وقبولهما القهر لانه يلزم من جواز الاختلاف

جواز

جواز الاتفاق ويترتب على الاول قبول العجز جواز الاختلاف في
جواز الاتفاق ويترتب على الاول قبول العجز وعلى الثاني قبول
القهر ففي كلامه قصور والحاصل ان الاتفاق اما واجب
او جائز والاختلاف كذلك وقد اقام الش على كل دليل
فالادلة اربعة واللوازم ستة في هذا الفصل فيه
ان الفصل اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على معاني
مخصوصة وهي كلام وحم فقوله اعلم ان الكلام في هذا
الفصل فيه ظرفية الشي في نفسه وقد يجاب بانه اراد
بالفصل المعاني فالكلام مظروف في المعاني من ظرفية الدال
في المدلول او انه من ظرفية الكلي في الجزئي وهي عبارة عن
تحققه فيه اي الكلام المتحقق في هذا الفصل على احدى
الطريقتين ويصح ان يراد بالكلام التكلم وفي بمعنى البا
مرتب على ثلاثة مطالب اي مبني وجار عليها وهي
مداره لا بقيد كونها مذكورة في هذا الفصل وليس
المراد بكونه مرتبا عليها انه متوقف عليها حيث تذكر
مقدمة وتمهيدا له ثم يذكر هو اي الكلام في هذا
الفصل بعدها لان المطالب الثلاثة نفس الكلام
في فصل الوحدانية والمراد بالفصل المشار اليه فصل
الوحدانية على ما يقتضيه السياق لكن بالنظر لما هو
اعم من هذا الفصل لاجل صحة قوله مرتب على ثلاثة
مطالب وليس المراد بفصل الوحدانية المشار اليه خصوص
ما ذكره في هذا الفصل المذكور هنا لانه انما جرى على
مطلب واحد منها فاندفع ما يقال ظاهر قوله مرتب

على ثلاثة مطالب وماذكره في هذا الفصل جار على ثلاثة
وهذا يخالف كلامه بعد من انه جارى على مطلب واحد
منها اقامة البرهان الخ فيه ان المطلب الاول بيان
معنى الوحدة من حيث تصورها بالتعريف ومن حيث الحكم
عليها بالوجوب ومن حيث اقامة البرهان على وحدة
الذات وحينئذ فكلام الشارح قصور فالاحسن ان لو قال الاول
وحدة الذات من حيث تصورها ومن حيث حكمها ومن حيث
اقامة البرهان عليها بمعنى نفى تركيبها الخ تقدم ان
الواحد ان تركب من اجزا مختلفة في الاسم والحد كان واحدا
بالتركيب ويسمى ايضا واحدا بالاجتماع وبالارتباط وان
كان لا يقبل القسمة اصلا قيل له واحد حقيقى وعبارة
الشارح هنا مفيدة لنفى الاول فقط وربما يتوهم ان الذات
جسم بسيط وهو الواحد بالاتصال كالماء والعسل مع ان
هذا محال ايضا فنفاه بقوله وعدم انقسامها اى الى اجزاء متساوية
في الاسم والحد فالعطف مغاير وقوله نفى له
تركيبها اى انتفاء تركيبها فافاد بالنفى الانتفاء وبالتركيب
التركب وهذا اشارة لنفى الكم المتصل في الذات
نفى نظير له اى مشابه له بحيث يضاده وقوله او قسيم
له اى مشارك له يشاركه ولا يستقل بانه يقوم بكل و
احد منهما بعض الالوهية لانقسامها بين الالهين
فالعطف مغاير لكن الادلة الاتية انما تناسب الاول
والظاهر ان قوله في الالوهية راجع للطرفين معا و
يحتمل رجوعه للاخر فقط فيكون الاول مطلقا اى

نفى

نفى النظير له في الالوهية وفي الذات وعلى كل حال هو اشارة
لنفى الكم المنفصل في الذات وفى معناه اى وفى معنى
نفى النظير اى من معناه اى من لوازم انفراده الخ وذلك
لانه اذا انتفى نظيره يقال ثبت انفراده بايجاد جميع
الكائنات وهذا اشارة لنفى الكم المنفصل في الافعال
او افعالا اى سواء كانت الافعال اختيارية او اضطرارية
خلافا للمعتزلة في الاختيارية والحاصل ان الذوات و
صفاتها من الالوان مخلوقة لله قطعا من غير نزاع
وكذلك افعالها الاضطرارية وانما الخلاف فيما هو في افعالها
الاختيارية وانظر قول الشارح ذواتا كانت او افعالا فانه
غير شامل للصفات فالمناسب ان لو قال ذواتا كانت
او صفات او افعالا الا ان يقال انه اراد بالذوات الامور
المتحققة في الخارج فيشمل الصفات ويرد عليه انه اذا
كان المراد بالذوات الامور المتحققة في الخارج فتشمل
الافعال ايضا فما وجه ذكرها بعد الا ان يقال تعرض لها
اهتماما بها وردا على المخالف وعدم استناد التاثير
الخ عطف على ايجاد عطف عام على خاص لان التاثير صادق
بالايجاد والاعدام بمعنى مخالفته الخ اى فليس هناك
حقيقة كلية مجتمعة مع شئ من الحوادث فصح تفريع قوله
بعد فلا مثل له لان المثل ما اجتمع مع غيره تحت حقيقة
واحدة كما انه اى البارى لا ضد له فيها اى في الحوادث
اى منها واناط الحكم بالحوادث وهى الموجودات فلا يتوهم

لانها هي التي يتوهم مماثلتها له تعالى واما غير الموجودات
فلا يتوهم مماثلتها له تعالى لا يقال ان المطلب الثالث يغني
عن الثاني لانه اذا انتفى النظير له تعالى كان خالق جميع
الحوادث فهو مكرر معه لانا نقول المراد من قوله الثاني نفي
النظير له اي من القدماء وهذا الثالث نفي النظير من الحوادث
فلا تكرار فقد سبق الكلام عليه اي وكذا ما يتعلق بالثالث
عن الجرمية هي عبارة عن كون الذات جرما بان تاخذ
قدرا من الفراغ كانت جوهرا فردا او مركبة فعطف التركيب
من عطف الخاص على العام ولما كان المطلوب في العقائد
التوضيح لم يقتصر على ذكر العام فانظره هنالك اي
ان اردت استحضاره فانظره الخ واما برهان المطلب
الثاني الخ المناسب لما سبق في ذكر المطالب اسقاط
لفظ برهان فهو الذي نتعرض له ببينا فيه اذ المطلب
الثاني مشتمل على شيئين نفي النظير في الالوهية ونفي
المشارك في الافعال المشاركة في التقسيم بقوله وفي معنا
انفراده تعالى بجميع الخ مع انه لم يتعرض في هذه الاستدلالات
الاتية الا للقسم الاول فكيف يقول انه تعرض للقسم الثاني
هنا واجيب بان المقصود من المطلب الثاني هو نفي النظير
واما انفراده بالايجاد فهو مذكور بطريق التبعية ولا عبرة
بالتابع وبان الاول من هذين القسمين مستلزم للثاني
قطعا فاذا التعرض للاول منهما فقد تعرض للثاني ضمنها
بل هذا الدليل بعينه كقيل بالجمع كما نبه عليه بعد بقوله
وهذا الدليل بعينه في الوهيته الاولى في الالوهية

لان

لان عبارته تقتضي التخصيص وان هناك الوهية اخرى
لغيره انه لو كان معه اله اخر المناسب لما قبله ان
يقول لو كان معه مشارك في الالوهية الخ لكن المعنى واحد
لم يخل اي امرهما فالفاعل ضمير يعود على ما يفهم من
المقام وليس محذوفا لان الفاعل عمدة لا يجوز حذفه
الا في مواضع ليس هذا منها اما ان يختلفا في الارادة
على حكم التضاد اي على جهة التضاد والاضافة بيانية
وقيد بذلك لان الاختلاف على غير هذا الوجه قد يتحقق
فيه الاجتماع والمراد بالتضاد معناه اللغوي وهو
التنافي الشامل للتنافي بين الضدين اصطلاحا كالحركة
والسكون وبين النقيضين كالوجود والعدم وحينئذ
فيندفع ما يقال كيف نقول على حكم التضاد مع انه
سياتي يقول بان يريد احدهما وجود الجسم والاخر
عدمه وهذا من التناقض لا من التضاد وايضا لو
اريد التضاد اصطلاحا لم تكن هذه العقلية وهي
لو كان معه اله اخر اما ان يختلفا في الارادة على
جهة التناقض او يتفقا مانعة خلو كما قال لا يخلوا
الجواز ان يختلفا في الارادة على جهة التناقض
والثاني تقسيم محال المناسب اذ لو قال باطل بدل
قوله محال اما الملازمة اي اما بيانها وهذا جواب
عن ما يقال يمكن ان يوجد الهان ولا يختلفان في الارادة
ولا يتفقا فيها بان يريد احدهما ممكنا ولا يريده الاخر
ولا يريد خلافه وحينئذ فالملازمة ممنوعة وقوله ما سبق

اى فى باب الصفات من وجوب عموم الخ المقصود من هذا
الكلام وجوب عموم تعلق الارادة بانه هو الذى يخصنا
فى هذا المقام وقوله فلو كان الخ من جملة بيان الملازمة
الى قوله لم يخل الخ وكان الاوضح ان لو قال فدليلهما ما
سبق من وجوب عموم تعلق ارادة الاله فلو كان الخ
بكل ممكن هذا شامل للوجوب والعدم والزمان المخصوص
دون غيره والصفة المخصوصة دون الاخرى ومهما
تعلق بالفعل ارادتان الخ المناسب لما هو ان يقول ومهما
تعلق بالفعل ارادتان وقدرتان الخ لكنه اقتصر على الارادتين
ليفيد ان المقصود عموم تعلق الارادة دون ما عداها
بقى شئ وهو ان الارادتين قد يتعلق احدهما بالفعل والاخرى
بالترك كما اذا تعلقت احداهما بالوجود والاخرى باستمرار
العدم لا العدم بعد الوجود فاستمرار العدم غير فعل
وهذا لا يشمله ومهما تعلق الخ فكان الاولى ان يقول
ومهما تعلق به اى بالممكن ارادتان الخ يشمل ذلك الا ان
يقال انه ماشى على ان الترك فعل بقى شئ اخر وهو ان الذى
يترتب عليه قوله لم يخل انما هو توجه الارادتين للممكن
لا على تعلقهما بالفعل كما هو ظاهر المص لانهما متى تعلقا
بالفعل لم يصح ان يقال اما ان يختلفا او يتفقا فكان
الاولى للمص ان يقول ومهما توجه للممكن ارادتان وكذا
يقال فى قوله قبل لوجب تعلق ارادة كل منهما بكل ممكن
اى الاولى ان يبدل التعلق بتوجه لم يخل اى الالهان
اى لم يخل امرهما ففى الكلام حذف مضاف واما بطلان التالى

اى واما

اى واما بيان بطلان التالى وهو عطف على قوله اما
الملازمة فبطلان طرفيه اى لان المركب يبطل ببطلان
اجزائه وهما الاتفاق والاختلاف اى اتفاق الالهين
واختلافهما ولعله انى بهذا التفسير خوف الغفلة عن
ما تقدم والا فلا حاجة اليه وهو الاختلاف اى اختلاف
الالهين فى الارادة لو اختلفا فى الفعل الاولى ان يقول
لو اختلفا فى الممكن لان الاختلاف يجرى فى الممكنات المتقابلات
الست بان يريد احدهما وجود جسم الخ هذا من قبيل
النقيضين وقوله او يريد احدهما حركته الخ هذا من قبيل
الضدين وقوله بان يريد الخ تصوير للاختلاف فى المقام
وانت خبير بان هذا التعبير يوهم الحصر فالمناسب
سوقه باسلوب التمثيل او ياتى بلفظ مثلا لان الاختلاف
ياتى فى المتقابلات الست والاخر تسكينه الاولى
سكونه للزم عجزهما الخ هذا تالى الشرطية المذكورة
قبل وحذف الاستثنائية اى لكن التالى باطل وسيذكر بيان
الملازمة وبطلان التالى وكان الاولى ان يقول لزم اجتماع
المتنافيين او عجزهما او عجز احدهما ليوافق البيان الذى
ذكره بعد بقوله وذلك مع زيادة مستحيلات اى
نقصها بضم الطرف الاول وهو عجزهما وبعضها الاخر للطرف
الثانى وهو عجز احدهما كما سياتى وعبارته ظاهرة فى ان
الزيادة متعلقة بالاختلاف فقط وليس كذلك
سنذكرهما اى سنذكر ما يرجع لكل طرف منهما وهذا الاسلوب
يقتضى قرب محل الذكر وهو كذلك وذلك اى وبيان

ذلك اى ماذكر من الملازمة التى حكمت بها الشرطية القايلة
لو اختلفنا فى الفعل كاجتماع النقيضين ناظر للمثال الاول
اعنى قوله لو ما حكم بها والسكون واعا كان ان فى معنى النقيضين
لان الحركة والسكون لا يرتفعان ولا يجتمعان وان كان
غير نقيضين بل ضدان والحاصل ان الضدين ان كان
بينهما واسطة صح ارتفاعهما كالبياض والسواد فانه
يصح ارتفاعهما وثبت الحمرة وان لم يكن بينهما واسطة
كالحركة والسكون فلا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما
وهذا القسم فى معنى النقيضين من حيث انهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان ولو قال لزم اجتماع المتنافيين كان احسن
واشمل فيكون الجوهر الخ هذا متفرع على قوله لما يوكل
اليه وسلك فى هذا التفريع طريق النشر على ترتيب اللف
وذلك لا يحتمل الاشارة راجعة للتفريع والمراد
لا يقبله العقل واما مجرد التمثل والتصوير فممكن كذا
قاله العكارى وهو غير لازم لان ما ذكر لما كانت استحالته
ظاهرة جدا عبر عما ذكر مبالغة فاذا لابد الخ اى واذا كان
نفوذ ارادتيهما محالا فلا بد الخ فان تعطلتا راجع لقوله
او لكليهما واما ما يرجع لقوله لاحدى الارادتين فهو ما
ذكره بعد بقوله واما ان كانت ارادة احدهما الخ
لزم عجز الالهين اى وذلك باطل ويلزم ايضا الخ هذا
شروع فى بعض الزيادة التى اشار لها فى ما تقدم بقوله
مع زيادة مستحيلات سنذكرها وسياتى التنبيه على
البعض الباقى عند قوله واما ان كانت الخ خلو المحل

عن

بان يريد احدهما وجود الجسم والاخر عدمه وقوله

عن النقيضين ارادتهما ما يشمل المساوى للنقيضين
كالحركة والسكون فاذا توجهت ارادة احد الالهين لحركة
الجرم وتوجهت ارادة الاخر لسكونه وتعطلت كل من
الارادتين صار ذلك الجرم غير متحرك وغير ساكن واذا
توجهت ارادة احدهما لوجود الجرم وتوجهت ارادة
الاخر لاستمرار عدمه وتعطلت الارادتان صار ذلك
الجرم خاليا عن النقيضين لانه لم يكن موجودا ولا معدوما
وايضا فلا مانع من نفوذ الخ حاصله انه اذا اراد
احدهما الحركة مثلا والاخر اراد السكون ولم تنفذ ارادتهما
فنقول لا يخلو اما ان يكون الذى منع من نفوذ كل من
الارادتين مانع ولا يكون الا نفوذ الارادة الاخرى او الذى
منع من نفوذ ارادة الحركة نفوذ ارادة الاخر السكون
وبالعكس واما ان يكون عدم نفوذ كل من الارادتين
لغير مانع فان كان المانع من نفوذ ارادة كل منهما هو
نفوذ ارادة الاخر لزم وجود الفعل بالارادتين وعدم
وجوده بهما وذلك لان ارادة الحركة مثلا اذا لم تنفذ
فلا يوجد الفعل وهو الحركة اذ لا وجود له الا بها لكن الارادة
الاخرى وهو ارادة السكون التى مانعتها لم تنفذ ايضا
فيلزم ان تنفذ ارادة الحركة اذ لا مانع لها فيلزم وجود
الحركة بها وعدم وجودها بها ومثل هذا التقدير يقال
فى ارادة السكون فنفوذ ارادة السكون ثبت السكون
وتنفذ ارادة الحركة وكذا العكس فيلزم ان السكون
موجود بارادته معدوم بها والحركة كذلك هذا ان قدرنا

الستة اقرب الاقوال التى قيلت فى اول واجب على المكلف و
حاصل ما قيل فيه اثنى عشر قولا الستة التى قدعلمتها والسابع
ان اول واجب الايمان اى الاذعان والتصديق بمعنى قول النفس
امنت وصدقت فهو مغاير للقول بان اول واجب المعرفة لان
المعرفة هى الجزم المطابق ولا يلزم ان يوجد معها الاذعان الثامن
ان اول واجب الاسلام اى الانقياد للاعمال التاسع ان اول
واجب اعتقاد وجوب النظر العاشر ان اول واجب التقليد
الحادى عشر ما هو من وظيفة الوقت اى انه اذا كلف عند
الزوال مثلا فاول واجب عليه تحصيل ما يفعل فى ذلك الوقت
من صلاة وما تتوقف عليه الثانى عشر ان اول واجب التخيير
بين التقليد والمعرفة هذا وظاهر الشارح ان القول بوجوب
الشك اولا اقوى من القول بان اول واجب التخيير بين التقليد
والمعرفة وفيه انه لا يظهر فتامل ذلك بيان لما رفعت
عليه ما ظاهره انه مبين بالبراهين القاطعة فقط مع
انه مبين بالبراهين القاطعة وما عطف عليها من الادلة
الساطعة فكان عليه ان يقول قوله من البراهين وما عطف
عليه بيان لما الا ان يقال اقتصر على البراهين اشارة الى ان
عطف الادلة على البراهين عطف مرادف باعتبار المراد تامل
جمع برهان ماخوذ من ابره او اغلب يقال ابره الناس
اذا غلبهم لان المتمسك به يغلب خصمه ويتنوع البرهان
الى لمى والى انى واللمى ما كان الحد الوسط منه علة لنسبة
الاكبر للاصغر فى الذهن والخارج والانى ما كان الحد الوسط
فيه علة لنسبة الاكبر للاصغر فى الذهن فقط واللمى نسبة

الا بما دونه مع القول بان اول واجب الاسلام
ومن القول بان اول الواجب صح

الى لم

الى لم لانه يسال بها عن علة الشى والانى نسبة لانية الحكم
وثبوته اخذ من قولهم ان الامر كذا لان الحجة علة لتخصيص
الحجة بالعقلية اى وانما خصصت الحجة بالعقلية لان الخ
بحسب مادتها مادة الشى ما به الشى بالقوة لا بالفعل وذلك
كالخشبة بالنسبة للسرير فانه يقال انه سرير بالقوة لا بالفعل
اذ يقال له سرير بالفعل الا بعد حصوله فى الخارج كما ان
الخشب لا يقال له مادة الا قبل التركيب وكذلك قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث المادة قولنا العالم متغير الخ قبل
التركيب لان بها القياس بالقوة لا بالفعل وقوله تنقسم اولا
باعتبار المادة اى كما انها تنقسم ثانيا باعتبار صورتها
الى ثلاثة اقسام قياس منطقى واستقراى وتمثيل والمنطقى
هو ما كان مركبا على طريق شكل من الاشكال الاربعة المعلومة
فى المنطق او من شرطية واستثنائية والقياس الاستقراى
عبارة عن جملة قضايا جزئية يثبت بها حكم كلى كهذا
الحيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ وهذا الحيوان كذلك
وهكذا ونتيجة هذا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ فهو ليس مركبا من صغرى وكبرى واما قياس التمثيل
فهو القياس الاصولى وهو الحاق فرع باصل لمشاركته له
فى العلة نحو النبيذ كالخمر فى الاسكار والارز كالقمح فى
الاقتيات والادخار ونتيجة الاول النبيذ حرام ونتيجة
الثانى الارز ربوى وقوله والاولى الخ هذا تقسيم له ثانوى
ما تركب من مقدمات الجمع هنا ما فوق الواحد فيصدق
باثنين كما هو المراد لان البرهان انما يكون مركبا من مقدمتين

ان مانع الحركة نفوذ ارادة السكون ومانع السكون
نفوذ ارادة الحركة فان قدرنا ان كلا من الارادتين منعت
من النفوذ بدون مانع لزم ثبوت المنع بدون مانع
وحصول المنع من غير مانع باطل فقوله وجود الفعل
اى وهو الحركة والسكون فالفعل شامل للامرين وقوله
ان ثبت المانع شرط راجع للطرفين قبله والمراد بالمانع
نفوذ احدى الارادتين بدليل كلامه السابق والضمير فى
قوله بها راجع للارادتين وانت خبير بان وجود الفعل
وعدم وجوده انما ذلك بالقدرة اذ هى التى تؤثر فى ايجاد
الفعل واعدامه لا الارادة كما يوهمه ظاهر عبارته اللهم
الا ان يعتبر ان الضمير راجع للارادتين على حذف مضاف
ويكون الباء سببيه اى وجود الفعل بسبب تخصيصها
وعدمه كذلك او حصول المنع من غير مانع عطف
على قوله وجود الفعل وعدم وجوده بها اى لزم ما
ذكر ان يثبت المانع ولزم حصول المنع من غير مانع
ان لم يثبت المانع لا يقال انه جزم اولا بوجود المانع
حيث قال وايضا فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما
وقدرته الا نفوذ ارادة الاخر الخ فلا وجه للترديد
بعد ذلك لانا نقول انه لم يجزم اولا بوجود المانع لان
قوله وايضا فلا مانع الخ معناه ان عدم نفوذ كل من الارادتين
ان كان لمانع فلا يكون الا نفوذ ارادة الاخر بقرينة
الترديد بعد ذلك فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات هى لزوم
عجزهما مع قوله ويلزم ايضا وقوله وايضا فلا مانع الخ وهذه

اللوازم الثلاثة اولها اصلى وهو عجزهما والاثنان بعده
زايدان عليه وانما كان الاول اصليا لانه المذكور فى
المتن دون الاخرين واما ان كانت الخ هذا مقابل
قوله سابقا فان تعطلتا معا وكان المناسب ان يقول
وان تعطلت احداهما اى وتعلقت ارادة الاخر بجهة الشى
وان كان المعنى واحدا احدهما انه يلزم عليه عدم عموم
التعلق هذا صادق بصورتين ان لا يكون لتلك
الارادة المعطلة تعلق اصلا او لها تعلق لكنه غير عام
وهذا اللازم من جملة اللوازم الزايدة المشار لها بقوله
سابقا مع زيادة مستحيلات وقد سبق اى فى مبحث
وجوب عموم التعلق وقوله ان ذلك اى اللازم المذكور
وهو عدم عموم تعلق الارادة والقدرة واذا استحال
اى عدم عموم التعلق لم يكن الخ وفيه انه لا حاجة لهذا
لان المقصود قد تم بقوله وقد سبق ان ذلك مستحيل
اى واذا كان عدم عموم التعلق مستحيلا بطل ملزومه
واذا بطل ملزومه ثبت المدعى وفى العكارى انه اتى بهذا
دفعا لما يتوهم من كون احد الالهين اقدر من الاخر نظرا
لقوله واما ان كانت ارادة احدهما خاصة الخ عجز
من لم تنفذ ارادته فيه ان عدم النفوذ عجز فلا معنى
لهذا اللزوم لما فيه من لزوم الشى لنفسه واجيب بانا
لا نسلم ان عدم النفوذ عجز لان العجز صفة وجودية
مقابلة للقدرة فيترتب على عدم تعلق القدرة هذه
الصفة الوجودية فلا اشكال مع كونه الها المقام

في غنية عن هذه الكلمة فالاولى اسقاطها ويمكن ان يوجه
الاتيان بها بان يقال اتى بها ليوضح به جهة ترتبهما
بعدها على ماقبلها وفي بعض النسخ اسقاطها وهو
الانسب عجز الاله الذي نفذت ارادته مثله وقوله
ايضا اي كما لزم عجز من لم تنفذ ارادته لانهما مثلان
المثلان هما الامران اللذان يجب لاحدهما ما يجب للاخر
ويجوز على احدهما ما جاز على الاخر ويستحيل على احدهما
ما استحال على الاخر والمماثلة يترتب عليها ثلاثة امور
وايضا اقتصر على تفريع الوجوب حيث قال ويجب لانه
المقصود في المقام لان المقام للواجب بصفة اعنى
وهي تعلق الارادة وقوله الترجيح الخ اي وهو باطل فكذا
ما استلزمه فان فرض الخ اي انه لو فرض ان هنالك
مرجح يرجح احد المثلين على الاخر فيقال في رده انه يلزم
على وجودهما ونقلنا الكلام الى الثالث اي فيقال
هذا المرجح اله مثل الاولين في الموجب الى كونه يرجح
احد المثلين على الاخر فان قيل الذي جعله يرجح الرابع
فيقال فيه ما ذكر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل
فهذه لوازم اربعة عجز احدهما وتعطيل ارادته واللازم
الاصلي منها هو الثاني واما الاول والثالث والرابع فهي
لوازم زوايد وحينئذ فكان الاولى للشارح ان يقدم اللازم
الثاني من تلك اللوازم وهو عجز من لم تنفذ ارادته
ويوخر اللوازم الزايدة هذه واما بطلان الطرف
الثاني اي واما بيانه وكان المناسب للسياق السابق

وهو قوله

وهو قوله ووجه بطلان الطرف الاول ان يقول ووجه
بطلان الطرف الثاني وذلك اي وبيان ذلك اي ما
ذكر من الاوجه اما ان يكون واجبا اي على كل منهما او
على احدهما دون الاخر لاجل ان يتاتى له التفصيل الاتي
واما ان يكون جايزا اي وكلاهما باطل لانه يلزم الخ و
قوله فيلزم الخ تعليل لهذا المقدر وقوله في الاتفاق
الواجب اي على كل منهما وقوله ان يكون كل منهما لا يقدر
على مخالفة الاخر اي وحينئذ فيكون كل منهما مقهورا غير
مختار وان كان احدهما الخ المناسب لما قبله ان يقول
ويلزم قهر الذي لا يقدر عليها ان كان لاحدهما لا يقدر عليها
لم يتات من المجبور تركه قال المكاري هذا انما يناسب
الطرف الاخير وهو قوله او احدهما وكان المناسب
الاتيان بما يرجع للطرفين معا وفيه ان المجبور يصح رجوعه
للاول ايضا لان المجبور صادق بكل منهما ثم لو قال الشارح
واذا كان اتفاقهما معا او احدهما واجبا لزم نفي الاختيار
عن الاثنين او عن احدهما وعدم اختيار الاله باطل لقوله
تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار فبطل ما استلزمه
لكان اوضح كيف وربك الخ استفهام انكاري اي كيف
يتاتى ان يكون الاله مقهورا غير مختار وقد قال تعالى
وربك يخلق ما يشاء ويختار وبهذا يتم الدليل المقامي
فيكون مركبا من العقلي والنقلي وايضا يلزم من
قهر احدهما الخ هذا من تتمة قوله قبل ولزم قهر الذي
لا يقدر عليها ان كان لاحدهما يقدر عليها دون الاخر

لانه لازم مستقل فكان الاولى حذف قوله وايض قوله
ويلزم الافتقار لخ هذا لازم اخر لغرض قدرة احدهما على
المخالفة دون الاخر فكان المناسب ان لو اتى فيه بلفظة
ايض ويلزم ايض فى الاتفاق الواجب اى على كل منهما
او على احدهما دون الاخر وهذا اللازم هو المشار له فى
المتن بقوله مع استحالة ما علم امكانه لان كل واحد
منهما اى من الالهين وقوله منفردا اى بانفراده اى اذا نظر
اليه فى حد ذاته وقوله ان يوجد كلا من الحركة والسكون
اى يوجد كلا منهما بدلا عن الاخر وقوله مثلا اى والبياض
بدلا عن السواد وهكذا قوله بخصوص الحركة اى بالحركة منه
خاصة اى فقط او ان اضافة خصوص للحركة بيانية
من الاخر متعلق بوقوع وقوله صار وقوع السكون
الممكن مستحيلا اى لوجوب الاتفاق على الحركة التى تعلقت
بها ارادة الاخر فصار السكون الذى كان ممكنا بالنظر
لذات الاله مستحيلا بالنظر لذات الاله ايض لان الموافقة
ايض واجبة ذاتية فاندفع ما يقال ان اللازم الاستحالة
العرضية ولا ضرر فيها وقلب الحقايق المحال هو ان
يصير الممكن مستحيلا لذاته لا لغيره صار وقوع
السكون الممكن لا يقال هذا مخالف لما تقدم فى قوله ولا
امكن ان يوجد لخ حيث جعل الامكان صفة للايجاد
وهنا جعله اما صفة للسكون او للوقوع لانا
نقول هو صفة لوقوع الممكن ووقوعه هو ايجاده
وايض كون المانع لخ كون مبتدا وقوله متعلق

ارادة لخ خبر الكون من جهة النقصان وقوله يلزم
منه ايجاب لخ خبر الكون من جهة كونه مبتدا وحاصله
انه اذا تعلقت ارادة احد الالهين بالحركة مثلا ولزم
وجوب اتفاقهما كان ذلك التعلق مانعا من تعلق
ارادة الاخر بالسكون فالتعلق قايم باحد الالهين
ومانع من تعلق الاخر حكما وهو الممنوعية من السكون
مع ان القاعدة ان الوصف انما يوجب حكما لمن قام
به لا لغيره فقول الش حكم المنع الاضافة بيانية والمراد
بالمنع الممنوعية وذلك محال مستحيل المشار اليه ما
تضمنه قوله ويلزم ايض فى الاتفاق الواجب انقلاب
لخ الى هنا عدم وجوب الوجود لكل منهما هو على
حذف مضاف كما سيأتى فى اخر الكلام اى عدم تحقق
وجوب الوجود قال العلامة اليوسى قد يقال انه لا
يلزم من عدم تحقق الوجوب العدم الوجوب فاى محذور
فى عدم التحقق انما يثبت للاله من حيث توقف و
جود الحوادث عليه اى وقد يثبت الاستغنا عنه و
عدم التوقف عليه عند التعدد والتوافق وح فلم
يتحقق ولم يعلم وجوب وجوده لانه اذا لم يدل دليل
على وجوبه لم يتحقق وجوبه وهذا محط الفايدة و
قوله لئلا يلزم لخ علة للتوقف والحاصل ان وجوب
الوجود منشاه توقف وجود الحوادث عليه فاذا
انتفى التوقف انتفى العلم وجوب الوجود وعلة
التوقف لزوم الدور او التسلسل على تقدير جواز

وجوده وهذا مقام اخر فاذا قدران ثم اى ان فى الوجود
اثنين فلا يتحقق وجوب الوجود هذا هو المشار اليه
فيما ياتى بدفع الاشكال ويانى فيه اذ على تقدير عدمه
اى عدم واحد منهما وقوله تستغنى الحوادث عنه اى عن
ذلك الاحد الذى عدم وقوله بصاحبه متعلق بتستغنى
اى وحيث استغنت الحوادث عن ذلك الاحد لم يتحقق و
جوب الوجود لكل واحد منهما من التالى باطل لان الاله
يتحقق وجوب وجوده والاله متحقق الخ بكسر القاف
اسم فاعل من تحقق الشى فى نفسه بمعنى ثبت فهو متحقق
على ما يقتضيه السياق وهذا معنى الخ الاشارة
راجعة لقوله لان وجوب الوجود انما يثبت للاله من
حيث توقف وجود الحوادث عليه الى قوله وهذا الخ والتى
خبير بان هذا المشار اليه المذكور ليس معنى قوله التقيد
للاستغنا فقط بل هو معنى قولها ويلزم نفى وجوب
الوجود لكل واحد منهما عن كل منهما فهو تفسير للمعلل
وعلته لا لعلته فقط كما هو ظاهر الش فان قلت يكون
وجوب الوجود الخ هذا وارد على ما مر ان تعدد الاله مع
الاتفاق يلزم عليه عدم تحقق وجوب الوجود لكل منهما
لانه يلزم من التعدد مع الاتفاق استغنا الحوادث
عن كل واحد منهما بخصوصه عدم تحقق وجوب الوجود
لكل منهما وحاصل السوال ان استغنا الحوادث عن كل
واحد من الالهين بخصوصه لا يقتضى عدم تحقق له
وجوب الوجود لكل منهما بعامل يقتضى تحقق جوب

الوجود

الوجود لاحدهما لا بعينه وحاصل الجواب ان احدهما
اذا كان واجب الوجود لا بعينه كان احدهما جايز الا بعينه
لكن تماثلهما فى الالهية يمنع من اختلافهما فى الوجوب
والجواز فيكونان جايزين لا واجبين للاستغنا عنهما
لكن جواز الاله باطل لان الاله لا يكون الا واجب الوجو
د قوله الخ وتماثلهما الخ فى قوة الاستدراك فتحصل ان
التعدد مع الاتفاق يقتضى الاستغنا عن كل واحد لا بعينه
والاستغنا المذكور يقتضى جواز وجودهما وهو باطل له
فاليكن التعدد مع الاتفاق باطل فان قلت يمنع له
الفعل الخ هذا وارد على محذوف من كلام الش والاصل
والتماثل فى الالوهية يمنع من اختلافهما فى الوجوب
والجواز ويقتضى اتفاقهما فى الجواز دون الوجوب للاستغنا
عنهما فورد سواله وهو ان الاستغنا الذى جعلتموه علة
لا نسلمه بل الفعل لا يوجد الا بهما ومن ثم فيكون وجود كل
واحد منهما واجبا وهو المطلوب والحاصل ان التعدد
مع الاتفاق لا يقتضى جواز الوجود بل قد يجامعه وجوب
الوجود وحاصل الجواب انه لو كان الفعل لا يوجد الا
بهما كان كل منهما جزاله وهو باطل لما يلزم عليه من
انقسام المعنى كما قال الش فثبت ان التعدد مع الاتفاق
يوجب الجواز والجواز باطل فثبت ان الاله واحد
الى غير ذلك اى الخ الحياة واذا كان تركيب الاله
الخ هذا ترشيح وتقوية لما بعده ويلزم ايضا الخ حاصله
انه قد تقدم انه يلزم من استغنا الحوادث بكل منهما عن

الاخر عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما وهذا شروع
في محال اخر لازم للاستغنا المذكور فقول المص وايضا اى كما
لزم من الاستغنا بين وجوب الوجود وكان الاولى للشارح
حذف لفظة وجوب لان الاستغنا المذكور يلزمه المحال
الاتى مطلقا كان الاستغنا واجبا او جايزا والحاصل انه
يلزم من التعدد مع الاتفاق استغنا الحوادث بكل منهما
عن الاخر ويلزم من هذا الاستغنا محذوران الاول نفى
وجوب الوجود لكل منهما والثانى كون الحوادث محتاجة
لكل وحد منهما بالخصوص وغنية عن كل واحد منهما
بالخصوص وهو جمع بين متنافيين واللازم الثانى
اقوى من الاول لان الاول قد يرد عليه انه من باب
التمسك بعكس الدليل والدليل لا يتمسك بعكسه
بخلاف الثانى فانه لا يمكن ان يدعى فيه انه من باب
التمسك بعكس الدليل قوله وهو جمع اى وما ذكر من
احتياجه واستغنايه جمع بين متنافيين سنة كلامه
بعد ان هذا اللازم لا خدش فيه وليس كذلك لان
استحالة الجمع بين متنافيين مشروطة باتحاد الجهة
وهى فى هذا المقام غير متحدة لان كون الحوادث محتاجة
لكل واحد منهما مشروط بالاستناد لا لاحدهما فلم تتحد
الجهة وان كنا قررناه على وجه لا يرد عليه انت خبير
بان قوله سابقا فى التقرير فلا يتحقق وجوب الوجود
لكل واحد ان اعتبر ان يتحقق ماخوذ من تحقق اللازم
كما يقال تحقق الشى فى نفسه بمعنى ثبت على ما هو
المناسب

غنية عن كل واحد منهما [illegible]

المناسب للسياق السابق لم يكن فيه زيادة على قولنا
فلا يجب الوجود لكل واحد منهما لان تحقق الشى فى نفسه
هو وجوده وح فلا يندفع الاشكال وان اعتبر انه ماخوذ
من تحققه البعدى بمعنى علمه كان الكلام ظاهرا فلا يرد عليه
شئ لكن ياباه السياق السابق ففى كلامه مواخذة على كل حال
وقوله فاذا لم يجب الخ المناسب لقوله فيما تقدم فيلزم
فى الاتفاق الواجب كذا ان يقول عطفا عليه ويلزم فى
الاتفاق الجايز كذا وكانه لما طال الكلام فى طرفى وجوب
الاتفاق خرج عن ذلك الاسلوب وذكر كلام المتن
فذكر اى المولف وقوله فى وجه بطلانه فى معنى اللام ان
بقاوها على حالها يقتضى المذكور بعض وجه البطلان
وليس كذلك بل هو وجه البطلان من عجز احدهما
اى ان تعطلت ارادته عن النفوذ وقوله او عجزهما اى
اذا تعطلت ارادتهما معا عن النفوذ اى ومن الجمع بين
المتنافيين اذا نفذت ارادتهما يعنى مع ساير الخ فاعل
يعنى ضمير يعود على المص وانت خبير بان العناية اغا تركب
فيما يدل عليه الكلام ولو بوجه ما وهذه المستحيلات
الزايدة على عجزهما او عجز احدهما التى تقدم ذكرها لا يشعر
بها كلام المتن اصلا ووجه ذلك اى وجه كون الاتفاق
الجايز يلزمه عجزهما او عجز احدهما اللازم ذلك لاختلافهما
لان الخ من باب التنبيه لا الاستدلال لان الامور
الظاهرة لا يستدل عليها وانما ينبه عليها اذا التبس
فى بعض الاذهان لكن التالى باطل وهو جواز الاختلاف

لانه يترتب على الاختلاف عجزهما او عجز احدهما مع المستحيلات
المتقدمة فيكون الاتفاق الجايز باطلا ايض وقد تقدم
بطلان الاتفاق الواجب فبطل التعدد من اصله
من اوجه فيه انه بصدد تقرير المتن والمتن انما ذكر
وجها واحدا وهو عجزهما او عجز احدهما فالمناسب له
لاسلوب المتن ان لو قال لكن التالى باطل لانتفايه
قبولهما او احدهما العجز وبعبارة اخرى حاصلها
استدلال على المطلوب بقياس اقترانى من الشكل الاول
مركب من شرطيتين وحاصله ان نقول كلما جاز اتفاقهما
جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز
ينتج كلما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز دليل الصغرى
ان جواز احد المتقابلين يستلزم جواز الاخر واما
دليل الكبرى فقد اشار اليه الش بقوله لان الاختلاف
ملزوم الخ وقول الش بعد ينتج الخ نتيجة لهذا القياس
فالقابل للاختلاف الخ اى لان القابل للملزوم قابل
للازم قابل للازمه الضمير عايد على ملزوم الشى لا
على الشى والا لانسب المعنى وكان الاحسن من جهة الاسلوب
ان يقول قابل لذلك الشى وهو اللازم او يقول ضرورة
ان القابل للملزوم قابل للازمه وهذا التقرير انسب
للفظ العقيدة اى من حيث التعبير بالقبول للعجز واما
العبارة الاولى فلا تناسب لفظ المتن لانه لم يعبر
فيها بقبول العجز بل بالعجز بالفعل تامل ويلزم ايض
اى كما يلزم فى الاختلاف والحاصل انه فيما مر جعل اللازم

لتعددهما

لتعددهما مع الاختلاف عجزهما او عجز احدهما وجعل اللازم
لاتفاقهما قهرهما او قهر احدهما او استحالتهما على امكانه
ونفى وجوب وجود كل واحد منهما ثم افاد هنا ان عجزهما
او عجز احدهما لازم لاتفاقهما كما انه لازم لاختلافهما فيكون
العجز لازما للتعدد الاله سواء حصل الاختلاف او الاتفاق
مطلقا اى سواء كان واجبا او كان جايزا لان الفعل
الخ هذا توجيه لشرطية محذوفة والاصل فلو حصل له
اتفاق منهما كان الاله عاجزا لان الفعل الخ وقوله والعجز
على الاله محال اشارة للاستثنائية اى لكن التالى وهو عجز
الاله محال وقوله لانه يضاد القدرة اى لان العجز يضاد
القدرة دليل للاستثنائية وفى الكلام حذف اى لانه
يضاد القدرة الثابتة بالادلة العقلية لان الفعل
الواحد اى لان المفعول الواحد يستحيل عليه الانقسام
اى قد يستحيل عليه الانقسام فما يتفقان فيه اى فى
ذلك الفعل اى يتنازعان فيه فكل واحد يريد ايجاده
وحده لانه لا يقبل تعلق القدرتين به والفرض انهما
متساويان فيلزم عجزهما اى عند استمرار التمانع
منهما وقوله او عجز احدهما اى عند عدم استمراره بان
غلبت احد القدرتين الاخرى كما فى الاختلاف راجع
لما قبله من التفريع اى يلزم ما ذكر من العجزين كما لزم ذلك
فى اختلافهما فان كان الخ اى وانما كان عجز الاله محالا
لهذه المنافاة لان العجز المنافى للقدرة ان كان الخ
فضمير كان عايد على العجز الذى هو الضد فى المقام و

لحاصل انه لما ذكر ان العجز مضاد للقدرة ومعلوم ان الضد
امر وجودي وشان الوجودي اما القدم او الحدوث تعرض
المص لما يلزم على كل من التقديرين لاجل اتضاح المقام
فيجب ان لا يقدر الخ اى لكن التالى باطل فبطل ما استلزمه
وهو كون العجز قديما فلا يوجد العجز اى وحيث ثبتت
الشرطية التالية لكن العجز على الاله محال واذا كان
اللازم وهو العجز محالا كان ملزومه وهو اتفاق الالهين
محالا وايضا يستحيل الخ هذا الدليل مختص بالعجز الحادث
وتقريره ان تقول العجز الحادث صفة حادثة وكل صفة
حادثة يستحيل اتصاف البارى بها ينتج العجز الحادث
يستحيل اتصاف البارى به يعنى انه يلزم الخ حاصل
ما ذكره الش ضمنا دليلان شرطيان وتقريرهما ان تقول
لو حصل اتفاق الالهين لحصل تمانع لكن التالى باطل
اذ لو حصل تمانع للزم العجز لكن التالى باطل فبطل
ما استلزمه من التمانع فبطل ما استلزمه من الاتفاق
ويصح ان يقرر كلام الش بدليل اقترانى هكذا لو وجد
الهان لوجد التمانع ولو وجد التمانع للزم العجز
ينتج لو وجد الهان للزم العجز ولا يخفى ان هذا مخالف
لما فى المتن لانه ذكر منه دليلا واحدا استثنائيا وجعل
اللازم فى شرطيته العجز لا التمانع وجعل التمانع دليلا
على الملازمة من التمانع بيان لما لزم مقدم على المبنى
وهو يشير الى ان اللازم للاتفاق التمانع كما قلنا وقوله
الموجب للعجز اشارة للدليل الثانى ان قررنا كلامه بدليلين

كما مر

كما مر وذلك اى وبيان ذلك اى وبيان كون اتفاقهما
يلزمها التمانع انه الخ وقوله من عرض او جوهر فرد تقييده
الجوهر بالفرد وعدم تقييد العرض يقتضى ان العرض لا يقبل
الانقسام مطلقا وهو مذهب المتكلمين ومقابله وهو
مذهب الفلاسفة ان العرض ان كان كما قبل القسمة لذاته
وان كان غير كم فلا يقبلها لذاته بل ان كان كيفا انقسم
بطريق التبعية لانقسام محله وان كان غيره فلا ينقسم اصلا
وفى اليوسى انما فرض الش المثال فى العرض والجوهر الفرد توضيحا
والا فاللازم موجود حتى فيما ينقسم لان القدرتين اذا
توجهتا اليه فلا بد ان يتوجها الى كل جزء منه لعموم تعلق
كل منهما فيلزم فيه ما يلزم فى الجوهر الفرد واما تقرر اقتسامه
بينهما واختصاص كل واحد بجهة فيأتى جوابه فى المص
فلا عكس الخ اى حين اذا كان لا يقبل الانقسام
لزم عجزه اى فلا يكون الها ويلزم ان لا يكون الاخر الذى
نفذ تاثيره الها ايضا للتماثل وحاصله اى حاصل
برهان استحالة العجز عليه تعالى المذكور فى العقيدة
ولما كان هذا البرهان مذكورا فى العقيدة غير جار
على الصناعة وفيه تطويل واراد المص هنا ان يجريه
على الصناعة فى الاستدلال مجردا عن التطويل قال
وحاصله الخ لكان ذلك العجز اما قديما او حادثا
فالتالى امران ذكر الش دليل استحالة كل طرف على حدة
ثم ذكر بعد ذلك دليلا يعم الامرين وذلك اى و
بيان ذلك اى وبيان ما ذكر من ان يكون العجز قديما انه

يودى الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة لزم اجتماع
الضدين اى وهو محال وح فلا يتاتى اتصافه بالقدرة
معه وان اتصف بها اى بالقدرة لزم انعدام
ما ثبت قدمه اى وهو العجز اى ثبت قدمه فرضا والى
هنا انتهى الكلام على بيان بطلان الطرف الاول وقوله
وكذا ايض كون العجز الخ شروع فى بيان بطلان الطرف الثانى
وقد ذكر لذلك دليلين اولهما قوله لانه ان كان حادثا
الخ وثانيهما قوله وايض فاتصاف الاله الخ وكان الاولى
حذف لفظة ايض لانها توهم ان هذا دليل ثانى لبطلان
الطرف الاول لانه اى العجز مع وجود القدرة اى
التى هى عنده القديم لزم اجتماع الضدين اى وهو محال
فما استلزمه من اتصافه بالعجز الحادث مع وجود القدرة
محال والا لزم الخ اى والا يتعين بالعجز مع وجود القدرة
بل يتصف به مع عدمها لزم اجتماع الضدين وايض
يستحيل ان يتصف الخ شروع فى دليل يدل على استحالة
اتصافه بالعجز مطلقا سواكان قديما او حادثا وح
فكان الاولى ان يقول لكن التالى باطل بطرفيه اما بدليل
لكل طرف او بدليل يعمهما لانه فى كل حى نقص اى
بالضرورة فلا نحتاج هذه القضية لاستدلال عليها
واعلم ان اصل هذا الدليل لانه حى وكل حى العجز نقص
فى حقه ينتج الاله العجز نقص فى حقه وهذه النتيجة
تتضمن قضية قايلة العجز على الاله نقص جعلها صغرى
وضم اليها وكل نقص على الاله محال ينتج العجز على الاله
محال

محال وهذه الكبرى ماخوذة من قوله واتصاف
البارى بالنقايص محال محال عقلا ونقلا فيه
ان العقل لا ينفع الا فيما عدا ضد السمع والبصر والكلام
والنقل انما ينفع فى ضد السمع والبصر والكلام اللهم
الا ان يرتكب فى كلامه التوزيع ليبنى اى المستدل و
قوله لاستحالة اتصافه بالحوادث بيان للملازمة فى
والعجز القديم محال هذا دليل للاستثنائية المطوية
والواو للتعليل والعجز عنه لا يكون الا ممكنا اى لان
العجز ضد القدرة وقد سبق انهما انما تتعلق بالممكن فالمكن
ضدها كذلك لانهما متواردان على محل واحد لانا نقول
الخ حاصله انه فرق بين القدرة والعجز لان القدرة صفة
يتاتى اى يتسبب بها ايجاد الممكن سواكان الايجاد فى الحال
او فى المستقبل وليست صفة يتاتى بها الايجاد بالفعل
واما العجز فهو التعذر بالفعل لما يحاول ايجاده ولا شك
ان هذا يقتضى وجود الممكن فى الازل على فرض كون العجز
قديما بخلاف قدم القدرة فانه لا يقتضى وجود الممكن فى
الازل والحاصل ان تعلق القدرة على معنى انه يصح بها
الفعل وصلاحيتها لذلك بخلاف العجز فانه لا يصح تعلقه
على معنى صلاحيته للتعذر لان الصالح لان يعجز لا يعاجز
فى الحال بخلاف من يتاتى منه ان يفعل فانه قادر فالقدرة
كالقلم بيد الكاتب للكتابة فى الوقت الذى يصح فيه
الفعل وهذا تقريب لوجود القدرة فى الازل مع عدم
الممكن فيه ولله المثل الاعلى يتاتى بها ايقاع الفعل

هذا التعريف جار على مذهب امام الحرمين من ان القدرة لا
تؤثر فى الاعدام بل فى الايجاد فقط   فاتى الخ هو مصدر
مرفوع معطوف على وجود المقدور اى بل اللازم من الوصف
بالقدرة تأتى انه يفعل الخ   ولا يلزم من الوصف بالقدرة
المناسب لاتيان بهذا باسلوب التفريع واراد بالوصف
بالقدرة الاتصاف بها   بصحة الفعل الاولى متعلقة
اى بالفعل على وجه صحته اى تيسره بها فيما لا يزال لا على
وجه حصوله بالفعل لانها ليست متعلقة بالصحة بل
بالفعل   فاما العجز الخ المناسب واما العجز الخ ثم لا يخفى
ما فى التعريف من التسامح لان العجز وصف وجودى يضاد
القدرة على ما يقتضيه الاستدلال السابق وما ذكره
من التعريف يقتضى انه عدمى فكان الاولى ان يقول واما
العجز فهو صفة تمنع ايجاد ما يحاول ايجاده لكنهم قد يتجوزون
باطلاق العجز على نفى القدرة كقولنا فلان عاجز عن الصعود
الى السما وعن الدخول فى تخوم الارض ونحو ذلك
تعذر ما يحاول ايجاده فيه ان التعذر متعلق بالايجاد
لا بالممكن ففى عبارته تسمح فلو قال التعذر ايجاد ما يحاول
ايجاده كان اولى   فلا يثبت اى العجز بمعنى الصلاحية اى
فلا يمكن ان يكون العجز فى الازل اذ لو كان فى الازل لم
يكن الا بمعنى الصلاحية والعجز لا يكون بمعنى الصلاحية
بمتعلق وانما يكون بمعنى الحصول بالفعل   فان قلت
لم لا يجوز الخ حاصله انه انما يلزم العجز بتعدد الاله اذا
كان قدرة كل عامة التعلق بحيث تتعلق قدرة احدهما

وارادته

وارادته بما يتعلق به قدرة الاخر وارادته فيحصل التمانع
فيحصل العجز ولم لا يجوز قسم العالم بينهما قسمين وجعل
قدرة هذا متعلقة بقسم وقدرة هذا متعلقة بالقسم
الثانى وحينئذ فلا يلزم التمانع المقتضى للعجز وحاصل الجواب
انه قد سبق ان قدرة الاله يجب ان تكون عامة التعلق و
كذلك ارادته فلو قسم العالم وجعل قدرة هذا وارادته
متعلقة بقسم وقدرة الاخر وارادته متعلقة بقسم
للزم عدم العموم هذا واذ قد علمت انه لا ورود لهذا
السوال مع ما سبق من وجوب عموم تعلق قدرة الاله
وارادته تعلم ان لا يحسن التعبير بقوله فان قلت الخ
لان هذا يدل على قوة السوال فكان الاحسن ان يقول
لا يقال لم لا يجوز الخ تامل   لم لا يجوز الخ هذا الاستفهام
تقريرى المقصود به تقرير المخاطب اى حمله على الاقرار بالجواز
ان ينقسم العالم اى ينقسم بحسب ذاته اولا   فلا يلزم
التمانع اى المقتضى للعجز اى وحينئذ فالشرطية السابقة فى
الدليل القائلة لو وجد الاتفاق لزم التمانع ولو وجد التمانع
لزم العجز ممنوعة   استحالة التناهى فى مقدورات الاله
اى المقدورات بالفعل لا بالامكان اذ العالم اسم لما وجد
فى الخارج ومعنى كون المقدورات بالفعل لا تتناهى انها
لا تقف على حد لان الله قادر على غد وبعده وهكذا
الى ما لا نهاية له والا فالموجودات بالفعل متناهية
انه قد تقرر قبل اى قبل هذا المبحث وقوله استحالة التناهى
لها اى الذى هو عدم عموم التعلق للقدرة والارادة وقوله

فيستحيل هذا الفرض اى الامر المفروض وهو انقسام العالم
قسمين الا اذا كان اما فى الجواهر اى والاعراض تابعة للجواهر
وايضا فالقسمان الخ هذا الزام اخر جار على طريق التسليم
وارخا العنان وكانه يقول نمنع الانقسام لما تقدم سلمنا
انه يمكن انقسام العالم قسمين نقول ان كان فى الجواهر فلا
يصح لكذا وان كان فى الجواهر والاعراض فلا يصح لكذا
للتماثل اى فاذا توجهت القدرة لطرف من الجواهر فلا تعلق
عليه بل تستقل للطرف الثانى للتماثل بينهما تعلقهما
بالجميع الاولى بالباقى والمراد التعلق بالفعل لا بالصلاحية
لان العالم اسم للموجود بالفعل فذلك لا يعقل
لا يقبله ولا يصدق به العقل لان التلازم بين الجوهر
والعرض عقلى والقدرة على ايجاد احدهما قدرة على ايجاد
الاخر ولا تاتى اى تعلق القدرة بايجاد احدهما بدون تعلقها
بايجاد الاخر لئلا يلزم وجود احدهما بدون الاخر وهو
محال للتلازم اى العقلى الذى بينهما فى الخارج وقد
يقال ان الفرض اتفاق الالهين فاذا كان بينهما اتفاق
تام وانه متى اوجد احدهما الجوهر اوجد الاخر العرض
فلا مانع من اختصاص احدهما بالجوهر والاخر بالعرض
والتلازم بينهما لا يفيد المدعى وهو منع اختصاص
احدهما بالجوهر والاخر بالعرض اذ قد حصل التلازم
مع الاتفاق التام نعم التلازم العقلى بينهما يفيد المدعى
ان كان اتفاقهما ممكنا لان الممكن قد يتخلف فتامل
ثم ذلك اى كون التقسيم جاريا على ان احد القسمين

الجواهر

الجواهر والاخر الاعراض لا يدفع التمانع وهذا جواب
بالتسليم وحاصله انا نسلم ان العالم يجوز انقسامه
قسمين الجواهر قسم والاخر قسم اخر وان قدرة كل واحد
من الالهين متعلقة بقسم بدون تعلقها بالاخر لكن
يجوز ان تتوجه قدرة احدهما للجوهر والاخر يابى التوجه
للعرض فياتى التمانع اذ لا يوجد الجوهر بدون العرض
عند ما يريد احدهما اى على جهة الجواز والاخر
لا يريد الخ جملة حالية مقيدة لقوله يريد احدهما
ووجه الايراد الاولى ان يقول وتقرير الايراد لان ظاهره
انه ذكر الايراد اولا ولم يبين وجهه وهذا وجهه وليس
كذلك قسيما للاخر المشهور فى اطلاق القسم هو الشئ
الذى ينقسم اليه والى غيره شئ اخر كنوع من الجنس وليس
هذا مرادا هنا بل المراد مجرد المقاسم وليس مثل كون
احد الشريكين قسيما للاخر فى المال وهذا المعنى هو
المعروف فى اللغة ان القسم اى قسم العالم الثانى
اذا احد النوعين الخ هذا التقرير اسلس مما فى المتن
ليس فيه حصر كان يكون من الجواهر اى والاعراض تبع
والكاف استقصائية او للتمثيل ويدخل بالكاف ما
اذا كان النوعان من الاعراض ويلزمه الجواهر ويدخل
ايضا ما اذا كان النوعان من المجردات لزم عموم لله
قدرة له اى وهو فيلزم التمانع وقد يقال ان هذا انما
الثانى مبنى على التسليم وهو فلا ينظر فيه للعموم اذ لو
نظرنا للعموم لم يكن تسليم واجيب بان العموم لازم انتهى لان

واما ما يوجد مركبا من ثلاث مقدمات او اربع فذلك قياس
واحد بحسب الظاهر واما في الحقيقة فهو قياسان جعلت
كبرى الثاني ثالث المقدمات مع حذف نتيجة الاول التي هي
صغرى الثاني وقوله كلها يقينية اما لو كان بعضها يقيني
وبعضها ظني فلا يقال له برهان كما لو قلت هذا يطوف بالسلاح
في الليل بالمشاهدة وكل من هو كذلك فهو سارق فالثانية
ظنيه والاولى ضرورية لثبوتها بالمشاهدة واليقينية نسبة
الى اليقين الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع فقوله
ما تركب من مقدمات كلها يقينية اى مفيدة لليقين اى
الاعتقاد الجازم المطابق سواء كان ذلك اليقين ناشئا
عن ضرورة ابتدا او مآلا حتى تشمل العبارة القضايا النظرية
التي تنتهي الى الضرورة فلا تقتصر القضايا على خصوص
الضروريات ابتدا او لا لا اعترض على التعريف بالقياس
المركب من مقدمات نظرية تنتهي للضرورة فانه يقال له برهان
وذلك كقولنا في الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى
العالم حادث وكل حادث فله صانع ينتج ان العالم له صانع
فانه برهان يقيني وليست واحدة من مقدمتيه ضرورية
ابتدا بل بحسب المآل فقط وقوله واليقينيات ستة
اى وكلها ضرورية والمراد بالضرورة هنا ما لا يتوقف
على نظر واستدلال وان توقف على حدس او تجربة فان
قلت ان من تلك الضروريات المشاهدات وهي قضايا لا
تتوقف على قياس مصحوب معها كما سياتي بقول الش
وقضايا قياساتها معها وحينئذ فهي متوقفة على النظر الذي

هو

هو القياس واجيب بان القياس المذكور معها ليس استدلالا
وانما هو في الحقيقة تنبيه فقط والضروريات قد ينبه
عليها ازالة لما في بعض الاذهان من الخفا المتعلق بها
اوليات بضم الهمزة وسكون الواو جمع اولي و
هو صفة لموصوف محذوف اى مقدمات اوليات و
ضبطه بعض الاشياخ بفتح الهمزة وتشديد الواو
نسبة لاول ويدل لهذا قوله الش لانها تدرك باول
توجه العقل   لانها تدرك باول توجه العقل هذا
تعليل المحذوف اى وانما سميت اوليات لانها تدرك و
المراد بالادراك هنا التصديق بنسبتها عند اول توجه
اى انك متى تصورت الموضوع والمحمول حكم العقل بثبوت
المحمول للموضوع ولا يتوقف في الحكم على شئ غير ذلك
لا على تجربة ولا على حدس ولا على ملاحظة قياس مصاحب
لتصور الطرفين   بديهيات جمع بديهية وهي التي تهجم
على النفس بان تحصل عند العقل من غير استعمال فكر
ولا التفات اليه   وهي ما يجزم به العقل بمجرد تصور
طرفيه اى وهي قضايا يجزم العقل بها اى بنسبتها
بمجرد تصور طرفيها اعني المحمول والموضوع لكن قد يقال
ان الجزم بنسبتها لا يكون الا اذا تصورت النسبة ايضا فكان
الواجب ان يقال وهي ما يجزم العقل بنسبتها عند
تصور طرفيها وبنسبتها فلعل في كلامه حذف الواو
مع ما عطفت فتامل ثم ان اسناد الجزم للعقل في قوله
وهي ما يجزم به العقل اسناد مجازي اذ الجازم حقيقة

والمراد بادراكها ادراك نسبتها اى [illegible]

التماثل يلزمه العموم لكن في الانتهاء استعمال التصور في المراد
بالتصور التصديق اي استعماله في تصديق العقل بان القدرة
على احدهما غير القدرة على الاخر على التقدير تسليمه اي تسليم
ان يوجد القدرة على احدهما دون الاخر لانه من الجائز
ثم هذا احسن من كلام المتن وموافق لما قلناه اولا من الالتفات
الى الجواز قلت ويصح ثم هذا زايد على ما في المتن من الجواب
عن هذا الايراد وهو ان احدهما يوجد الجواهر والاخر يوجد
الاعراض كما هو المتبادر من تعبيره بالنوع ويحتمل ان المراد
بالايراد قسم العالم قسمين الصادق بكون احدهما الجواهر
والاخر الاعراض والصادق بكونهما من الجواهر والاعراض مع
وعلى هذا فالمراد بالنوع القسم وعلى هذا فقوله دون
نظيره الضمير عايد على احد القسمين لا على احد النوعين
لاجل ان يجري الكلام على ما اذا كان احد النوعين مماثلا
ومخالفا بخلاف ما اذا اراد لاحد النوعين فلا يجري الا على
ما اذا كان احد النوعين مماثلا لان النظر هو المماثل
بعد ذلك التخصيص اي تخصيص احدهما بايجاد
الجواهر وتخصيص الاخر بايجاد الاعراض وقوله باختيارهما
اي بان اخذ احدهما الجواهر واخذ الاخر الاعراض باختيارهما
بان يتعرف الخ اما تفسير للثاني الترك او للترك وعلى
كل حال ففيه شي لانه ان كان الاول كانت الشرطية باطلة
لان المعنى حينئذ لو كان التخصيص باختيارهما التصرف احدهما
في مقدور الاخر وهو غير لازم لجواز الترك منهما معا المقدور
الاخر وان كان الثاني فباطل ايضا لان المعنى حينئذ لو كان

التخصيص

التخصيص باختيارهما لامكن ان يتصرف كل واحد منهما في
مقدور الاخر لكن التالي باطل للتمانع وفيه نظر لان التمانع
انما يلزم عند التصرف بالفعل فلا يترتب على امكان التصرف
فالامر مشكل على كل حال وقد يختار الثاني وقوله لما يلزم
عليه من التمانع على حذف مضاف اي من امكان التمانع
اولا فيلزم الخ صادق بصورتين وهما التخصيص من غير
مخصص والتخصيص القهري والشارح التفت لابطال الصورة
الاولى وسكت عن ابطال الثانية ما ذهبت اليه الثنوية
هم فرقة من المجوس يسمون اله الخير ازدان واله الشر اهرمن
يزعمون ان اله الخير تفكر لو كان من ينازعني في ملكي فكيف
يكون حالي معه فحدث من تلك الفكرة اهرمن فابعده
واقصاه فيقال لهم حينئذ من الرد عليهم الشر منسوب لفاعل
الخير فانه الذي حدث منه اصل كل شر ثم تلك الفكرة ان
كانت شرا فكيف تصدر عن فاعل الخير وان كانت خيرا فكيف
يصدر عنها الشر وبالجملة ما قالوه هوس نعوذ بالله منه و
هذا المذهب تدين الفرس قبل الاسلام وتدين به ايضا
فرقة يقال لها المانوية نسبة الى ماني ابن مازن كما
في اليوسي او ابن صابر كما في العكاري كان زنديقا الخ
ينسبون الخير الى النور والشر الى الظلمة فيقولون ان الاله
اثنان اله يخلق الخير وهو النور اي الضوء واله يخلق
الشر وهو الظلمة وانظر هل المراد الضوء والظلمة الخ
المعروفان او غيرهما وعلى الثاني ابن قاسم في شرح الورقات
وكلام فقهائنا في باب الذبائح يدل على الاول وكلام الخ

العكاري موافق لهم وذكر في الضوء والظلمة قولان هل هما
من الاعراض او من الاجسام والنظر على انهما من الاعراض بالجسم
القائمان به قال شيخنا العلامة العدوي سيل شيخنا الشيخ
الملوي عن ذلك فتوقف فاستظهرت بحضرته انه كره الهوى
فوافقني على ذلك فتامل وشبهتهم في ذلك اى التوالد
والخلا لا تتيسر لما قبله ووجه دلالة الفعل بالتضاد
لا يخفى ما في هذه العبارة من الاطناب وعدم التحرير والاحسن
ما عبر به ابن التلمساني في شرح المعالم حيث قال واختلاف
الفعل اى المفعولات بالتضاد يدل على اختلاف الفاعل
فلو حذف الشارح لفظ وجه ودلالة وزاد لفظ اختلاف لكان
موافقا له ويمكن اجرا عبارة المصنف على وجه يستقيم معه
المعنى وذلك بان يجعل اضافة وجه لما بعده بيانية وقوله
بالتضاد متعلق باختلاف المقدر اى واختلاف المفعولات
بالتضاد يدل الخ ويصح جعل الاضافة بيانية وقوله
بالتضاد صفة للفعل والبا للملابسة اى ودلالة المفعولات
على فاعلها الملتبسة بالتضاد اى الموصوفة به يدل الخ
فدل على ان فاعل الخير غير فاعل الشر اى لان الخير و
الشر ضدان والثاني ان الفاعل انما يفعل احد الضدين
ولا يفعلهما معا هذه الطريق اى وهي ان فاعل الخير
غير فاعل الشر قالوا الشر ليس من فعل الله اى بل من فعل
العبد فهو الذي يقال له شرير وانما زاد لفظ قالوا اشارة
الى انهم قد صرحوا بهذه المقالة وقوله ليس من فعل الله يحتمل
ان من للابتدا والمراد بالفعل الايجاد ويحتمل انها

للتبعيض

للتبعيض والمراد بالفعل المفعول اجاب المتكلمون
لها اى عن شبهة الثنوية وبمجرد ذلك الجواب ذيل على
المعتزلة وحاصله ان الافعال تنسب لله من جهة ايجاده
لها بعد العدم وذلك وظيفة القدرة ومن جهة تخصيصها
ببعض ما يجوز عليها وذلك وظيفة الارادة ونسبة الافعال
لله من الجهتين لا تختلف بالخيرية والشرية لان الخيرية و
الشرية ليست صفات نفسية للافعال حتى يكون الافعال
متصفة بالتضاد فيختلف فاعلها بل كل من الخيرية و
الشرية وصف نفسي لفعل اخر وحينئذ فليس بين المفعولات
تضاد حتى يقال ان اختلافهما بالتضاد يوجب اختلاف
الفاعل وهذا الجواب مبني على تسليم ان اختلاف المفعول
بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل والا فنحن نمنع ذلك
من حيث تجددها الاولى من حيث وجودها بعد العدم
وهذا اخص من التجدد وانما كان هذا اولى لانه و
ظيفة القدرة بخلاف التجدد وذلك اى ما ذكر من ان
نسبتها اى الافعال اليه تعالى من الجهتين لا تختلف اى
لا يقتضي اختلافها بالخيرية والشرية بحيث يكون بعضها
اى الافعال خيرا وبعضها شرا فالواو في قوله وشرا بمعنى
الواو والضمير في كونها للافعال فانها اى الخيرية و
الشرية ليستا من صفات نفس الافعال اى ليستا من صفات
الافعال النفسية الثبوتية لها حتى تكون الافعال متضادة
واذا كانت الخيرية والشرية ليست من الصفات النفسية
للافعال بل من الامور الاضافية فلا يكون بين الافعال

تضاد وح فلا يصح ان يقال لان اختلاف الافعال بالتضاد
يوجب اختلاف الفاعل فان قتل الشخص المعين الخ بين
هذا ان الخيرية والشرية ليستا صفتي نفس لان صفة النفس
لا تختلف بالاضافة بل هي ما تقومت بها الماهيه واذا
تحقق اي من خارج لا لما تقدم واعلم ان الحسن هو الخير والقبيح
هو الشر وان الحسن والقبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته
عقليان اتفاقا لانه لا تدرك الملايمة المذكورة والمنافرة الا
به واما الحسن بمعنى ترتب المدح والثنا في الدنيا والثواب
في الاخرة والقبح بمعنى ترتب الذم في الدنيا والعقاب في
الاخرة فهما شرعيان عند اهل السنة بمعنى انه لا يعلم ذلك
الا من الشرع ولا مدخل للعقل فيه خلافا للمعتزلة حيث
قالوا انهما بهذا المعنى عقليان لان العقل اذا خلي ونفسه
ادرك ذلك والشرع هو كذلك اذا علمت هذا فافعال الله
لا تتصف بالحسن والقبح بالنسبة للعقل لان استناد
الافعال لله من جهة الايجاد والتخصيص وكل منهما لا يقال
فيه انه ملايم للطبع ولا منافر له واذا نظرتها بالنسبة
للشرع فكلها حسنة لان الحسن شرعا ما للفاعل ان يفعله
وما ورد الثنا على فاعله والافعال كلها بالنسبة اليه
تعالى كذلك اي له ان يفعلها وهو المثني عليه في كل
حال فقد صدق على افعاله تعالى انها حسنة بالاعتبارين
فقول الش واذا تحقق الخ شروع في الكلام على الخير والشر
باعتبار معناهما في الشرع بعد الكلام عليهما بالنسبة للعقل
فكانه يقول ما قاله الخصوم من الشبهة لا ينهض سوا اعتبر

الحسن

الحسن والقبح بالنظر للعقل او الشرع وكان الانسب ان لو قال
هذا ان اعتبر الحسن والقبح طبعا بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته
فان اعتبر بالنسبة للشرع كانا بمعنى ترتب المدح والذم
عاجلا والثواب والعقاب فيكون الحسن هو المقول فيه
برجحان للشرع اي ولا مدخل للعقل فيهما افعلوه
اي كالصلاة والصوم ونحوها من افعال الطاعات
وقوله افعلوه اي سوا كان على وجه الجزم او لا مثل الواجب
والمندوب فكل منهما حسن وقوله المقول فيه لا تفعلوه
اي كالزنا وشرب الخمر وغيرهما من افعال المعاصي وقوله
المقول فيه لا تفعلوه اي على وجه الجزم واما المكروه
فهو وان كان يقول فيه لا تفعلوه لكن لا يقال فيه
قبيح وذلك لا يتحقق الخ اي لان العبيد هم الذين
يقال لهم افعلوا او لا تفعلوا وفي العبارة حذف اي
لا بالنسبة الى الله تعالى وقوله فالافعال الخ علة لذلك
المحذوف وهذا اوضح من جعلها للتفريع حسنة اي
لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى اخر فالحسن له معنيان معنى
يناسب الرب ومعنى يناسب العبد اذ معنى الحسن
الخ قياسه ان يقال في القبيح هو ما ليس لفاعله ان
يفعله وما ورد الذم على فاعله وما ورد الثنا
على فاعله يحتمل انه تفسير ثان واما وله ما للفاعل ان
يفعله فيدخل المباح في الاول دون الثاني فلا واسطة
بين الحسن والقبيح على الاول وبينهما واسطة وهو المباح
على الثاني ويحتمل ان قوله وما ورد الخ من عطف التفسير

لما قبله فيخرج المباح بالنسبة الى الله كذلك لان المولى
فعلها ويستحق الثنا عليها حتى الكفر يستحق عليه الثنا لان
جميع الموجودات ناطقة بان الرب خلقها وهذا معنى قد
ثنا بها فقد صدق على الافعال بالنسبة اليه تعالى انها
حسنة بالاعتبارين لانه تعالى لا ان يفعل الخ هذا
ناظر للتعريف الاول وقوله وهو المثنى عليه بكل حال الاولى
بكل حال اى على كل فعل ناظر للثانى والمثنى بضم الميم و
فتح النون او بفتح النون او بفتح الميم وكسر النون
واما قول المعتزلة الخ هذا جواب عما يقال كيف يكون البارى
خالق لجميع الافعال حتى الشرور مع ان خالق الشر يسمى
شريرا كما قالت المعتزلة فالمولى لا يسمى بذلك وحاصل
ما ذكره من الجواب انه لا يلزم من كون فاعل الشر شريرا
ان يطلق ذلك على الله لان اسماء الله تعالى محصورة
فى امرين اما توقيفية واما غير توقيفية لكن لا بد من
اشعارها بمدح وحصرها فى الامرين باجماع من يعتد باجماعهم
فلا يلزمنا العمل بقول المعتزلة لما علمت ان اسما الله و
ان كانت غير توقيفية على القول المرجوح لكن لا يسمى الا
بالاسما الحسنى والحاصل ان المعتزلة اسندوا فعل الشر
لغير الله هربا من ان يسمى الله بالشرير بنا على ما ذكروا
من ان فاعل الشر شرير فحافظوا على الادب على زعمهم
ووقعوا فى الشرك بالله ونحن نقول ان الافعال
كلها من الله ولا يلزم من ذلك ان يسمى الله بالشرير
لان اسماءه تعالى توقيفية فلا نسميه الا بما سمى

به نفسه

به نفسه وبذلك حصل لنا الادب مع الله والتوحيد
معا لان اسماءه تعالى توقيفية اى فلا نسميه
سبحانه الا بما جاء به الشرع ووقفنا عليه واشار بقوله
وللاسما الحسنى الى المذهب الاخر وهو ان اسماءه غير
توقيفية لكنها مقيدة بكونها لائقة به تعالى
والصفات العليا هذا مما انجر اليه الكلام وللمفاضل
الكلام فى الاسما لا يقال يا خالق القردة والخنازير
اى لعدم وروده ولما فيه من فوات الادب وان كان
فى الواقع انه خالقهما ويصح اثباته الخ فى هذا
التعبير اشارة الى ان الاصل فى اثبات هذا المعتقد
الدليل العقلى واراد بالمعتقد المعتقد ومنعه
اى منع اثباته بالدليل السمعى وهو اى منع اثباته
بالدليل السمعى راى لاى حرا ومعتقدى وذكره هذا الكلام
فى مقام نقل الخلاف عن مجتهدى الفن يقتضى ان المص بلغ
درجة الاجتهاد فى هذا الفن لان ثبوت الصانع الخ
هذا سند للمنع لا يتحقق اى لا يعلم بدونها لانه لو
كان سمعيا للزم التمانع المقتضى للعجز وهو محال
على الاتركام ولان الدليل السمعى فى ثبوت الصانع
اى لان الاستدلال بالدليل السمعى على ثبوت الصانع مفض
مفض الى الدور وبيان ذلك ان ثبوت السمع وهو الكتاب
والسنة متوقفة على صدق الرسول وصدقه متوقف
على المعجزة وهى فعل بلا تعقل بدون فاعل فهى متوقفة
على ثبوت الصانع فلو استدل على ثبوت الصانع بالسمع

لكان متوقفا على السمع والحال ان السمع متوقف على ثبوت
الصانع فال الامر الى ان ثبوت الصانع متوقف على ثبوت
الصانع وانه توقف الشئ على نفسه وهو دور محال فكذا
ما اى فكذلك الوحدانية التى يتوقف اى ثبوت الصانع عليها
اى فكذلك الوحدانية التى يتوقف ثبوت الصانع عليها
لا اثر للدليل السمعى فيها فالصلة جرت على غير من هى له
عقود التوحيد اراد بالتوحيد الفن المعلوم الذى
يبحث فيه عن المعتقدات والعقود جمع عقد بمعنى معتقد
فالمعنى ان المعتقدات المبحوث عنها فى فن التوحيد على
ثلاثة اقسام وهو كل ما اى كل معتقد اى المتقدم
لو هذا سند لما ادعاه من ان الوجود وما معه لا يصح د
الاستدلال على ثبوتها الا بالدليل العقلى والقدم والبقا
اى لو لم يكن قديما ولا باقيا لكان حادثا ولو كان حادثا
لافتقر الى محدث وهلم جرا وذلك يقتضى عدم وجوده
اصلا فكيف يكون موجد الشئ وانت خبير بان هذا
يقتضى عد المخالفة والقيام بالنفس من هذا القسم لان
الوجه الذى جرى فى القدم والبقا يجرى فيهما وكانهم لم
يذكروهما فى هذا القسم لان الكلام فرض تمثيل ولا يقال
انهم لم يذكروهما لانهما سلبيان وليسا من الصفات
الوجودية والكلام فى الصفات الوجودية وذكر القدم
والبقا لانهما من المعانى لانا نقول الكلام فى عقود
التوحيد جملة لا فى خصوص الصفات الوجودية ولان
هذا التفصيل ليس مخصوصا بمن يجعل القدم والبقاء
من

من المعانى ولانه لو كان الامر كذلك لم تدخل الوحدانية
فى التقسيم ولم يكن فيهما نزاع للزم الدور وبيانه انه لو
استدل على ثبوت شئ مما ذكر بالسمع لكان ثبوته متوقفا
على السمع والحال ان ثبوت السمع متوقف على ثبوت صدق
الرسول وصدقه متوقف على المعجزة والمعجزة متوقفة
على وجود الاله وقدرته وغير ذلك مما ذكر فال الامر الى
ان ثبوت ما ذكر متوقف على ما ذكر وهذا دور كل
ما يرجع اى كل معتقد يرجع وقوله الى وقوع جائز اى
عقلا كالبعث اى فهو يرجع لوقوع جائز من رجوع
الجزئى للكلية وكذا القيال فى كل واحد مما بعده مما لا
يحصى كثرة اى من جهة الكثرة لان غاية الخ اى وانما
كان وقوع هذه الامور انما يستدل عليه بالسمع لان
غاية الخ بحيث يستدل الخ اى وليس المراد ان الاستدلال
على هذا القسم لا يحصل الا بمجموع الامرين وهو ما
ليس بوقوع جائز الخ اى وهو ما لا يكون من القسمين
السابقين لانه اذا لم يكن وقوع جائز لم يكن من القسم
الثانى واذا لم يتوقف ثبوت المعجزة عليه لم يكن من
القسم الاول ثم ان ما ليس وقوع ولا يتوقف ثبوت
المعجزة عليه كونه واجبا وجائزا لم يقع بالفعل فقوله
وذلك كاثبات سمعه الخ مثال للواجب وقوله وجواز
الخ مثال للجائز الذى لم يقع بالفعل كاثبات سمعه
الاولى كثبوت سمعه لانه هو المعتقد وانما قال ثبوتها
يعنى وجودها دون ان يقول قدمها وبقاها ووحدتها

ونحو ذلك من احكامها لان هذا عقلى فبعد ان تثبت بالسمع ثبت
لها هذه الاحكام بالفعل وبجواز تلك الامور التى اخبر
الشارع بوقوعها اى وهى الحشر والنشر وما معهما فقد اخبر
الشارع بانها ستقع وهذا يستلزم الاخبار بجوازها
لان الوقوع يستلزم الجواز والعقل حاكم بجوازها ايضا
فهذه الامور لها جهتان جهة وقوعها وهذه لم تعلم الا
من السمع وجهة جوازها وهذه تعلم من العقل ومن السمع
وقد اختلف فى معرفة الوحدانية فيه نظر لان المعتقد
الوحدانية لا المعرفة ولان الخلاف فى الوحدانية لا فى المعرفة
وكان الاولى حذف المعرفة الا ان تجعل الاضافة من اضافة
الصفة للموصوف اى الوحدانية المعروفة بمعنى ان
كل واحد الخ وليس المراد ان المخرج من التقليد الاستدلال
بالمجموع من وصف التقليد الاضافة للبيان اى يخرج
من ذلك الى العلم فى عقد الوحدانية اى فى معتقد
هو الوحدانية فالاضافة للبيان واختلف فى
صحة الاسناد فيها اى فى عقد الوحدانية وانث الضمير
الضمير مراعاة لجانب المعنى اذ مصدوقه الوحدانية لان
الاضافة للبيان كما علمت على ان المضاف قد يكتسب التانيث
والتذكير من المضاف اليه والاول راى الامامين
اى وهو مذهب الاكثر كما ذكره فى شرح الحوضية وذكر فيه
ايضا ان الخلاف فى الوحدانية مبنى على الخلاف فى ان الوحدانية
هل يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة لا توجد ما لم
يكن الاله واحدا لما مر من التمانع او لا يتوقف عليها صدق

الرسول

الرسول لان المعجزة وان توقف وجودها فى نفس الامر على
انتفاء التعدد لكن دلالتها على الصدق لا يتوقف على العلم به
بانتفاء التعدد لانه قد يفهم دلالتها على الصدق مع الذهول
عن كون موجدها واحدا او مشاركا لغيره قال فى المعالم كتاب
للفخر الرازى بصحة النبوة اى بثبوتها لا يتوقف على العلم
بها اى فنعلم ان هذا نبى الله بمجرد ظهور المعجزة على يديه وان
لم نعلم انفراده بالوحدانية فلاجرم اى حقا وهو فى الاصل
بمعنى الافراد واذا ثبت هذا اى امكان اثبات الوحدانية
بالادلة السمعية فنقول هذا اشارة لقياس من الشكل
الثالث ذكر بقوله ونتيجة حذف كبراه اطبقت على التوحيد
اى اطبقت على كون الاله واحدا الاعلى وجوب اعتقاد الوحدة
كما فهمه ابن التلمسانى فوجب ان يكون حقا اى والكتب الالهية
حق فوجب ان يكون التوحيد اى كون الاله واحدا حقا
يعنى ان الفخر اعتقاد الوحدانية فيه نظر بل المتبادر
منه ان المراد بالتوحيد كون الاله واحدا وعلى ما فهمه ابن التلمسانى
يكون معنى قول الفخر ان الكتب الالهية اطبقت على التوحيد
اى على وجوب اعتقاده والاقرار به والاقرار بها كلامه
يقتضى انه شرط صحة للايمان وليس كذلك بل الاقرار شرط
فى اجراء الاحكام الدنيوية فقط على المعتمد وقد يقال المراد
انها اطبقت على وجوب الاقرار بها على انها شرط لاجراء
الاحكام الدنيوية او على انها شرط فى صحة الايمان على ما
فيه من الخلاف على ذلك اى على التوحيد قال الله تعالى
اى فى القران وان كانت الكتب تشمل غيره لكن لا يعرف الا

هو والمراد بسوالهم الخ اى وليس المراد الامر سوال الرسل حقيقة
لانقراضهم قبل وجوده ثم ان سوال الاتباع لا يتيسر الا فى اتباع
غيرها لانقراض اتباع غيرها قبل وجوده عليه الصلاة والسلام
والاخبار من الرسل الخ اى ان ثبوت الوحدانية لله كما علم
من الكتب السماوية علم ايضا من اخبار الرسل الذين لهم كتب والذين
لا كتب لهم وقوله باثبات الوحدانية الاولى بثبوت الخ لان الرسل
انما تخبر بالثبوت لا بالاثبات والبحث فى امكان الاستدلال
البحث مبتدا والمجرور بعده هو الخبر والكلام مفيد للقصر
كالكرم فى العرب الخ اى وبحث العلما ونزاعهم انما هو فى الاستدلال
باخبار الرسل والكتب على منكر الوحدانية اى هل يمكن الاستدلال
بها على منكر الوحدانية اولا يمكن والحاصل انه لا شك فى اخبار
الكتب على التوحيد ولا شك فى اخبار الرسل به وانما النزاع فى
انه يمكن ان يستدل بتلك الاخبار على منكر الوحدانية اولا
وقد احتج على ذلك اى احتج لذلك القول السابق وهو
امكان الاستدلال على الوحدانية بالدليل السمعى وهذا من كلام
ابن التلمسانى الاجملة العنانية فانها من كلام المص افاده
فاعل احتج والاشارة فى قوله بذلك راجعة لكونه الاله واحدا
بصحة النبوة اى بثبوتها لا يتوقف على العلم بذلك اى
على كون الاله واحدا فنعلم ان هذا نبى الله وان لم نعلم ان الله
منفرد بالالوهية اذا احدث حادث اى وجد اى حادث
كان وليس بلازم وجود الخلق بتمامهم واستحال وجوده
اى وجود ذلك الحادث والحال انه استحال فقد اثبت
وجوده اى فقد افاد حدوث ذلك الحادث وجود الواجب

لذاته الحى العالم الخ لاستحالة وجوده بنفسه على انه
رسوله اى رسول ذلك الواجب الموصوف بالصفات المذكورة
واثبت صدقه اى واثبت ذلك الرسول صدق نفسه
وقوله بنفسه ثبت له اى بتصديق ذلك الواجب الموصوف
بالصفات المذكورة لذلك الرسول وفى بعض النسخ واثبت
تصديقه اى واثبت ان الله صدقه فالمصدر مضاف للفاعل
فقد ثبت صدقه اى صدق ذلك الرسول من غير ان توقف
على العلم بكون الاله واحدا والحاصل ان الرسول اذا اثبت
صدقه لنفسه بتصديق الله له بالمعجزة التى تظهرها على
يديه فقد ثبت صدقه لان الشى اذا اثبت فقد ثبت فاذا
اثبت زيد علمه فقد ثبت والحاصل ان الشى اذا وجد فقد
دل هذا الشى على ان له صانعا وكونه واحدا ولا شى اخر
فاذا جا انسان وقال من خلق هذا الشى ارسلنى فيطلب
منه معجزة على ذلك فاذا اظهر معجزة صدق فى رسالته
فالمعجزة متوقفة على ثبوت الصانع فقط والوحدانية
وعدمها شى اخر فاذا اخبر بعد ذلك الرسول بان الاله الذى
ارسلنى واحد فقد علمت الوحدانية من الرسول فيتحقق
ان الوحدانية علمت من السمع والسمع انما يتوقف على ثبوت صانع
ما كان واحدا او متعددا فلا دور فاذا اخبر اى الرسول
وهذه المقالة اى وهى ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف
على العلم بكون الاله واحدا فنقل عن ابن هاشم عبر
بالمضارع دون الماضى لحكاية الحال الماضية والقصد
من عزو هذه المقالة لابن هاشم الرد على من عزاها لغيره

لا الاعتراض على الامام الرازي في كونه قد شارك المعتزلة فيكون
جاريا على مذهب اعتزالي لانه لا اعتزال في هذه المسالة
ويرد عليهما اي هذه المقالة وهو ان العلم بثبوت النبوة لا
يتوقف على العلم بكون الاله واحدا وفي بعض النسخ ويرد
عليه اي على ابي هاشم في هذه المقالة بصحة النبوة اي
بثبوتها لا يتوقف على ذلك اي على ثبوت الوحدانية
فلا يدل وجوده يعني انه اذا قال الانسان انا رسول من
خلق هذا الحادث ارسلني اليكم والدليل على صدقي كذا فوجود
المعجزة لا يدل على الصدق الا اذا تحقق ان الخالق للاشياء كلها
واحد والا فمن الجائز ان تكون هذه المعجزة فعل غير مرسله
فلا يكون صادقا في قوله انا رسول من خلق هذا الحادث
وح فثبوت الرسالة متوقف على الوحدانية وهو المطلوب
فلو استند ثبوت الوحدانية بالسمع المتوقف على ثبوت الرسالة
لزم الدور ان للقايل انه رسول اذا ادعى الرسالة ظاهرة
اذ دعواه الرسالة غير قوله انا رسول وليس كذلك ولو قال
لان مدعي الرسالة كان احسن مالم يتحقق اي مالم يعلم
انه لا يدل الا اذا تحقق ان هذا الفعل لا يقدر عليه الا
من ادعى انه ارسله ليكون فعله الخ مرتبطا بقوله يتحقق الخ
فاذا قال انا رسول الله اليكم وعلامة صدقي ان يوجد الله
هذا الخارق ووجد ذلك الخارق وتحقق ان الله الواحد
وانه لا فاعل غيره ترتب عليه ان فعل هذا المرسل بالكسر
مطابق لتحدي هذا الرسول ومطابق لقوله ونازلا منزلة
قوله صدقت يا عبدي في دعواك انك رسولي فاذا لم يكن ثمة

عندنا

عندنا تحقيق بالوحدانية فلا يترتب عليه ما ذكر لجواز ان
يكون هذا الخارق ارسلني اليكم ليكون فعله الخ اي يتحقق
ليكون فعله اي فعل مرسله مطابقا لتحديه ورسوله فقوله مطابقا
خبر يكون وقوله نازلا خبر بعد خبر اي ويكون فعله مرسله
نازلا منزلة قوله صدقت يا عبدي في دعواك انك رسولي
فاذا لم يكن علم بنفي علته غيره فلا نعلم انه اي ذلك
الخارق فعل مرسله لجواز ان يكون فعله غيره فلا يكون
الرسول صادقا في دعواه انه رسول الله او رسول من خلق
ذلك الحادث ولا يتم ذلك اي العلم بنفي فاعلية الغير
ولا حاجة لذلك لفهمه مما قبله وكان الاولى ان يقول والعلم
بنفي فاعلية الغير موقوف على الوحدانية فال الامر الى ان
ثبوت النبوة متوقف على الوحدانية وهو المطلوب فان
قلت نفي فاعلية الغير عين الوحدانية قلنا هما مختلفان
في المفهوم وذلك اي ثبوته ان هذا الخارق لا يفعله الا
الله يتوقف قوله الى وجه الاستدلال اي الى كيفية الاستدلال
وليس المراد بوجه الاستدلال وجه الدليل وهو الحد الذي
ينتقل منه الذهن الى المطلوب لفسدتا اي لم توجدا
لحصول التمانع لكن التالي باطل فبطل المقدم فالاية افادت
كيفية الاستدلال اي بان تاتي بمقدمة شرطية وتستثني
التالي فيبطل المقدم فيثبت نقيضه اذا لذهب كل اله
بما خلق الخ يعني لو كان معه اله لتوجه كل واحد الى مخلوقه
يدافع عنه الغير كما هو عادة ملوك الدنيا ولعلى بعضهم
على بعض لكن التالي باطل فبطل المقدم والاية الاولى

ثم هذا بيان لنكتة تعداد الاى فى المقام والاقتصار على الايتين
واللام فى قوله لوجه للتقوية وقوله على ابطال الهين اى على ابطال
ثبوت الهين لما يقتضى ثم اللام بمعنى البا مستقلة بالاستدلا
وفاعل يفض ضمير يعود على ثبوت الالهين والتمانع عطف تفسير
على الفساد والمعنى والاية الاولى كاشفة لوجه الاستدلال به
فالتمانع الذى يفضى اى يودى اثبات الالهين اليه فالصلة ثم
جرت على غير من هى له فكان الوجه الابراز ثم ان ظاهر هذا الكلام
يقتضى ان فساد السموات والارض اريد به عدم وجودهما
اصلا وان المعنى لو كان الهة غير الله لم توجد سما ولا ارض
للتمانع بتقدير الاختلاف او الاتفاق على ما مر على هذا فالاية
برهانية لان الملازمة فيها عقلية وذهب بعضهم الى ان
المراد بفسادهما اختلال نظامهما وان الاية حجة اقناعية
لان الملازمة فيها عادية والمعنى لو كان فيهما الهة غير الله
لاختل نظامهما لجرى العادة باختلاف صاحبى الامر واختلال
نظامه باختلافهما وان جاز عقلا اتفاقهما وعدم اختلال
نظامهما وانما جى بالدليل الاقناعى دون البرهان لانه اللايق
باهل العرف والعوام ومشى السعد فى شرح العقايد على هذا ثم
الاخير وغيره من المحققين على الاول مرشدة عبر هنا
بمرشدة وفى الاولى بكاشفة تفننا على غيرها يقدر عليه
الاخر هكذا فى نسخة وفى نسخة على غيرها لا يقدر عليها
فلا زايدة كما قالت الثنوية ما مصدرية اى كقول الثنوية
فان كل واحد الفا بمعنى البا اى بان كل واحد فهو
متعلق بابطال ويلزم على كل واحد الخ هذا يقتضى ان

اللازم فى القياس هو العلو لا الذهاب وهو خلاف ظاهر
الاية من ان كلا منهما لازم ويلزم على كل واحد منهما اى
كزيد وعمرو وقوله على الاخر هو المستعلى عليه كعمرو وقوله
بما يفعله الاخر وهو المستعلى بالكسر فالاخر الاول مصدوق
غير مصدوق الاخر الثانى وقوله فيكون اى الاخر المستعلى
وقوله عاليا عليه اى على الاخر المستعلى عليه وقوله بذلك
اى بما يفعله ذلك الاخر المستعلى والا لعلا بعضهم الخ فى قوة
قولنا لكن التالى باطل لان الاله يعلو الخ واصل الدليل
لو كان فيهما الهة لذهب اى توجه كل واحد الى الدفع عن
مخلوقه ولعلا بعضهم على بعض لكن التالى باطل وهذا
الدليل انما يظهر فى الرد على الثنوية الذين يقولون بانفراد
كل اله بجهة يخلقها ولا يرد على من يقول بالهين كل عام
الصفات نعم الدليل الاول يرد عليهم قيل ولا يعرف
الخ ليس مراد ابن التلمسانى بقوله قبل التصنيف بل النقل
عن غيره وحاصله ان المقالة الثانية قد وجد معتقدها
وهم المردود عليهم بالاية الثانية واما المقالة الاولى
فلم يوجد من العقلاء من يقول والرد بالاية الاولى على
معتقدها على فرض وجودها على النعت الاول اى من
كون كل منهما عام القدرة والعلم وساير الصفات
فانت ترى ابن التلمسانى مفعول ترى محذوف كيف
هال الجزاى حيث قال ويرد على تلك المقالة انا لا نسلم ان العلم
بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله واحدا الخ
فى معرفة الوحدانية الاولى حذف لفظ معرفة لان النزاع

اما هو فى كون السمع يكفى فى اثبات الوحدانية او لا يكفى
لما اورده من الحجة على ذلك اى على عدم كفايته وتلك الحجة هى
قوله فيما تقدم وبيانه ان القايل الخ وحاصلها انه لا يتاتى
ان يعلم احد الوحدانية فلو استدل على الوحدانية بالنبوة اى
اى بخبر النبى للزم الدور وهو محال فلا يكون دليل الوحدانية
الا عقليا وحاصل كلام المص فى العقيدة انه لا يصح الاستدلال
على الوحدانية بالسمع لان ثبوت النبوة متوقف على ثبوت الصانع
باليقين وثبوت الصانع باليقين متوقف على الوحدانية
فلو استدل على الوحدانية بالسمع للزم الدور فعلمت ان ثبوت
النبوة متوقف على الوحدانية بدون واسطة على كلام ابن
التلمسانى وبواسطة على كلام المص والى ذلك اشار الشارح
بقوله والى ذلك منه اشرت الخ لفعل متعلق بالصانع
وقوله على سبيل متعلق بثبوت ففى كلامه لف ونشر مرتب
وكانه قال يعنى ان الصانع لفعل من الافعال ثبوته على
سبيل التعيين لا يحقق الخ عدمها اى عدم الوحدانية
وقوله اذ على تقدير عدمها لا يدرى الخ هذه القضية عقلية
وهى غير مسلمة لانه قد يدرى ومن جملة ذلك اى من
جملة كل فعل فكيف تعرف الخ هذا استفهام انكارى
بمعنى النفى فلا يعرف من ذلك الخارق رسول ذلك المرسل
المجهول فقد تبين بهذا ان ثبوت النبوة يتوقف على ثبوت
الصانع على سبيل التعيين وهو يتوقف على الوحدانية
وح فلو استدل على الوحدانية بالسمع لجا الدور لتوقف
الوحدانية على ثبوت النبوة والحال ان ثبوت النبوة متوقفة
على

على الوحدانية فلزم ان الوحدانية متوقفة على نفسها
والمرسل مفعول لا يدرى وكان الاولى ان يقول من الخالق
لذلك الخارق الذى ظهر على يد الرسول هل هو المرسل له او
غيره وقد عرفت ان الرسول الخ هذا الكلام مستانف اتى به
ليتوصل الى الزام الدور على المستدل بالسمع على الوحدانية
وكانه قال ومن المعلوم ان الرسول لا يعرف الا من جهة مرسله
فلو علم مرسله منه لجا الدور مرسله المعلوم اى المعلوم
من اى حالة كانت وباى امر كان وقوله بخلق افعال الباء
للسببية متعلقة بقوله يعرف وقوله على صفة مخصوصة
نعت اول لافعال وجملة تدل على ذلك اى على معرفة الرسول
نعت ثان لافعال والمراد بالافعال الموصوفة بما ذكر الخوارق
والمعجزات ولا يخفى ان تقرير الدور على هذا الوجه مخالف لما
قرر به اولا لانه فيما تقدم قرر الدور بان الوحدانية لو
اخذت من النبوة لجا الدور لان الوحدانية متوقفة على
النبوة والنبوة متوقفة على الوحدانية فلزم ان الوحدانية
متوقفة على نفسها وقرر الدور هنا بغير ذلك كما علمت
وقد اعترض الخ اراد ببعض المعاصرين ابن ذكرى المنسوبة
لابن الحاجب فيه اشارة الى انه لم يتحقق عنده تلك النسبة
اذ من تعرض لذكرها المقدم لم يذكرها وانما يظن ان تلك العقيدة
له وعلى ذلك الظن مشى المص فى فصل الرؤية حيث قال
عقيدة ابن الحاجب ويحتمل ان يكون حصل له علم بتلك
النسبة بعد هذا المحل وح فلا تعارض بين المحلين وابن
الحاجب هو الامام بن عثمان بن الحاجب كردى الاصل ولد

انما هو النفس لكن بواسطته فهو آلة في الجزم وح فهو من اسناد
الشي الى سببه وذكر الضمير في به نظرا للفظ ما ولو نظر لمعناها
لانث الضمير لانها واقعة على قضايا   كقولنا الواحد نصف
هذا مثال للقضايا الاولية واذا تصور الواحد وتصور
نصفيه الاثنين اى المضاف والمضاف اليه جزم العقل
بالحكم عن ثبوت نصفيته الاثنين للواحد ويقال نظيره
هذا اى المثال بعينه وح فيقال في تركيب البرهان من هذه
المقدمة وغيرها هذا واحد وكل واحد فهو نصف الاثنين
ينتج ان هذا نصف الاثنين   والكل اعظم من الجزء والقياس
المركب من هذه المقدمة وغيرها ان يقال فيه هذا كل وكل
كل اعظم من جزئه ينتج هذا اعظم من جزئه فهو مركب من
مقدمات اولية ضرورية واعترض بان هذه ليست يقينية
لان الجزء قد يعرض له ما يصيره اعظم من الكل كما لو حصل لليد
انتفاخ حتى صارت اعظم من باقي البدن ويرد هذا بانه غفلة
عن تفسير الجزء اذ الجزء ما تركب منه ومن غيره الكل فلو بلغ
ذلك الجزء ما بلغ فالكل اعظم منه لتركبه منه ومن غيره
ولا شك ان الشي مع غيره اعظم من نفسه مجردا عن الغير
تامل   ومشاهدات اى ومقدمات مشاهدات لكون
جزم العقل بنسبتها يتوقف على مشاهدة   وتسمى
ايضا حسيات اى لتوقف جزم العقل بنسبتها على
احساس اى ظاهري اما لو توقف جزم العقل بنسبتها
على احساس باطني كقولهم ان لنا جوعا او حزنا فتسمى
مشاهدات ووجدانيات ولا تسمى محسوسات فعلم

ان

ان المشاهدات اعم من المحسوسات لان المحسوسات ما توقف
التصديق بنسبتها على ادراك حاسة من الحواس الظاهرة
واما المشاهدات فهي ما توقف التصديق اى جزم العقل
بنسبتها على احساس ظاهري او باطني وح ففي اطلاق قوله
وتسمى ايضا حسيات شي واعلم ان الوجدانيات لا تقوم
حجة على الغير لان الاحساس الباطني يتفاوت فيه الناس
وهي ما يجزم به العقل اى وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها
بواسطة حس اى حاسة كانت   كقولنا الشمس مشرقة
هذا مثال للمقدمات المشاهدات ومثال البرهان المركب
منها ان يقال هذه شمس وكل شمس مشرقة ينتج ان
هذه مشرقة وهذه نار وكل محرقة ينتج ان هذه محرقة
ينتج ان هذه مشرقة فالحكم على النار بالاحراق وعلى
الشمس بالاشراق يتوقف بعد تصور الطرفين على ادراك
ذلك بحاسة اللمس وحاسة البصر   وقضايا قياسا
معها اى ملحوظة معها والمراد بالقياس القياس الحقيقي
اعني المركب من مقدمات متى سلمت لزمها قول آخر   وهي
ما يجزم بها العقل اى قضايا يجزم العقل بنسبتها وقوله
بواسطة وسط في العبارة حذف مضاف اى بواسطة
ذي وسط اى قياس ذي وسط وقوله يتصور معها
اى ملحوظ معها والاولى ان يقول يصدق به معها وذلك
لان الادراك المتعلق بالقياس الذي ملحوظ معها +
تصديقي لا تصوري الا ان يقال انه اراد بالتصور
التصديق لانه كثيرا ما يطلق عليه   كقولنا الاربعة

باسنى بلدة بالصعيد وكان والده حاجبا للامير فى قوص
ودفن بالاسكندرية بجوار ابى العباس المرسى واشرنا اليها
هذا يقتضى ان الحجة التى اشار لها فى العقيدة عين الحجة التى
اعتمدها ابن التلمسانى وهذا الخالق قوله سابقا والى قريب
منه اشرت فى العقيدة فان هذا يقتضى اختلاف الحجتين وقد
يقال انه اعتبر فيما مر تغايرهما نظر اللفظ واعتبرهما هنا اتحادهما
نظرا الى ان مآلهما واحد بما نصه متعلق بقوله واعترض
وما واقعة على الكلام وقد يقال فى جوابه اى فى جواب
ايراد شرف الدين على الفخر نظر القوله فلابد وجود الخارق
على صدقه مالم يتحقق الخ فان محصله انه لو استدل بالنبوة
على الوحدانية للزم الدور فيجاب بانه يمكن الاستدلال بالسمع
على الوحدانية ولا دور لان الخارق متى حصل دل دلالة
قطعية على صدق الرسول وح فيستدل فتثبت النبوة
بمجرد الخارق وان لم نعلم ان الاله واحد وح فيستدل بكلام
الرسول الصادق على ان الاله واحد ولا دور على احد
القولين فيه انه سياتى للمص حكاية اقوال ثلاثة فى دلالة
الخارق على دلالة الصدق هل هى وضعية او عقلية
او عادية ويمكن الجمع بين المحليين بان القول بان الدلالة
وضعية راجع للقول بان الدلالة عقلية وانما اختلفا
فى كيفية الاستدلال وبهذا يظهر لك ان القول المقابل فى
المقام هو القول بانها عادية فلا يصح تخلف المدلول
اى الذى هو صدق الرسول وقوله عنها اى عن تلك الدلالة
والا لانقلب الخ اى والا بان صح التخلف لزم الخ بيان

الملازمة

الملازمة هو ان الشبهة ما اشتبه عن الناظر واعتقده دليلا
وليس بدليل وهذا كذلك والتالى باطل لما يلزم عليه من قلب
الحقايق فالمقدم مثله او نقول سلمنا توقفه اى توقف
صدق الرسول على ثبوت الوحدانية وحاصله اننا نسلم توقف
الصدق على ثبوت الوحدانية ولا يكون هذا مانعا من
الاستدلال بالسمع على ثبوت الوحدانية لان الخارق يدل على
الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معا فاذا اخبر من ظهر الخارق
على يديه الذى ثبت صدقه بذلك الخارق بان الله واحد
استدللنا بكلامه على ثبوت الوحدانية لله فورد ان
السمع متوقف على الصدق المتوقف على الوحدانية كما
ان الوحدانية متوقفة عليه لان كلا منهما متوقفة على
مصاحبة الاخر وح فيلزم الدور فاجاب بان الدور
اللازم معى ولا ضرر فيه واليه اشار بقوله والدور الخ
والدور اللازم اى للاستدلال على ثبوت الوحدانية
بالسمع لانه دور معية دور المعية هو توقف وجود
كل من الامرين فى الخارج او فى الذهن على مصاحبة الاخر
كما فى الجوهر والعرض وكالابوة والبنوة الاول للخارج و
الثانى للذهن وكالعلم بالوحدانية والصدق الذى هو
ذو المقام ودور ان يتوقف كل من الامرين فى تحققه على
تقدم الاخر عليه فى الخارج او فى الذهن كان يكون كل منهما
علة للاخر معلولا له او مؤثرا فى الاخر اثرا له وهذا هو المحال
لاستدعايه تقدم الشئ على نفسه كما مر فى فصل القدم
اه اى كلام بعض المتاخرين ولا يخفى ضعف جوابيه معا

انظر قوله ضعف مع ما يأتى له مما يقتضى فسادها فرق بين
كون الشىء ضعيفا وكونه فاسدا وقد يجاب بانه اطلق الضعف
على الفساد تحسنا للعبارة والقرينة على ذلك قوله فى غاية
اى حالة كون ضعفهما فى غاية الضعف وهو التمسك
اى وهو ذو التمسك لان الاول هو قوله قبل قد يقال فى
جوابه ان دلالة الخارق على صدق من تحدى به عقلية
واذا كانت عقلية فلا يصح تخلف مدلولها عنها وهذا
غير التمسك المذكور فى ان فى عجبى من بيانه لقول
الاستاذ فلا يتم له ذلك اى الاول فاسم الاشارة فاعل
يتم ولا وجه لعدوله عن مقتضى الظاهر من الاضمار الذى
هو اظهر وابين الى الاظهار وحاصل ما ذكره الشارح فى رد
الجواب الاول انه بعد تسليم ان دلالة المعجزة عقلية ولا
تخلف عنها مدلولها بقوله انما تعتبر كون تلك الدلالة
عقلية او غير عقلية بعد وجودها ولا توجد الا اذا
اجتمع جميع اركان المعجزة ضرورة ان الدليل لا يدل الا اذا تم
والا فليس بدليل واركان المعجزة التى يتوقف دلالة المعجزة
على وجودها منها كونها فعلا لله تعالى وكونها امرا خارقا
للعادة وكونها مقارنة للتحدى واذا كان كونها فعلا لله
تعالى ركنا لله تعالى لم توجد دلالتها على الصدق حتى يعرف
وجود البارى متصفا بالصفات المصححة للفعل وانه لا شريك
له ليعلم ان هذا الفعل فعله ليصدق به رسوله وهذا فتبين
ان الصدق موقوف على الوحدانية لتوقفه على الدلالة
الموقوفة عليها والموقوف على الموقوف على شىء موقوف سوا

حعلت

جعلت الدلالة عقلية ام لا فظهر ان العلم بصحة النبوة موقوف
على العلم بالوحدانية كما قال ابن التلمسانى ولم يظهر ما قاله
ذلك المجيب الا لو لم يكن كون الخارق اى الذى هو المعجزة
وقوله ركنا من الدليل اى ركنا من المعجزة الدالة على الصدق
اما ان كان اى كون الخارق فعلا لله ركنا وقوله فيه اى
فى الدليل وهو لا يتحقق اى والحال ان كون الخارق
فعلا لله دون غيره لا يتحقق الخ لم يصح ما ذكره ذلك
المجيب فى جوابه من ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم
بالوحدانية وانظر هذا مع قوله ولا يخفى ضعف الخ فان
هذا يقتضى فساد الجواب لا ضعفه وقد علمت جوابه
وظاهر انه ركن اى وظاهر ان كون الخارق فعلا لله ركن
من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة فى دلالة المعجزة
على صدق الرسول اذ معنى الخ لما ادعى الشارح ان كون
الخارق فعلا لله ركن من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة
فى دلالة المعجزة على الصدق استدل على تلك الدعوى بقوله
اذ معنى الخ لكن هذا الدليل انما يثبت الركنية على بعض الاقوال
وهو ان الدلالة عقلية فهو اخص من المدعى على وفق
دعواه اى انه رسوله وعهدية عطف مرادف
وتخصيص معطوف على العجز وهو يرجع له فى المعنى او عطف
سبب فيترتب على التخصيص العجز كما يدل الخ هذا تنظير
لما قبله اتى به للايضاح والاشارة بقوله لذلك راجعة
لاختصاص الفعل وانت خبير بان المقام للاضمار فلو قال
على ارادته تعالى لكان احسن وقوله والمحلى اى المعنى حذفه

من هذا الدلالة ما قبله بالضرورة اى وجوبا فهو بيان
لكيفية النسبة وليس المراد البداهة لان دلالة الفعل على
ارادة الله نظرى لتصديقه اللام زايدة للتقوية
وهكذا قرره الايمة الضمير فى قرره عايد على معنى كون
دلالة المعجزة على الصدق عقلية والضمير المجرور فى قوله
على ما ياتى فيه عايد على قوله هذا القايل يدل على ارادة
الله لتصديقه وحاصل البحث ان التصديق خبر بالصدق
وح فتصديق الله للرسول قوله للرسول صدقت وانت
رسولى فتصديقه تعالى يرجع لكلامه القديم والارادة
لا تتعلق بالقديم هذا حاصل ما ابى لدى البحث وقد اجاب
المص فيما ياتى عن هذا البحث بجوابين كذا قال ارباب الحواشى
وقال شيخنا البحث الذى ياتى هو ان يقال ان خلق الله
للخارق انما يدل على ان الله اراده واما التصديق فلا
دلالة له عليه وهذا هو الذى يدل عليه التنظير فتامل
ثم ان سوق هذا الاستدراك على هذا الاسلوب اعنى
قوله على ما ياتى الخ يوهم انه صلة لما قبله وان المعنى
تقريرا جاريا على ما ياتى الخ ولا معنى له فالمناسب ان لو
قال على ان فيه بحثا ياتى فى موضعه كيف جعلوا اى
الايمة وقوله خلق الله للفعل اى كيف جعلوا كون الفعل
الخارق مخلوقا لله تعالى وقوله جزءا من الدليل اى جزءا
من المعجزة الدالة على الصدق وذلك اى كون الفعل
الخارق مخلوقا لله دون غيره لا يتم الخ وقوله الا بمعرفة
الوحدانية الاولى حذف معرفة لان كون الخارق فعلا لله
انما يتوقف

انما يتوقف على ثبوت الوحدانية لله فى نفس الامر لا على
معرفتها وهذا ظاهر اى مضمون قوله وذلك لا يتم
الا بالوحدانية ولهذا قال الامام الخ الاشارة راجعة
لقوله وظاهر انه ركن اى ولاجل ما تقدم من ان كون الخارق
فعلا لله ركن على كل قول قال الامام الخ فظهر لك ان قوله
وظاهر انه ركن على كل قول دعوى واسنده اولا بقوله اذ
معنى الخ ثم اسنده ثانيا بقوله ولهذا قال الامام الخ ثم
اسنده ثالثا بقوله وقد صرح المقترح الخ والدليل الاول
قاصر على كون الدلالة عقلية واما الدليلان بعده فياتى
كلا منهما على جميع الاقوال واذا علمت ان قوله ولهذا قال
الامام الخ وقوله وقد صرح المقترح كل منهما سند للدعوى
المذكورة تعلم ان الاولى للمص ان يقول ولقول الامام
الخ ولتصريح المقترح الخ لان جعل كل منهما دليلا بعيد
من اسلوبه احد المنكرين للنبوة اى على كل حال فلا
يقولون بدلالة المعجزة على صدق الرسول لا عقلا ولا
عادة ولا وضعا لم قلتم انها فعل الله اى دون غيره
فهذا اعتراف منهم بان اهل السنة يقولون ان المعجزة
فعل الله واما كون دلالتها على الصدق عقلية او
عادية او وضعية فهو شىء اخر فهو صادق على الاقوال
الثلاثة ثم انه يلزم من كونها فعل الله ان يكون ذلك ركنا
من اركانها فصح قولك بعد فانظر الخ وان ندفع ما يقال
ان الطعن بهذا الوجه انما يدل على ان اهل السنة يقولون
ان المعجزة فعل الله ولا يدل على انهم يقولون ان كونها فعل

الله ركن من المعجزة وتم فلا يصح قول الشارح فانظر الخ ركن
فى دلالة المعجزة اى لان المعجزة لا تدل الا ان وجدت ولا توجد
وتتحقق الا اذا كانت فعلا من الله خارقا مقارنا للتحدى
تكون الخارق فعلا لله يصح اعتباره وكذا فى المعجزة وركنا
فى دلالتها لكن المناسب هنا حذف دلالة لان السياق فى
اعتباره ركنا فى المعجزة فتامل واثباته اى واثبات كونه
لخارق فعلا لله يتوقف على معرفة الوحدانية اى على العلم
بها فوجب توقف معرفة النبوة على الوحدانية الاولى ان
يزيد معرفة هنا ايضا قبل الوحدانية او يحذفها من الاول
كما حذفها من هنا اى واذا توقف معرفة النبوة على الوحدانية
صح ما قاله ابن التلمسانى من ان صحة النبوة متوقفة على
الوحدانية وبطل ما قاله بعض المعاصرين من ان صحة النبوة
لا تتوقف على الوحدانية ضرورة توقفها اى النبوة على
دلالة المعجزة المتوقفة هى اى دلالة المعجزة على الوحدانية
وقد صرح المقترح فى شرح الارشاد الخ الارشاد اسم كتاب
لامام الحرمين وشرحه المقترح بفتح الراء ركن فى المعجزة اى
على كل قول لانه قال الاولى فقال اذ لا وجه للتعليل
ما ادى احد اى ما وصل احد من منكر النبوات الى هذا
الانكار بسبب جحد دلالة المعجزات الا من جهة جهله
باركانها فى جحد فى للسببية متعلقة بمنكر النبوات
وضمير اركانها للمعجزة فقد يجهل الخ هذا تفريع على الجهل
باركانها او ان الفا للتعليل ثم قال اى المقترح وهذا
الصنيع يشعر بان الشيخ ترك كلاما من كلام المقترح قوله
وقد

وقد يعتقد انه اى الخارج للعادة وقوله وانه اى ما وقع
به التحدى والغوص فى العلوم الواو بمعنى او
وعرف ان الذى الخ هذا تفسير لسلوك مسلك الحق ولو قال
بان عرف الخ كان اوضح وهو اى الله تعالى وانه اى
الذى وقع به التحدى وكذا قوله بعد وانه خارق للعادة
لم يرتب فى حصول الخ اى لم يشك فى حصول العلم له بالنبوة
اى لم يشك فى انه حصل له تصديق ذلك الرسول فى دعواه
الرسالة وهذا جواب اما فكان الاولى قرنه بالفا
ولا يختص ذلك بصورة اى ولا يختص ذلك الخارق بخارق
معين ولا يفتقر اى ذلك الخارق الموصوف بما تقدم
وقوله فى دلالته اى على صدق الرسول الى مثال لان
دلالته ضرورية واما ما يذكرونه من ان دعوى الرسالة
واظهار المعجزة بمنزلة قول رسول ملك انا رسول هذا
الملك اليكم لتفعلوا كذا بحضرة منه ومسمع وعلامة
صدقى قيامه من محله وعقوده ثلاث مرات والحال ان هذا
على خلاف عادته فيفعل الملك ذلك فمن شاهد الملك
يفعل هذا الفعل يقع فى قلبه صدق مدعى انه رسوله
فهو توضيح وتبيين الا ان دلالة المعجزة متوقفة على
ذلك بحيث يكون هذا المثال دليلا عليها حتى يقال
لا يلزم من ثبوت ذلك فى الشاهد ان يثبت فى الغائب
فى جوابه صاحبنا اى وهو ابن ذكرى جعل من
بعض الدليل اى وهو ما عدى كون المعجزة فعلا لله
اى انه جعل المعجزة الامر الخارق للعادة المقارن لدعوى

التحدى غير مصنوع للبعض الثانى وهو كون ذلك الخارق
فعلا لله دون غيره وهذا من الغلط واما جوابه الثانى
اى وهو قوله اما نسلم توقف الصدق على ثبوت الوحدانية
لم لا يجوز ان يكون ظهور الخارق دليلا على الصدق وعلى
ثبوت الوحدانية معا فالدور اللازم غير ممتنع لانه دور
معى لا يتقى والذى ثبت بالبرهان امتناعه انما هو الثانى
لا الاول غير صحيح خبر ان ولا يخفى عدم مطابقته
لاسمها لانه مونث وحينئذ فلا بد ان يوول دعواه بدعاه
او يجعل الخبر على حذف الموصوف اى امر غير صحيح والضمير
فى دعواه المعترض وهو ابن ذكرى بل الذى يدل عليه
اى على ثبوت الوحدانية التمانع الملزوم للعجز بان نقول
تعدد الاله يلزمه التمانع والتمانع يلزمه العجز والعجز يلزمه
عدم وجود الخارق لكن عدم وجود الخارق باطل لوجوده
بالمشاهدة فبطل ما استلزمه من العجز فبطل ما استلزمه
من التمانع فبطل ما استلزمه من تعدد الاله فثبت نقيضه
وهو الوحدة وهو المطلوب فظهر لك ان الذى يدل على ان
ثبوت الوحدانية لا ظهور الخارق على يد المتحدى كما قال
ابن ذكرى وغاية ما يقال فيه اى فى الخارق بالنظر
لدلالته على الوحدانية فالضمير فى فيه راجع للخارق
المفهوم من الكلام ان يقال الخ تقريره ان نقول تعدد
الاله يلزمه التمانع والتمانع يلزمه عجز الالهين وعجزهما
يلزمه عدم وجود الخارق ومعلوم ان لازم اللازم
لشى لازم لذلك الشى وحينئذ فكلما تعدد الاله لم يوجد الخارق
لكن

لكن التالى باطل لوجود الخارق بالمشاهدة فبطل المقدم
وهو تعدد الاله فثبت نقيضه وهو وحدته وهو المطلوب
هذا محصل قوله وغاية ما يحاول منه الخ وانت خبير بان ما
قاله الشارح لا يتعين اذ يمكن ان يقال لو كان لله شريك لما وجد
الخارق لكن التالى باطل لوجوده بالمشاهدة فالمقدم مثله
وبيان الملازمة ان التعدد مستلزم التمانع المستلزم
للعجز المستلزم لعدم وجود الخارق فقول الشارح وغاية ما
يحاول فيه الخ فيه نظر اذ عجز احدهما الخ سند للمقدمة
الثانية وهى وعجز الالهين لازم للتمانع وهو جواب عما
يقال يمكن انه عند التمانع ينفذ مراد احدهما دون الاخر
واللازم للتمانع اما عجزهما او عجز احدهما فكيف يقول و
عجز الالهين لازم للتمانع وقد عرفت ان لازم اللازم
كان الاولى ان يقول وقد عرفت ان لازم اللازم لشى لازم
لذلك الشى فاذا كان الخ اى فاذا عرفت ذلك كان منه
الاستدلال بالخارق على الوحدانية ان يقال كلما تعدد الاله
لما وجد هذا الخارق لمشاهدة وقوع هذا الخارق هذا محل الشاهد فانه
قد اخذ وقوع الخارق دليلا لاحد مقدمتى دليل الوحدانية
وهى الاستثنائية ولم يوجد دليلا مستقلا للوحدانية كما
قال ابن ذكرى والخارق اى بوجود الخارق ووقوعه
وقوله على احدى مقدمتى الوحدانية اى على احد مقدمتى
دليل الوحدانية ففيه حذف مضاف لانه اى الخارق
دليل على الوحدانية مستقلا اى كما قال ابن ذكرى وقد
يقال ان الدليل بسيط عند الاصوليين وعند الاستدلال

به يركب ومركب عند المناطقة فالعالم دليل عند الاصوليين
على ثبوت الصانع وعند الاستدلال به عليه يركب فكذلك
الخارق يقال انه دليل على الوحدانية وعند الاستدلال
به عليها يركب فيمكن ان يكون كلام ابن ذكري جاريا على
طريق الاصوليين وح فلا اعتراض عليه بما ذكره الش
تامل موافقته الخ تعبيره بالموافقة فيه تسمح ان المنا
لم يقل بذلك حتى ياتي بالموافقة فكان الانسب ان يقول
الثاني انه ماذكره من ان الخارق دليل على الصدق و
الوحدانية معا تسليم منه ان دليل الوحدانية عقلي
تسليم منه ان دلالة الوحدانية عقلي اى لان الخارق
انما دل على الوحدانية من جهة حدوثه وهذه الدلالة ليست
الا عقلية كيف وهو في محاولة الخ الاستفهام انكاري
بمعنى النفي والواو بمعنى الحال اى لا يصح جريه على هذه
الموافقة المقتضية لتسليم ان دليل الوحدانية عقلي
والحال انه في مقام محاولة تصحيح الاستدلال عليها
بالسمع فهذا نقيض المقصود ولهذا قال المص فصار في
هذا الجواب نظير من يعتقد انه انه بنى بيتا وهو في الحقيقة
عدمه لان محاولة الاستدلال عليها بالسمع نظير من
يعتقد انه يبني بيتا وتسليم الاستدلال عليها بالدليل
العقلي حال المحاولة نظير من هدم ذلك البيت حال بنايه
ولا يخفى فساده اى لاختلاف الجهة في نفس الامر لان
دلالة الخارق على الصدق من جهة كونه خارقا مقارنا
للتحدي معجزا عن معارضته ودلالته على الوحدانية

من جهة

من جهة كونه فعلا حادثا موجودا بعد عدم سواء كان خارقا
اولا اذ لو تعدد الاله لتمانعا فلا يوجد فعل من الافعال
لا هذا الخارق ولا غيره وهو واضح البطلان اى لانه
لا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجز على النبوة العلم بالوحدانية
ولا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجز على الوحدانية العلم
بالنبوة مع اختلاف الوجه اى فان الخارق من جهة
حدوثه دليل على الوحدانية ومن جهة كونه مقارنا للدعوى
المتحدى معجزة بطلت المعية اى التي ذكرها المجيب
بمعنى انه لا يدل عليهما في ان واحد لانهما اى الصدق
وثبوت الوحدانية وقوله ح اى حين اذ كانت دلالة
الخارق عليهما معا مع اختلاف الجهة لا يجتمعان اى
لا يمكن ان يصاحب احدهما الاخر بل متى وجد احدهما
عدم الاخر فالدور اللازم هنا اى الاستدلال على
ثبوت الوحدانية بالسمع لا يكون الا دور تقدم و
ذلك لان صدق الرسول وثبوت الوحدانية كل واحد
منهما متوقف في تحققه على تقدم الاخر عليه لا دور
معية لانه ما توقف فيه وجود كل من امرين على مصاحبة
الاخر في الخارج او الذهن كالجوهر والعرض المتصاحبين
في الخارج والابوة والبنوة المتصاحبين في الذهن
والضدان لا يصطحبان ذهنا ولا خارجا الا على سبيل
الوهم الرابع الخ حاصله انا نسلم ان توقف كل من الصدق
وثبوت الوحدانية على الاخر من قبيل الدور المعي كما قلته
لكن هذا لا يدفع لزوم الدور السبقي على تقدير الاستدلال

على ثبوت الوحدانية بالدليل السمعي وذلك لان الدليل
السمعي متوقف على الصدق والصدق مقارنا للوحدانية
فتكون الوحدانية سابقة على الدليل السمعي لمقارنتها
للصدق السابق عليه فلو استدللنا بالدليل السمعي
على الوحدانية كانت الوحدانية متاخرة عن الدليل السمعي
ضرورة تاخر المدلول عن الدليل وقد كانت الوحدانية
متقدمة عليه فيلزم من الاستدلال به عليها ان يكون
كل منهما متقدما على نفسه متاخرا عنها وهذا دور
لا يدفع خبران وقال على تقدير تسليم لما اقتضاه
الوجه الثالث من منع تسليم دور المعية فهذا الوجه
على سبيل التنازل بالنسبة للثالث كما ان الثاني على سبيل
التنازل بالنسبة للاول بل هو اى دور المعية وقوله
تحققه اى تحقق دور التقدم وقوله وذلك اى وبيان
اى كون دور المعية لا يدفع دور التقدم بل يحققه
وقوله وجب ان يتقدم اى ثبوت الوحدانية وقوله
على ما اى على شئ وهو الدليل السمعي وقوله المتقدم
بالجر نعت للدليل السمعي وقوله على ما اى على وحدانية
تستفاد منه اى من السمع فمصدوق ما الوحدانية و
مرفوع يستفاد عايد عليها والضمير المجرور بمن عايد
على الدليل وانت خبير بانه فى غنية عن هذا وقوله
متقدما على حذف اى التفسيرية اى متقدما وهو
بيانه للاشارة ضرورة الاستدلال الخ هذا سند
لقوله فيجب ان يكون ثبوت الوحدانية كذلك ضرورة

تاخره

الخ هذا بيان للملازمة وهذا جار على ان العلم بالنتيجة غير العلم بالدليل
وانه على التعاقب وقد تقدم تجويز ذلك فى اول الكتاب لكنه ايض
اى دليل السمع وقوله متوقف عليها اى على الوحدانية فاتى بضمير الفصل
تقوية للحكم ضرورة تاخره

تاخره اى الدليل السمعي وقوله عن دليله اى عن دليل السمعي
وقوله وهو اى دليله الصدق وقوله لما سلمه المعترض سند
لقوله ضروره تاخره دليل السمع ضرورة اى وجوبا
فهو بيان لجهة القضية وليس المراد بالضرورة البداهة
والحاصل ان كون الصدق والوحدانية متقارنين لما
بينهما من الدور المعي لا يمنع من لزوم الدور السبقي اذا ما
استدل بالدليل السمعي على الوحدانية متقدمة لان الصدق
متقدم على دليل السمع فتكون الوحدانية متقدمة عليه
ايض ضرورة ان ما تقدم عليه احد المتقارنين يتقدم عليه
الاخر وحينئذ فمتى استدل على الوحدانية بالسمع وجب ان يتقدم
الدليل السمعي على الوحدانية ضرورة تقدم الدليل على المدلول
كيف وقد كانت الوحدانية متقدمة عليه مقارنة للصدق
المتقدم عليه ولو قال الش مثل ما قلنا كان اوضح واخصر
من ما ذكره ويصح ان يستدل على الوحدانية الخ هذا
عطف على قوله ويصح اثبات هذا العقد بالدليل السمعي
ومنعه بعض المحققين وهو راى واغا اتى بالاسم الظاهر
وهو الوحدانية مع ان المحل للضمير لطول الفصل وكان
الاولى ان يتقدم هذا المعطوف على المعطوف عليه لانه دليل
سمعي وهذا دليل عقلي وعبر هنا بيصح لمناسبة المعطوف
عليه والا فالاولى حذفها وكان المناسب ان ياتى بايض
ليفيد انه تقدم دليل عقلي غير هذا بان يقول وايض
يستدل على الوحدانية بما تقدم فى وحدة الصفات اى
بما تقدم نظيره فى الاستدلال على وحدة الصفات

عددا اى من جهة العدد فهو منصوب به التمييز ان تعدد
اى الاله او الاحتياج عطف على وجود ان وقف اى
اى الاله على عدد دون ذلك اى اقل من عدد الممكنات
وتقضيته ان اللازم لو وقف عدد الاله دون عدد الممكنات
الاحتياج الى مخصص فقط وليس كذلك بل ويلزم عليه
ايض الترجيح من غير مرجح وبيان ذلك ان الاعداد نسبتها
واحدة فكون الاله واقفا على عدد دون غيره يفتقر
لمخصص يخصصه بالوقوف على ذلك العدد فان توقفه
لغير مخصص لزم الترجيح بدون مرجح وكل من اللازمين
باطل فكذا ملزومهما وهو تعدد الاله ووقوفه على عدد
اقل من عدد الممكنات وكلاهما محال اى وكل من الامرين
اعنى وجود ما لا نهاية له عددا او الاحتياج الى مخصص محال
فى جانب الاله وقد سبق وجه استحالته واذا كان اللازم محالا
كان ملزومه وهو تعدد الاله محالا واذا استحال تعدده
ثبتت وحدته وهو المطلوب هذا الاشارة راجعة
لكلام المتن وقوله دليل اخر اى عقلى وقد تقدم نظيره
فيه اشارة الى ان قول المص بما تقدم فى وحدة الصفات فيه
حذف مضاف اى بنظير ما تقدم الخ وبيانه اى وبيان
ذلك الدليل لم يخل اى الاله اولا اى ولا يتعدد
بتعدد الممكنات بل يقف على عدد دون عدد الممكنات
ظاهر اى لانه ليس هناك قسم ثالث اذ لا واسطة
بين الشى ونقيضه ثم ان التعبير بقوله لم يخل يقتضى ان هذه
القضية منفصلة مانعة خلو فقط مع انها منفصلة
حقيقة

مانعة جمع وخلو معا الا ان يراد هنا بمانعة الخلو المعنى الاعم
اى ما امتنع الخلو بين طرفيها سوا امتنع اجتماعهما ايض
اولا فالحقيقة من افرادها والقسم الاول اى وهو تعدد
الاله بتعدد الممكنات لما فيه من وجود ما لا نهاية له عددا
اى ووجود ذلك محال وفيه ان تلك الالهة لا تكون
الا قديمة ووجود ما لا نهاية له من القدم غير محال الا ترى
ان الله تعالى يتصف بكمالات وجودية لا نهاية لها وهذا
الدليل انما قام على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها
والقسم الثانى اى وهو وقوف الاله على عدد دون
عدد الممكنات وافتقار وجودها الواو للتعليل و
الضمير للالهة اى لافتقار وجود الالهة وقوله على عددها
متعلق بوجودها وقوله من الاعداد المساوية بيان
للغير وقوله اى فى العقل بالنسبة اليها متعلق
بالمتساوية والمناسب بالنسبة اليه اى العدد المخصوص
اى ان العدد المخصوص كماة مثلا مساو فى العقل لغيره
من الاعداد كمائتين او ثلاث ماية او اربع ماية فجميع الاعداد
متساوية فى العقل فوقوف الالهة على ماية مثلا دون
غيره من الاعداد يفتقر الى فاعل مختار يخصصها بذلك
العدد والا لزم الخ اى والا يفتقر فى وجودها على العدد
المخصوص الى فاعل يخصصها به لزم ترجيح احد المتساويين
اى احد الاعداد المتساويين وهو العدد الذى وقفت عليه
الالهة على ما فوقه من الاعداد وما تحته منها بلا مرجح
لانا نقول الخ حاصله انه قد قام البرهان على ان الاله واجب

الوجود واقل ما يتحقق فيه الوجود ذات واحدة فوجبت
الذات الواحدة لاجل عدم تحقق الوجود بدون ذات و
احدة فاذا الواحد واجب فلا يتعلق به التخصيص لما
سبق ان الارادة لا تتعلق بالواجب وانما تتعلق بالممكن
واما ما زاد على الواحد فان كان لا نهاية له لزم وجود
ما لا نهاية له عددا وان كان له نهاية لزم اما الافتقار
الى مخصص او الترجيح بلا مرجح وكلاهما محال لخ استلزامها
من التعدد محال لذلك اى لاجل عدم تحقق الوجود
بدون ذات واحدة وحتم فالواحد واجب لا يتعلق به
تخصيص اما الزايد لخ هذا راجع للعدد المتناهى اى
اما الزايد المتناهى وقوله فنسبة الاعداد اى المتناهية
فيه متساوية ففيه حذف الصفة وانت خبير بان
هذا التفريع غير مستقيم لانه ينتج المحالية لا الاستغنا
فلو قال اما الزايد فيستغنى عنه وهو محال لان نسبة
الاعداد لخ كان اخف ولا يمكن وجود جميعها هذا
راجع للعدد الغير المتناهى فهو محال لانه لا يمكن لخ
وتخصيص لخ هذا من تتمة قوله اما الزايد لخ فكان
المناسب الاتيان به بلصقه فيقول فلو جاز عدمها
لجاز غيره وتخصيص جايز منها بالوجود بدلا عن غيره
يفتقر الى فاعل مختار فان قلت لخ اعلم ان ما لا نهاية
له يطلق باطلاقين الاول الموجود بالفعل الذى لا يقف
على حد الثانى ما لا يقف على حد وان كان الموجود منه
له نهاية اذا علمت هذا فحاصل السوال لم لا يجوز ان يتعدد

الاله

بعدد الممكنات ولا يلزم وجود ما لا يتناهى عددا الا ان يريد
بالممكنات ما سبق فى علم الله انها توجد وهذه لها نهاية
لا جميع الممكنات وان كانت لا توجد فقولكم فى الدليل لو تعدد
الاله بعدد الممكنات لزم وجود ما لا يتناهى عددا ممنوع
وحاصل الجواب انا لو قلنا بذلك للزم ان الممكنات التى لم
توجد بالفعل مستحيلة لعدم وجود صانعها وهو باطل
لما فيه من قلب الحقايق على انه لو تعدد الاله بعدد الممكنات
التى توجد لا تقف على حد وان كان الموجود بالفعل من الممكنات
متناهيا ولا يعقل ان يكون الاله مثلها بحيث يكون الموجود
من الالهة بالفعل متناهيا ولا يعقل ان يكون الاله مثلها
بحيث يكون الموجود من الالهة بالفعل متناهيا والذى يوجد
لا يقف على حد لوجوب القدم للاله فيلزم ان يكون جميع
الالهة موجودة بالفعل فيلزم اجتماع ما لا نهاية له فى
الوجود فما فررتم منه لزمكم ما المانع لخ ما استفهام
تقريرى قصد به حمل المخاطب على الاقرار بجواز تعدد الالهة
بعدد الممكنات وهى خبر مقدم والمانع مبتدا مؤخر
لانا نقول لخ علة لقوله ولا يلزم منه فهو من جملة مقول
السايل ما سبق قضا الله اى ما تعلقت ارادة الله
بانه يوجد قوله صانعها اى الوجود على انه ما يوجد لخ
هذا جواب ثان وكان الاولى تقديمه على الجواب الذى قبله
وهو قوله يلزم من قصر عدد الالهة لخ لان الذى قبله جاز
على التسليم وارخا العنان وهذا جار على المنع والابطال
وذلك لان السايل يقول نريد بالممكنات ما اراد الله ايجاده

فلا يلزم وجود ما لا نهاية له عددا فيجاب بانا لو قلنا بذلك
فالمحال لازم لان ما اراد الله ايجاده من الممكنات لا يتناهى
سلمنا ان المحال غير لازم فيلزم عليه انقلاب الممكن مستحيلا
وهو باطل   لان لجميعها في الوجود الاجتماع اى وانها
لا تتفق على احد   ولا شك ان هذا النوع اى وهو ما يوجد
من الممكنات باعتبار عدم الانقطاع وقوله من عدم النهاية
الخ من للتبعيض اى الذى هو فرد من افراد عدم النهاية لان
عدم النهاية تحته فردان كما علمت والمحال الفرد الاخر وهو
عدم النهاية مع الاجتماع في الوجود   وعدم النهاية الخ
جواب عما يقال اذا كان هذا القسم ممكنا في الممكنات فلم لا
يجوز ان تكون الالهة كالممكنات في هذا النوع والجواب ان
الالهة لا يتعقل فيها الا كونها من النوع الثاني لانها لا تكون
الا قديمة والقديم لا يكون الا موجودا   المستحيل منه اى
من عدم النهاية   كما في الممكنات تشبيه في المنفى   وبهذا
الدليل الخ لما فرغ من الكلام على وحدة الصفات ووحدة
الذات شرع في الكلام على وحدة الافعال وبهذا
الدليل واتى باشارة القريب مع ان دليل التمانع قد تقدم
في اول المبحث وذكر بعده غيره لكونه قريبا حكما لتقرره
في الذهن وذلك لان دليل التمانع هو العمدة في اثبات
الوحدانية فهو الذى في البال والخاطر   بعينه اتى بهذا
التاكيد تبكيتا للخصوم وهم القدرية لما هم عليه من الغباوة
لانهم اعتبروه دليلا على وحدانية الذات ولم يعتبروه دليلا
على وحدانية الافعال فلزمهم ما لزم من الفساد   يعنى

الى

الى بالعناية دفعا لما يتوهم من رجوع الاشارة للدليل الاقرب
لافعال العباد اراد بها الافعال الاختيارية كالاكل و
الشرب وجميع الحركات الاختيارية سواء كانت صادرة من العباد
او من غيرهم والمطابق لذلك ان لو قال لافعال الحيوانات
لكنه غلب العباد على غيرهم وسكت عن صفاتهم كالبياض
والسواد لان الخصم لا ينازع في كونها مخلوقة لله كما ان
الافعال الاضطرارية كذلك   ولا تاثير للقدرة الحادثة
فيها اى في الافعال الاختيارية وهذه الجملة تكرير وتصريح
بما فهم من الحصر قبل وكانه اتى بها توطئة لما بعد   بل هى اى
قدرتهم حادثة وقوله موجودة اتى به تمهيدا لما بعده و
قوله مقارنة اى للافعال واتى بهذا الانتقال للرد على الجبرية
صريحا وان كان ما قبله يستلزم الرد عليهم   يعنى ان الدليل
اتى له بالعناية لان كلام المص ليس صريحا في ان الدليل
على رد مذهب القدرية هو دليل التمانع بكونه مقتضيه
الحادثة للعباد الاولى للحيوان واللام متعلقة بمحذوف
حال من الضمير المرفوع في الحادثة   هى المؤثرة في افعالهم
اى في ذات الفعل وفي اخص اوصافه   ولا تاثير للقدرة
القديمة اصلا اى لا في ذات الفعل ولا في اخص وصفه خلافا
لما نقل عن بعض اهل السنة من ان الحركة باعتبار كونها فعلا
اثر فيها الرب بقدرته ومن حيث كونها صلاة مثلا اثر فيها
العبد بقدرته وقوله ولا تاثير الخ عطف على ان القدرة له
حادثة على حذف ضمير الشان اى وانه لا تاثير الخ وهو عطف
لازم على ملزوم   ولا جريان لها اى للافعال الاختيارية

زوج هذه قضية والحكم فيها بثبوت الزوجية للاربعة
متوقف بعد تصور الطرفين منقسمة بمتساويين وكل
منقسم بمتساويين زوج لانه اى فان حكمه اى ان الحكم
بالزوجية حاضر فى الذهن بسبب وسط اى واسطة
حاضرة فى الذهن وقوله وهو الانقسام بمتساويين الاولى
اذ يقول وهو انها منقسمة الى متساويين وكل ما هو كذلك
فهو زوج وهى ما يجزم به العقل اى وهى قضايا يجزم
العقل بنسبتها بواسطة تجربة اى لتلك النسبة اى
لمتعلقها والاولى ان يقال ما يجزم العقل بنسبتها بواسطة
ثبوت المحكوم به مرارا كثيرة وقوله مرارا كثيرة اشار
بذلك الى ان التجربة لا تتحقق الا بالثبوت مرارا بحيث يحصل
الجزم بان حصول المحكوم به بسبب المحكوم عليه لا ان
حصوله لامر اتفاقى واشار الش بقوله بحيث لا اى انه لا حد
لكثرة والمدار فيها على ما يفيد الجزم المذكور فالجزم بان
السقمونيا مسهلة او بان اكل الضان مذك للفهم انما يحصل
عند الحاكم بواسطة ثبوت ذلك مرارا عنده بان يستعمل
اكل الضان مرارا وكذلك السقمونيا ويحصل التذكية
والتسهيل بحيث يجزم ان تذكية فهمه انما حصلت بسبب
اكل الضان وان تسهيل الصفرا انما حصل بسبب استعماله
السقمونيا لا ان ذلك امر اتفاقى فالحكم لا يقال له تجريبي
الا اذا تكرر ما يدل عليه مرارا تسهيل الصفرا اى
تنزيلها اى تنزيل الزايد من الصفرى على باقى الامزجة
والحاصل ان الانسان لا بد فيه من اجتماع الامزجة الاربعة

الدم

على ما فى نسخة اخرى فى الذهن صح
لحفظ معها وهو الاربعة

الدم والصفرى والبلغم والسودى فاذا استوت ولم يزد
احدها على الاخر كان المزاج معتدلا وان زادت الصفرى
مثلا فقد فسد المزاج وترتب على ذلك ما يحصل من الامراض
الناشية عن الصفرى فالسقمونيا تنزيل ذلك الزايد لانها
تزيلها من اصلها والسقمونيا نبات يستخرج من تجاويفه
رطوبات وحدسيات نسبة الى الحدس وهو سرعة
الانتقال من المبادى الى المطالب وتوضيح ذلك ان مبادى
المطلوب اذا كانت مترتبة اى حاصلة مرة بعد اخرى وعرضت
للذهن فانه ينتقل منها الى المطلوب بسرعة بواسطة
القراين الحاصلة عند الحاكم وهى ما يجزم به العقل
اى وهى قضايا يجزم العقل بنسبها الوجود ترتيبات اى
تكررات لحكمها دون الترتيبات اى التكررات الكاينة فى
التجريبات مع مصاحبة القراين نقول الش لترتب اى لحكمها
اى لجنسه ترتب اذ لا بد من ترتيبات عدة وان كانت اقل
من الحاصل فى المجربات كقولنا نور القمر حاصل ان
الحكما يقولون ان جرم القمر اسود مظلم مصقول كالمراة
ونوره مستفاد من نور الشمس فاذا قلنا نور القمر مستفاد
من نور الشمس كانت هذه القضية حدسية لان الحكم باستفادة
نور القمر من نور الشمس متوقف بعد تصور الطرفين على ترتب
المبادى والمراد بها فى هذا المثال اختلاف تشكلات القمر
النورانية قوة وضعفا بسبب القرب والبعد من الشمس
فانه كلما بعد منها وقابلها كثر نوره وكلما قاربها قل نوره
فهذه المبادى لما ترتبت اى تكررت فى الدور الاول والثانى

على وفق ارادته وظاهره سواء كانت خيرا او شرا لان
مرادهم بعدم جريانها على وفق الارادة انه تعالى لا يخصصها
بل العبد هو الذي يوثر عندهم في افعاله الاختيارية بقدرته
وارادته وليس المراد بعدم جريانها على وفق ارادته انه
لا يريدها لان هذا لا يظهر الا فيما كان شرا واما الخير فمراد
له تعالى اتفاقا لان الارادة عندهم بمعنى الامر وقوله جل
وعلا ليس هذا من مقولهم بل من مقول المص هو دليل
التمانع هذا خبر انه واتى بضمير الفصل لما وقع بين المبتدا
والخبر من الفصل وتقريره ان تقول لو وجد الموثر في فعل
من الافعال غير الله تعالى للزم التمانع لكن تمانع الاثنين
محال اذ لو حصل تمانعهما للزم عجزهما وعجزهما محال اذ لو
عجزا لما حصل فعل من الافعال لكن عدم فعل باطل لوجوده
بالمشاهدة ووجه لزوم التمانع انه لو توارد قدرتان
على فعل فاما ان يختلف مرادهما فيه او لا فان كان الاول
وحصل باحدهما لزم عجز الاخر وان حصل بهما على وفق الارادتين
لزم اجتماع الضدين او النقيضين وان كان الثاني وحصل
بهما لزم اجتماع موثرين على اثر واحد وان حصل باحدهما
لزم عجز الاخر ويلزم من عجز احد المثلين عجز الثاني وفي نسخة
الخ في بعض على ثبوت العجز قد اختصر الشارح في الدليل ولو
اتى به من غير اختصار لجعل اللازم التمانع والتمانع يلزمه
العجز لكن نظر الشارح الى ان لازم اللازم لازم ولكن اللازم
الاخير عدم وجود الفعل وذلك لازم بعينه في مذهب
القدرية الاشارة راجعة للازم في التمانع على تعدد الالهة

وفي بعض

وفي بعض على اي وذلك اللازم بعينه وهو العجز لازم على مذهب
القدرية مانعة مفعول ثان لجعلوا وكان الاولى ان يقول
مانعا بالتذكير لانه في الاصل خبر عن تعلق وكانه انثه وان
كان المبتدا مذكرا مراعاة لاكتسابه التانيث من المضاف
اليه بقي ان الاولى ان يقول مانعين لان الارادة لها تعلق
مستقل وكذا القدرة مع القطع بان ذلك الفعل الخ لا يتم
الرد عليهم الا بملاحظة هذا وان كانوا ينكرون ذلك وانما
رد عليهم بذلك مع انكارهم له لقيام الدليل القطعي عليه فانكارهم
له كالعدم بوصف العموم الباء بمعنى على ووصف بمعنى وجه
اي تعلقا اتيا على وجه العموم لجميعها اي جميع الممكنات وفي
بعض النسخ بجميعها بالباء الموحدة وهي متعلقة بتعلق
فصار ذلك اي فصار هذا الفعل اذا كانت قدرة الله
وارادته عامتين التعلق قد توجهت اليه قدرة العبد وارادته
وقدرة مولانا وارادته وحتما الى التمانع فاتى العجز فاتى عدم
وجود الفعل لما عرفت الخ المقام في غنية عن هذا
لاستفادته مما قبل وهو قوله مع القطع بان ذلك
الفعل الخ ثم زعمت القدرية الخ الاولى ان ياتي بهذا الكلام
على وجه الاستدراك على ما قلناه من اللوازم مجوس
هذه الامة وصف القدرية بهذا الوصف لشبههم بالمجوس
لان المجوس اثبتوا الهين فاعل للخير وفاعل للشر والمعتزلة
منعوا صدور الشر عن الله واضافوه الى ابليس تسببا
وسعيا والى العبد مباشرة واصلا بل زادوا على المجوس
باثبات الهة لا حصر لها وهذا تشنيع عليهم والا فهم ليسوا

نظر لقولهم ان قدرة العبد التي يخلق بها افعاله مخلوقة لله
وقوله مجوس هذه الامة اشار للحديث المروي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال القدرية مجوس هذه الامة فانه حديث رواه
ابو داود وقال الدارقطني الصحيح انه موقوف على ابن عمر
اضعف القدرتين التعبير باضعف يقتضي ان قدرة الله
قد ثبت لها الضعف فيجعل افعل ليس على بابه الاقوال
باثبات الشريك الخ هذا شنيع في الرد عليهم بحسب ما يلزمهم
والا فهم لا يقولون بذلك وسم له بنقيصة العجز اي
ووصف له بالنقيصة التي هي العجز واصل الوسم العلامة بالنار
وغلبة الغير اي وبغلبة الغير فهو بالجر عطف على نقيصة
واذا كان الخ هذا تعريض بغباوة الخصوم وعدم ذاته
اي من حيث هو اله لان وجود ذاته وهو اله مع كونه عاجزا ان
مغلوبا ناقصا محالا اما وجود الذات عاريا عن وصف الالوهية
فلا يمتنع ولا يفهم الخ لما انتهى الكلام على بيان ما يلزم
على مذهبهم من الفساد وكان الشان ان لهم جوابا عن ذلك
توجه لتقريره ودفعه تعالى ولا يفهم الخ لكن سياتي له
ذلك في المتن فكان المناسب ان ينبه على ذلك هنا بان
يقول وما اجابوا به فسياتي رده ويؤخر الكلام عليه الى
ذلك الموضع قالوا اي في الجواب بان يسلب عنده
الخ هذا تصوير لجهة ايجاده تعالى لذلك الفعل الذي وجد
عنده وال في القدرة والارادة بدل من الضمير كما يفعل
بالبنا للفاعل والفاعل ضمير عايد على الله اي كما يفعل الله
بالمرتعش من سلبه قدرته على ذلك الفعل وارادته له

وهذا الجواب

وهذا الجواب منهم قد اقتضى الخ اي ان هذا الجواب انه تعالى
عاجز في حالة وليس عاجزا في حالة اخرى فلا يكون بافهامهم
في عدم لزوم العجز فعل العبد اراد بفعله ما هو جار على
يديه يتعاصيا عليه اي على الله تعالى ويغلبه عليه
اي ويغلب الاله في ذلك الفعل فعل بمعنى في وقدرة فاعل
يغلب فما اشبه الخ اي اذا عرفت هذا فنذكر لك نظيرا ذي
بفضيحته ويقول ما اشبه ضلالهم الخ بان يسلبه اسباب
الخ هذا تصوير للاختيار اشار بذلك الى ان السيد لا يقدر
على سلب القدرة وانما يقدر على سلب اسبابه من الاكل و
الشرب بمن يصف الخ بضلال من يصف انسانا في العبارة
حذف مضاف لان المشبه به ليس هو الذات واذ كانت
الواو للحال ما يختلوه من الجواب اشار بذلك الى ان هذا
الجواب امر توهمي ليس ناشيا عن تحقيق في غاية اي مع كونه
في غاية من التوقع اما اذا مكنه اي اما اذا مكن السيد العبد
التوهمات اراد بها الامور الوهمية لان التوهمات قبل التحرير
على ان جوابهم الخ هذا الزام لهم على طريق ارخا العنان اي
سلمنا ما ذكروه من الجواب وانه يندفع به ما الزمهم من عجز
الاله لكن هذا الجواب لا يستقيم على اصلهم الخ من وجوب
مراعاة الخ اي من وجوب ذلك اي وجوبا عقليا وانه
يستحيل الخ عطف على قوله وجوب وهو من عطف اللازم
على الملزوم والضمير للشان بعد ان كلفه ظاهره ان
ازالته قبل التكليف غير مستحيل مع ان مقتضى قواعدهم
استحالة سلبه مطلقا قبل التكليف وبعده بما يتيسر

اى بقدرة وارادة يتيسر عليه الافعال بها   واذا عرفت هذا
اى ما ذكر من رد مذهب القدرية   ودل عليه ظاهر لخ اى و
الظاهر اذا كثرت افادت القوة وانما لم يقل ودل عليه ما جا
فى الكتاب لان ما جا فيه لم يدل عليه نصا بل دلالته على ما
ذكر احتمال راجح   والحديث عطف على الكتاب فهو مدخول
للظاهر والحديث قول غير قران نسب للنبى صلى الله عليه وسلم
وعبر بالحديث دون السنة التى هى اعم منه لانه هو الذى يدل
على ما ذكر بخلاف غيره من افرادها   قبل ظهور البدع الى
هذا الظرف ليفيد ان المراد بالسلف الصالح الصحابة
ومن فى معناهم من كبار التابعين   من ان الله لخ بيان لما
قال اهل السنة   ذاتا كان او فعلا اى سواء كان ذلك
الفعل اختياريا او كان اضطراريا والمراد بالفعل ما يشمل
القول وكان عليه ان يزيد او لونا واعلم ان خلقه الله تعالى
للذوات والالوان والافعال الاضطرارية لا نزاع فيه والنزا
انما هو فى الاقوال والافعال الاختيارية   فى ملكه جميع لخ
الاولى ان يقول لا يشاركه فى ايجاد ذلك شى   وان التاثير
عطف على ان الله وعطف ايجاد الممكنات على التاثير من
عطف الخاص على العام بنا على ان القدرة القديمة تؤثر
فى الاعدام كما تؤثر فى الايجاد واما على القول بانها لا تؤثر
الا فى الايجاد فهو من عطف التفسير   قال تعالى انا كل
شى خلقناه بقدر والله خلقكم وما تعملون قضيته ان الايتين
مما يدل لمذهب اهل السنة من انفراد الله تعالى بالتاثير و
بيان ذلك فى الاية الاولى ان كلا فيها روايتان رواية بالرفع

ورواية

ورواية بالنصب فعلى رواية النصب يكون العامل فيها فعلا
محذوفا يدل عليه ما بعدها والتقدير انا خلقنا كل شى خلقناه
بقدر فيكون المعنى على عموم خلق الممكنات الموجودة ودلالة
العام من باب الظاهر فالاية على هذه الرواية حجة لنا وعلى
رواية الرفع فيه احتمالان احتمال ان يكون جملة خلقناه خبرا و
دلالته حينئذ كرواية النصب وعلى هذا الاحتمال فالاية حجة لنا
ايضا وعلى الاحتمال الاخر وهو ان يكون جملة خلقناه صفة
لكل شى والظرف متعلق بمحذوف خبر فالاية لا تكون حجة لنا
ولا للمعتزلة وذلك لان التخصيص بالصفة يفهم ان غير
المخلوق لله ليس بقدر وغير المخلوق لله يحتمل ان يكون
ذاته وصفاته ويحتمل ان تكون ذاته وصفاته وافعال
العباد الاختيارية فنحن نقول بالاول والمعتزلة يقولون
بالثانى فالاية لا تنهض على هذا الاعتبار دليلا لاحد الفريقين
وبيانه فى الاية الثانية ان ما يحتمل ان يكون مصدرية
اى والله خلقكم وخلق عملكم ويحمل المصدر على اسم المفعول
ليتعلق الخلق به او المراد بالمصدر المعنى الحاصل به لا المعنى
المصدرى اى وخلق معمولكم وتعتبر الاضافة للعموم لمناسبة
السياق ودلالة العام من باب الظاهر ويحتمل ان تكون موصولة
فهى اذا من الفاظ العموم ودلالة العام من باب الظاهر ويحتمل
ان تكون نافية اى والله خلقكم وما تعملون شيا   الى
غير ذلك من الظواهر كقوله تعالى الله خالق كل شى اى ممكن
بدليل العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق وانما
جعل هذه ظواهر لا نصوص لما فيها من الاحتمال واف

بقوله لا تنحصر مبالغة وفاته ان يقول والظواهر اذا كثرت
افادة القطع كما فاته التعرض لما يدل عليه من ظواهر الاحاديث
والاجماع   وما نقل الخ لما انتهى الكلام على رد مذهب القدرية
وعلى بيان مذهب اهل السنة في هذا المقام وقد نقل عن بعض
اهل السنة ما يقرب من مذهب القدرية تعرض لذكره وبيان
فساده فقال وما نقل الخ   من ان له قولا الخ هذا يقتضي
انه قال بما نقوله لجماعة وانه رجع عن هذا القول المنقول عنه
هنا   بان القدرة الحادثة تؤثر في الافعال هذا من الاسناد
للسبب لان المؤثر عنده انما هو العبد لا قدرته قال في الافعال
للمهدى اى في افعاله الاختيارية   بل على اقدار بفتح الهمزة
اى تقديرات وتخصيصات خصصها الله بارادته من حيث
وجود الفعل في الزمان المخصوص والمكان المكان على الوجه
المخصوص فالعبد يوجد فعله بقدرته وتخصيص ذلك
الفعل بالوجود والزمان والمكان ونحو ذلك بارادة الله و
الحاصل ان القدرية يقولون ان افعال العبد الاختيارية
واقعة بقدرته تبعا لارادته وامام الحرمين يقولون ان
افعال العبد المذكورة واقعة بقدرته الحادثة تبعا لارادة
الله تخصيصه بما يجوز عليه لان العبد يستحيل منه تخصيص
الفعل لان تخصيصه يستدعي العلم به من كل وجه وذلك انما
هو الله تعالى فقد جعل المخصص غير الفاعل وفيه انه لا معنى
لتخصيص الفعل الا ايجاده على وجه مخصوص وحرفا المخصص
هو الفاعل وهذا القول يريد به صاحبه الجمع بين العقل
والنقل لان العقل يقتضي ان العبد لا يكلف بفعل غيره
لما فيه

لما فيه من الجبر المنافي للتكليف وانما يكلف بفعله واختراعه
والنقل يدل على عموم خلقه تعالى كقوله تعالى الله خالق كل
شيء وانا كل شيء خلقناه بقدر فحمل الخلق في هذه الايات
ونحوها على التقدير فهو سبحانه خالق كل شيء بمعنى مقدره اى
مريد لكونه على تقادير وتخاصيص ونحن نمنع ان الجبر مناف له
التكليف كما يأتي وحينئذ فيحمل الخلق في النقل على حقيقته وهو
الايجاد والاختراع   لا يصح القول به اى بالنسبة لمن له
اجتهاد في الفن وقوله ولا تقليده اى بالنسبة لغير المجتهد
ان صح عنه هذا يقتضي ان هذا القول لم يثبت عنه فيخالف
ما يقتضيه ما مر من ثبوته عنه ورجوعه عنه لما قاله الجماعة
وعدم جريه على السنة اى وعدم جريه على ظاهر ما ورد
في السنة واراد بها هنا القران والحديث وقوله عقلا راجع
لفساده قطعا وقوله ونقلا راجع لقوله وعدم جريه على
السنة ففي الكلام لف ونشر مرتب بالنظر لطرفي العلة وقوله
لان القدرة الخ سند لقوله عقلا ولم يتعرض للسند بالنظر
للطرف الثاني لظهوره مما تقدم ولو قال الا انه لفساده قطعا
عقلا ونقلا لعدم جريه على ظاهر ما ورد في السنة ولان
القدرة الخ كان اوضح واحسن   اولا دليل الحصر انه لا وا
سطة بين النقيضين   فان كان الاول اى فانه ثبت الاول
وهو ان الايجاد من صفة نفسها اى صفة نفسية لها
وكلا الامرين الاول وكلا اللازمين وهما سلب الصفة
النفسية وغلبة قدرة مولانا محال فبطل المقدم وهو كون
الايجاد صفة نفسية للقدرة الحادثة   وفرض ان الله

اراد ان يوجد ذلك الفعل اى بقدرته فاذا اوجده العبد
لم يقع ما شاء الله واراده فيكون مقهورا مغلوبا هذا
كلامه وانت خبير بان مذهب امام الحرمين ان المتعلق
بالفعل والموثر فيه انما هو قدرة العبد وقدرة الرب لا
تاثير لها فيه وانما الواقع من المولى تخصيص ذلك الفعل
بارادته ليوجده العبد لا ليوجده هو بقدرته وح فلا
معنى لهذا الترديد الذى ذكره فلا يلزمه شى من اللازمين
المذكورين فكان الاحسن ان يقول فان كان الاول لزم
توقف الصفة النفسية على شى وهى لا تتوقف اصلا و
ان كان الثانى ولا يدفع محذور الجواب عما يقال
ان الغلبة والعجز مدفوع من حيث ان التاثير لقدرة العبد
موقوف على ارادة الله فقوله ولا يدفع بالبنا للفاعل وهو
قوله اى امام الحرمين ولفظ محذور بالنصب على المفعولية
وقوله فى الثانى اى فى الامر الثانى لم يمكن ان يتوقف
ثبوته لها على شى اى وح فلا يصح قول الامام ان تاثير قدرة
العبد على وفق ارادة الله تعالى فلزمت الغلبة المذكورة
وان كان الثانى هذا قسيم قوله فان كان الاول والثانى
هو ما اشار له سابقا بقوله اولا الى معنى يقوم بها
اى بالقدرة هل ذلك اى هل ايجاب التاثير بمعنى
صفة نفس المعنى الذى اوجب لها التاثير او من اجل معنى
قايم بذلك المعنى الذى اوجب لها التاثير فان كان الاول
لزم قيام المعنى بالمعنى والمراد بالمعنى الاول المعنى الذى
اوجب للقدرة التاثير والمعنى الثانى القدرة وان كان الثانى

لزم

لزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى فقوله لزم التسلسل
راجع لما يليه وهو قوله او لمعنى قام به وقوله وقيام المعنى
بالمعنى راجع لما رجع اليه لتسلسل ولما قبله لزم ان نفتقر
الى معنى ان قلت قد تكون حالا قلنا الحال من لوازم تعيينه
لمعنى فذلك المعنى اما ان يكون لاجل صفة نفسية للقدرة
او لاجل معنى اخر قايم بها عن القاضى المراد به ابو بكر البا قلانى
والمراد بالاستاذ ابو اسحاق الاسفراينى وهما كامام
الحرمين من محققى مذهب الاشعرى تؤثر فى اخص الخ
حاصله ان الفعل له جهة خصوص وجهة عموم فمن حيث
انه فعل من الافعال متعلق لقدرة الرب ومن حيث كونه
صلاة او صوما متعلق لقدرة العبد والكونه صلاة
قيل انه من قبيل الحال وقيل من قبيل الاعتبار والحال امر
ثابت فى الخارج لم يصل الى مرتبة الوجود وتقدم دليله
واما الاعتبار فامر معتبر فى الذهن وليس له ثبوت فى
الخارج بل ثبوته فى الذهن فقط لا فى وجوده اى الفعل
اى لا فى ذاته بقطع النظر عن وصفه بكونه صلاة لان
الموثر فى ذلك قدرة الرب حال اى لان القاضى يثبت
الواسطة بين الموجود والمعدوم والاستاذ ينفى الواسطة
بينهما واعتبار عطف تفسير وفرق اى اشهر ما فى
والمراد بالاختراع فى المقام تعلق القدرة بذات الفعل
وبالكسب تعلقها به على وجه التاثير فى اخص وصفه
من حيث هى حركة اى لا من حيث كونها صلاة
تنسب الى فعل الله ايجادا الاولى حذف لفظ فعل وقوله

تنسب الى الله ايجاد الاكسبا وقوله واختراعا عطف مرادف
ويلزم من ذلك اى من ايجاده لها علمه بها اى بالحركة من
جميع وجوهها لان المخترع للشئ لابد ان يكون عالما به من جميع
وجوهه ولا يخفى ان المراد بجميع وجوهها الوجوه المتعلقة
بها من حيث العموم لا المتعلقة بها من حيث الخصوص فلا يلزم
علمها من حيث انها صلاة وانه لا يفعل فى ذاته عطف
على علمه اى ويلزم انه لا يفعل فى ذاته لان الموجود هو الله
ومن قواعد اهل السنة ان المخترع منفعل لا يقوم بل
بغيره وجعل هذا لازما بالنظر لقواعد اهل السنة لا بالنظر
لقواعد المعتزلة واما بالنظر لقواعد المعتزلة فالمخترع
قد يقوم به فعل فان العبد يخلق فعله عندهم ولا
يتصف بها اى بالحركة اتصاف قيام هذا لازم لما قبل
فلا اتصاف اليه تفريع على قوله تنسب الى الله من حيث انها
حركة اى ان الحركة تنسب الى الله من حيث انها حركة على جهة
الايجاد والاختراع ولا اتصاف اليه الحركة من حيث خصوصها
الكائن من العبد ككونها صلاة او سرقة فلا اتصاف
من العبد اى فلا اتصاف الحركة لله تعالى من حيث الخصوص
الكائن من العبد وقدم المجرور اهتماما به فيقال اوجدها
واحدثها اى ولا يقال اوجد الله الصلاة ولا انه مصلى
ولا سارق وهذا اى قوله فيقال الخ راجع لما قبله على سبيل
اللف والنشر المرتب والاول تفسير لقوله فان الحركة من
حيث انها حركة تنسب الى الله ايجادا والثانى تفسير
لقوله ولا يتصف بها اتصاف قيام وتنسب الى العبد

من حيث

من حيث خصوصها فيقال انه يصلى وسارق وزانه
وهو اى خصوصها كون تلك الصفة صلاة واتى بقوله
تلك الصفة وان كان المناسب للسياق السابق تلك
الحركة مراعاة لقوله صلاة ولا الحركة وغض مثال ولا تأثير
الخ فى قوة التعليل لما قبله وقوله الا فى ذلك الوجه اى
الحال الذى هو اخص وصف وصف الفعل ولا يشترط
علمه اى العبد وقوله من كل وجه اى بل المشترط علمه به من
حيث الخصوص فقط والحاصل ان العبد لا يعلم الفعل من
جهة خصوصه لانه غير مخلوق له ونعوذ بالله من ذلك
وذاته محل فعله وكسبه اى وذات العبد محل فعله
الذى هو اخص وصف الحركة فمحل الحركة من حيث العموم و
الخصوص ذات العبد وقوله وكسبه اى ومحل كسبه وهو
التأثير فى اخص وصف الحركة وتكون صفة له صفة
بالنصب خبر تكون واسمها ضمير يعود على الافعال المفهومة
من السياق وقوله فيكون صفة له اى من حيث العموم والخصوص
فقوله فيقال انه متحرك راجع للاول ومصل وغاصب
راجع للثانى وان اتصل الخ هذا انتقال للكلام على
جهة الخصوص بعد ما تكلم على الامرين فقوله وان اتصل به
اى بالفعل امر فوقع ذلك الفعل على موافقة الامر سمى
ذلك الفعل طاعة وعبادة وقوله على خلافه اى على
خلاف النهى وذلك الوجه اى وذلك الحال الذى
هو اخص وصف الفعل كالكون صلاة والكون زنى
فقيل نفل الخ اى ولم يقل تحرك ولا لا يتحرك

وهو المقابل بالثواب والعقاب اى فى الآجل فقوله بالمدح
والذم اى فى العاجل لا من حيث انه موجود عطف على
معنى اى والفعل مكلف به من حيث ذلك الوجه اى كونه
صلاة او غصبا او زنى او نحو ذلك من الخصوصيات لا من
حيث انه موجود والضمير فى انه عائد على الفعل
فان ذلك الوجه اى الوجود المفهوم من موجود وقوله لا
يختلف به اى لا يختلف فيه الفعل فالوجود قدر مشترك
يعم الافعال وح فلو امر بالصلاة من حيث هى فعل موجود
لكان كل موجود مامورا به ولو نهى مثلا عن الغصب من حيث
انه فعل موجود لكان كل موجود منهيا عنه واللازم فيهما باطل
فكذلك الملزوم فوجب ان يكون التكليف انما توجه للافعال
من حيث خصوصها فقط وهو المطلوب فان قلت الملازمة
ممنوعة اذ الامر والنهى عن فعل ما لا يقتضى الامر والنهى عن
جميع الافعال قلت متى توجه الامر او النهى باعتبار الوجود
كان المراد افراده التى يتحقق فيها لان الماهيات يستحيل ان
تطلب من حيث هى مجردة لاستحالة ايجادها وانما تطلب فى
التحقيق جزئياتها ولا تنحصر فى فرد من الافراد فيجب بجميع الا
ترى انه لما امر بالصلاة عم الامر جميع افرادها ولما نهى عن
الغصب عم النهى جميع افراده ولم ينحصر فى البعض فكذا لو امر
بالوجود لوجب ان يعم الامر كل موجود ولو نهى عنه لعم النهى
كل موجود وهذا باطل قال اى الشهرستانى وهذا
اى ما قاله القاضى والاستاذ من ان العبد يؤثر فى اخص وصف
الفعل اعدل من قول المعتزلة من ان العبد يؤثر فى افعاله
تبعا

تبعا للارادة والتعبير باعدل فيه تسمح اذ لا عدل فى قول
المعتزلة فانهم اثبتوا الاشياء الخ حاصله ان المعتزلة قالوا
بثبوت المعدوم الممكن وان حقيقته واوصافه النفسية ثابتة
له متقررة فى حال عدمه والوجود عندهم زائد على الماهية و
مشترك بالاشتراك المعنوى لانه عبارة عن ابراز المعدوم
واظهاره مثلا الصلاة الواقعة من زيد هذه كانت ثابتة
ومتقررة فى حال عدمها ولكنها كانت مستورة والشخص
انما تعلقت قدرته باظهارها وكذا ذات زيد كانت مستورة وثابتة
فى نفس الامر بلحمه وعظمه قبل ولادته وكانت مخباة مستورة
تشبه ثوب فى صندوق والمولى انما اثر فيها بقدرته الوجود
فقط اى اظهرها وابرزها للخارج الاعيان فلم يصفوا الرب
بالاقتدار على خلق الذوات وانما اثر القادرية عندهم اخراج
الذوات الى الوجود فعلى كلامهم يكون المكلف به هو الوجود
لانه متعلق القدرة ويرد عليهم انه لو توجه التكليف كما
يقولون بطلب الوجود للزم الطلب بكل ما يقبل الوجود
فيكلف اذن بكل فعل وهو باطل فالتكليف اذن انما هو
بالخصوصيات فلم يؤمر بالصلاة من حيث امكانها والا لكان
الامر بها امرا بكل ممكن ولا من حيث كونها حركات وسكنات
والا لكان الامر بها امرا بكل حركة وسكون وانما امر بها من حيث
كونها صلاة وهو اخص اوصافها والحاصل انهم قالوا الحقائق
واوصافها النفسية ومن جملتها اخص الاوصاف ثابتة متقررة
حال العدم فلا يكون الاخص مقدورا فصار المطلوب غير
مقدور والمقدور الذى هو الوجود غير المطلوب بخلاف

مذهب القاضي فانه لا يقول نسبة المعدوم فالوصف النفسي
الاخص مقدور للعبد فيصح التكليف به وقد كفر الجبائي
واصحابه القايلين بثبوت المعدوم لانه تصريح بقدم العالم
حيث اثبتوا الذوات موصوفة بالصفات في القدم وهي اي
الوجود حال فانث الضمير العايد على الوجود نظرا لكونه صفة
او انثه مراعاة للخبر لان الحال يجوز تانيثها لا يختلف
معقولها اي لا يختلف معناها وهو ابراز المعدوم واظهاره
لخارج الاعيان وقوله باختلاف الحقايق اي باختلاف افرادها
لطلب تلك الحال اي التي هي الوجود لئلا يلزم التكليف
بكل ما يقبل الوجود فيكلف اذن بكل فعل وهو باطل
وباعتبارها الخ فالفعل من حيث كونه صلاة حسن ومن حيث
كونه زنا قبيح فما توجه به التكليف غير مقدور لان الخصوصية
ثابتة مع الحقيقة في حالة العدم والذي يقدر عليه وهو
الوجود لم يتوجه به التكليف لان الشخص ليس مكلفا به
بمطلق حركة بل بقيد كونها صلاة او زكاة الخ اي والشان
ان يقع التكليف بالمقدور بخلاف ما ذهب اليه القاضي
فان الخصوصيات عنده مقدورة للعبد لانه لا يقول بثبوت
المعدوم ثم فيصح التكليف بها فكان ما صار اليه مطابقا
للقضايا العقلية والشرعية اما العقلية فلانه اسند
وجود الحركة واختراعها لله اذ هو العالم بها من كل وجه
وبذلك يصح تخصيصها وايجادها واما الشرعية فلانه
اسند الخصوصية للعبد فيصح التكليف الوارد في
الشرع بخلاف المعتزلة فانهم لم يوافقوا العقل ولا الشرع
لان ما توجه

لان ما توجه به التكليف ليس مقدورا وما هو مقدور
لم يتوجه به التكليف وانت خبير بانه سياتي رد هذا
القول وجعله باطلا فكيف يكون مطابقا للقضايا
الشرعية مع ان المتبادر من الشرعية المعمول بها تامل
قال شرف الدين الخ لما ذكر سابقا انه لا يخفى فساد ما نقل
عن القاضي والاستاذ وبين جهة الاختلاف بينهما وبين
ما ذكره الشهرستاني من ان مذهب القاضي مستقيم بخلاف
مذهب المعتزلة تعرض هنا لسند الفساد فقال قال
شرف الدين الخ وما ذكروه الضمير عايد على القاضي
واتباعه كالشهرستاني والاستاذ وحاصل ذلك ان الاشاعرة
لما قالوا ان الافعال الصادرة على يدي العباد كلها مخلوقة
لله بقدرته على وفق ارادته ولا تاثير لقدرة العبد اصلا
الزمهم المعتزلة التكليف بالمحال لان تكليف العبد بما ليس
من فعله محال عندهم ولان التكليف على هذا التقدير يكون
حاصله افعل يا من لا افعل لك ما انا فاعله وهذا عبث لا
محصل له فلما اوردوا هذا على اهل السنة قال القاضي و
الاستاذ ان قدرة العبد تتعلق باخص وصف الفعل وهو
المكلف به قال ابن التلمساني هذا الذي ذكره القاضي و
الاستاذ وان كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة على
الاشاعرة الا انه ضعيف فقوله الخ عن تشنيعات المعتزلة
اي التشنيعات الواقعة منهم على الاشاعرة وقوله وعن الزام
التكليف بالمحال اي اللازم للاشاعرة بتقدير اي على
تقدير وهو متعلق بتشنيعات وكذلك قوله حيث قالوا

والضمير فيه للمعتزلة والمقول له الاشاعرة وجواب ماقالوه
انا نقول بموجب ذلك ولا يلزم عليه شى قبل التكليف على
هذا نصب امارة الثواب والعقاب والمولى ان ينصب
امارة على ذلك ما شاء فلو جعل الاشكال والالوان و
المقادير ونحوها امارة على ذلك لم يلزم عليه محال فكذا
له ان يجعل امارة على ذلك افعالا خاصة يخلقها فى العبد
وهذا جواب على سبيل التنازل وارخاء العنان وسياتى
رد هذا التشنيع عند قول المص ومن تعلق القدرة الحادثة
الخ على هذا التقدير وهو ان الخالق لجميع الافعال هو الله
الا انه ضعيف خبر عن قوله وما ذكروه فكان المناسب
حذف قوله الا انه كما ان المناسب لما بعد الخبر من السندات
يقول غير مستقيم لان كلامه الاتى بعد السنة يقتضى ان ما
ذكروه فاسد لا انه ضعيف فان معتمد القاضى الخ هذا
سند للضعف امكانها اى فالعلة فى التاثير الامكان
والامكان يتحقق فى جهة العموم وفى جهة الخصوص فمقتضاه
تاثير قدرته تعالى فى كل من الجهتين وح فليس تخصيص
بعضها الذى هو الوجود فى اسناده اليه تعالى باولى من
بعض الذى هو اخص وصف الفعل فى عدم اسناده له تعالى
وذلك اى المعتمد اى واذا كان معتمدهم فيما اضافوه
للعبد الامكان فليس تخصيص بعض جهات الفعل الذى هو
اخص وصفه فى اسناده للعبد باولى من بعض الذى هو الوجود
فى عدم اسناده اليه فان هذا الوجه اى الذى هو اخص
وصف الفعل وهذا سند لما قبله وانت خبير بانه غير مناسب

لان الموضوع

لان الموضوع انه ممكن وان كان صحيحا من جهة المعنى فالمناسب
اذ لو قال وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد فيجب اضافته
لقدرته تعالى وح تنتفى تفرقة القاضى تفرقة من غير فارق
فى نسبة ساير الممكنات المراد بساير باقى الممكنات وهو جهة
العموم ولا يصح تفسيرها بجميع لانه يدخل فيه جهة الخصوص
مع انه لا يقول بانها مخلوقة لله وجب اضافته الى قدرة
الله لما تقدم مع العلة امتنع نسبته الى قدرة ما فلا ينضاف
للعبد ولا لله وقد قالوا باضافته للعبد وما فروا الخ
حاصله ان القاضى واصحابه انما ذهبوا لهذا المذهب لاجل
الفرار من الجبر اللازم لاهل السنة مع ان الجبر لازم لهم على
هذا المذهب كما ينبه الشارح بقوله الخ وما فروا عن الضمير
للقاضى واصحابه وعن بمعنى من لان تلك الحال اى التى
هى اخص وصف الفعل وكان الاولى ان يقول لان اخص
الوصف الخ لان هذا رد على القاضى والاستاذ والاستاذ
لا يقول بالحال بل انما قال بالوجوه والاعتبار الى ايجادها الضمير
للحال وفيه ان الحال لا تتصف بالوجود ولا بالعدم وقد
يجاب بانه اطلق الوجود على الثبوت اى لا يتصور القصد
الى اثباتها على حالها بالحاء المهملة المكسورة اى على
حدتها دون الذات ما لم يفعل الله الخ اى مده عدم
فعل الله تلك الذات الموصوفة باخص الوصف وهو
الفعل فاراد بالذات الحقيقة وهذا اى الالزام وقوله
فان الوجه الخ توجيه للاشدية والضمير فى يكونه للوجه
والاعتبار ولم يقل يكونان اشارة الى ان الاعتبار تفسير للوجه

ماليس له وجود فى الخارج الاولى ماليس له ثبوت لان الحال
ثابتة فى الخارج ويتعلق به القدرة بخلاف الاعتبار وقوله
فكيف يصح الخ استفهام انكارى بمعنى النفى اى لا يصح توجه
القصد الى ماليس له ثبوت وقوله اه اى كلام شرف الدين
ابن التلمسانى والحاصل اى وحاصل تحرير الكلام فى مسالة
الافعال التى يقال فيها انها مقدورة للعبد لا تاثير لها
اى فى ذات الفعل ولا فى اخص وصفه وانما هى اى القدرة
الحادثة مقارنة فى الوجود لمقدورها وهو الحركة وذلك
لان العبد اذا عزم على الشى يخلق الله امرين القدرة والحركة
ولا يرد علينا الزام المعتزلة من الجبر كما تقدم لان هذه
الافعال لم يجعلها الرب عللا للثواب والعقاب بل انما
جعلها امارات وعلامات وسياتى توضيحه ما حكى عن
الامام اى عن امام الحرمين وقوله ان القدرة الحادثة اى من ان
القدرة الحادثة فهو بفتح الهمز على حذف من البيانية وقوله
على قدر اى تقديرات وتخصيصات قدرها وعينها البارى
تعالى بارادته كالوجود والكون فى زمن كذا ومقدار كذا ثم
ان ما نقل المص عن الامام خلاف ما نقله الخيالى وعبد الحكيم
عليه وكذلك السعد فى المقاصد والعضد فى المواقف من
ان الذى يقوله الامام ان الفعل حاصل بمجموع القدرتين
الحادثة والقديمة فالقدرة الحادثة عنده جزء مؤثر لا انها
مؤثرة استقلالا فلعل النقل عنه اختلف لكونه له قولان
الجبرية بفتح البا المزاوجة القدرية وهو الحركة وقوله
فقط اى دون قدرة بخلاف مذهب اهل السنة فان المخلوق

فى العبد امران مقترنان المقدور وهو الحركة والقدرة الحادثة
وساووا اى الجبرية بين المضطر والمختار وهذا تعريض بغباوتهم
على سبيل الاستقلال اى تبعا لارادة العبد تؤثر على وفق
اراده كلها باطلة قد تقدم بيان بطلان ثلاثة منها وهى
قول امام الحرمين وقول القاضى وقول القدرية وسياتى بطلان
القول الرابع وهو مذهب الجبرية واياه اعتمدت فى هذه
العقيدة بل وفى غيرها فلا مفهوم للظرف لانه اعتمده ايضا
فى غير هذه العقيدة ولو حذفه كان احسن من القول الذى
نقل عن الامام اى امام الحرمين وهذا يقتضى ان التعجب من
نفس القول وقوله كيف يصح ان يقوله يقتضى ان التعجب
من الامام وفى الحقيقة التعجب من الامام كيف يصح الخ
الاستفهام للاستبعاد وهو بيان لجهة التعجب مع ما اكثر
الخ ما مصدرية اى مع اكثاره ويحتمل ان تكون اسم موصول
من الادلة متعلقة باكثر او بيان لما على انها اسم موصول
لتصحيح المذهب الحق ان من الافعال مخلوقة للرب على وفق ارادته
ومبالغته عطف على ما اكثر والتضليل لمن يعتقد ان
للقدرة الحادثة تاثيرا ما اى اى تاثير كان فى ذات الفعل
او فى اخص وصفه وكذلك الخ الاشارة راجعة لقوله و
اعجب اى واعجب من القول الذى نقل عن القاضى والاستاذ
مما يضاده اى مما يضاد ذلك القول المنقول عنهما وهو
طريقة الاشعرى وبالجملة اى واقول قولا مجملا فالذى
اقطع به ولعل ذلك انما صدر الخ هذا يعارض ما قبله
من تنزه هولا الائمة لان هذا اعتراضه بصدور ما ذكر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد
وعلى اله وصحبه اجمعين اما بعد فيقول العبد
الفقير محمد الدسوقي المالكي غفر الله له ولوالديه وللمشايخ
امين هذه تقييدات على شرح الكبرى جمعتها من تقرير شيخنا
العلامة ابي الحسن علي بن احمد الصعيدي العدوي صاحب التاليف
المفيدة نفعنا الله به امين قوله قال الشيخ هو في الاصل من طعن
في السن ثم استعمل في العرف فيمن بلغ رتبة اهل الفضل ولو صغيرا
والامام هو المقتدى به المقدم على غيره يستعمل مفردا وجمعا قال
تعالى واجعلنا للمتقين اماما وقوله العالم العلامة قد اشتهر ان
العلامة هو الجامع بين المعقول والمنقول وبعد ذلك ان علامة
صيغة مبالغة تدل على كثرة العلم والكثرة تحصل بالجمع المذكور
فتامل والتاء فيه زائدة لتاكيد المبالغة واتى بالعلامة بعد
قوله العالم لافادة انه جمع بين المعقول والمنقول تحقيقا وقوله
الصدر اي المصدر به في مجالس الاكابر والعلماء قوله الاوحد اي المتوحد
والمنفرد بمعرفة العلوم العقلية والنقلية واللدنية قوله الولي
فعيل اما بمعنى فاعل اي المتولي لاوامر الله ويلزم ان يكون مجتنبا
لنواهيه او بمعنى مفعول اي من تولى الله امره على وجه خاص فلم
يكله لغيره طرفة عين قوله العارف اي بربه وهو من اشتغل بربه
بحيث صار لا يلتفت لغيره من الاكوان وليس المراد بالعارف من عرف
العلم ولم يعمل به اذ لا يقال لهذا عارف كما انه لا يقال له عالم عرفا
الا اذا كان عاملا قوله الرباني اي المنتسب للرب من حيث شدة
تمسكه بدينه فالنسبة غير قياسية اذ القياس الربي وهذا الكتاب

اول

قوله

اول تاليف للمص ابو عبد الله كنية له ومحمد اسمه وقد نقل عن الامام مالك
قولان هل الافضل الكنية او الاسم والافضلية ترجع للدلالة على حصول
المدح وكثرة التعظيم وتجوز الكنية بابي فلان وان لم يكن للمكني ولد
قوله السنوسي نسبة لبني سنوس قبيلة من العرب بالمغرب قوله الحسني
نعت لمحمد لان المقام مقام توضيحه وهو نسبة للحسن بن علي رضي الله
عنهما وهو شريف من جهة ام ابيه لانها من اولاد سيدنا الحسن هذا هو
الصواب خلافا لمن قال ان قوله الحسني نسبة لبني حسن والمعتمد عندنا
ان من كان في نسبه انثى سواء كانت امه او ام ابيه او ام جده من ولد
الحسن او الحسين شريف شرفا كاملا ويجوز له لبس العمامة الخضراء
ما لم يخص السلطان لبسها بالاشراف من جهة الاباء ويستحق الاخذ
مما وقف على الاشراف والمراد بكونه شريفا شرفا كاملا من جهة
الاحترام والتعظيم وان كان يجوز له اخذ الزكاة ومقابل المعتمد
ان له نوع شرف فقط قوله رضي الله عنه في نسخة رحمه الله
والرحمة عبارة عن الانعام واما الرضى فهو في الاصل صفة
قائمة بالقلب ينشا عنها ترك الاعتراض على الفاعل والانعام
عليه والمراد به في حق المولى على مذهب الخلف لازمه وهو الانعام
فيرجع الرضا للرحمة وقوله عنه اي حالة كون ذلك الغفران
ناشئا من منه وكرمه لا انه واجب عليه اذ لا يجب عليه
تعالى شيء ان قلت قوله عليه السلام اول الوقت رضوان الله ووسطه
رحمة الله يدل على ان الرضوان غير الرحمة قلت يمكن ان يقال المراد بالرضوان
في الحديث الانعام التام وبالرحمة انعام اقل منه فلا مغايرة بينهما في
الحديث الا من جهة الكمية وان كان كل منهما انعاما قوله وغفر له المغفرة
ستر الذنب ويلزمه عدم المؤاخذة به وقيل محو الذنب من صحف الملائكة

والثالث حكمنا بذلك فالمراد بالترتيبات تكرر ذلك في الدور
الاول والثاني اعني مسافة قطع القمر الفلك في المرة الاولى
والثانية وليس المراد بالقراين نفس المبادي المذكورة اعني
اختلاف التشكلات النورانية المذكورة بل القراين شيء
يجده الشخص في نفسه لا يمكنه ان يعبر عنه لعدم توفية
العبارة بالبيان عنه وانما يدركها من اطلع على ذلك كما
الصيرفي يعرف الزايف من غيره فاذا سال عن قرينة ذلك
قال خالط السماط نرف وهي ما يجزم بها العقل اي وهي
قضايا يجزم العقل بنسبتها بواسطة حس السمع مثلا
وبواسطة واسطة حاضرة في الذهن وذلك اي التواتر
اي يخبر عن محسوس اي بحاسة البصر مثلا والمبصر خرج
بذلك ما لو كان الاخبار عن معقول فان ذلك الاخبار
لا يفيد الجزم وان حصل الجزم لمدعيه بحسب التواتر
كجزم الفلاسفة بان العالم قديم فان هذا وان اخبر به
جمع عن جمع وهم اشياخهم وهكذا الا ان الاخبار ليس
بمحسوس بل بمعقول وهو القدم يكن وقوعه لعله
وصف لازم اذ متى اخبر الجمع الكثير عن محسوس فلا يكون
الا وقوعيا بامتناع تواطيهم على الكذب اي عادة واما
العقل فيجوز ذلك كقولنا محمد رسول الله ادعى النبوة
وقد اخبرنا بذلك الاجماعة عن جماعة الخ وكل جماعة يستحيل
تواطوهم عادة على الكذب فالحكم بدعواه النبوة واظهار
المعجزات على يديه انما يجزم به العقل بواسطة حس السمع
من المخبرين وبواسطة القياس ذي الوسط الحاضر في

الذهن

الذهن وهو ان ذلك الخبر خبر جمع يستحيل تواطوهم
على الكذب وكل ما كان كذلك فهو مقطوع به مركب
من القسم الثاني وهو الحسيات اعني ما كان الجزم فيه
بواسطة الاحساس بالحاسة وقولوا لنا الثالث اي وهو
ما كان الجزم بواسطة قياس ذي وسط حاضر في الذهن
ملاحظ مع المقدمات وهو القضايا التي قياساتها
معها واعلم ان تركب المتواترات من الحسيات باعتبار
المبدا الى الطايفة الاولى التي ادركت اولا لانها تخبر
عن الحس مطلقا سواء كان مشاهدة او ذوقا او سمعا
او لمسا او غير ذلك فقوله الشارح بواسطة حس السمع اي
بالنسبة لمن يجزم بحكم القضية وهو من عدا المخبرون
اولا حصول العلم اليقيني نسبة الى اليقين وهو العلم
ففيه نسبة الشيء اليه لنفسه وهو باطل ضرورة تغاير
المنسوب والمنسوب اليه الا ان يقال ان محل منع نسبة
الشيء لنفسه اذا لم تقصد المبالغة والاجازة او يقال
المراد اليقيني متعلقه فيكون اليقيني صفة جرت
على غير من هي له وذلك لان اليقيني في الحقيقة وصف
للمعلوم ووصف العلم به من باب وصف الشيء بوصف
متعلقه فثبوت القدرة لله يوصف باليقين حقيقة
والعلم بذلك الثبوت يوصف به مجازا من باب وصف
الشيء بوصف متعلقه وهذا اعني قوله منها يتركب الخ
عبر باداة بيان للعلة الغايية من النظر واما الجدل
فهو ما تالف الخ عبر باداة الانفصال لتغاير المعطوف

عنهم وما يخالفه ولجيب بان معنى ما مر الذى اقطع به تنزه
هولا الايمة عن اعتقاد ما نقل عنهم على انه قول ومذهب لهم
جدلية نسبة للجدل وهو مقابلة الحجة بالحجة لالخام
خصم اى لاعجازه قويت منافرته للحق لحاصل ان المعتزلة
قالوا كيف يكون الفعل مخلوقا لله مع انه كلف العبد به وكيف
يكلفه بما ليس مقدورا له وهذا تناقض وتهافت لان محصل
التكليف حينئذ افعل يا من لا فعل له او افعل لا بفعله الا انا وكيف
يثيب العبد او يعاقبه على غير ما فعل فقال لهم الامام نزولا
ما الزمتم بتقدير ان يكون الفعل مخلوقا للعبد لكن تابعا
لارادة الرب وتخصيصه كذلك الفعل وفى هذا موافقة
المنقول الدال على ان الله خالق كل شى فيحمل الخلق على
التقدير ومن اين يلزم العبث والتهافت ولا اثابة العبد
وتعذيبه على غير فعله وقال لهم القاضى والاستاذ التكليف
انما وقع باخص وصف الفعل وهو المقابل بالثواب والعقاب
فيكون هو فقط بخلق العبد واختراعه ومن اين يلزم ان
ذات الفعل بخلق العبد بل الخالق له انما هو الله كما يدل عليه
الايات القرانية نحو الله خالق كل شى والله خلقكم وما تعملون
فانها تدل على ان ذات الفعل بخلق الله واختراعه وليس قصد
امام الحرمين الاصرار على القول بذلك واعتقاده بل قصده
جر الخصم الى الحق لانه وافقه فى بعض غرضه وخالفه فى البعض
الاخر فيرجى انجراره الى جميع الحق لانه يجره شيا فشيا وكذا
يقال فى الاستاذ فيوافق اهل الاعتزال فى ان العبد خالق
لكن لاخص وصف الفعل فيوافق فى بعض مدعاه رجا
لانجراره

[illegible]

لانجراره لانه لو خالفه من اول وهلة فى جميع مدعاه لتنفر
ثم ان ما ذكره الش من تنزه هولاء الايمة عن ان يكون
ما نقل عنهم مذهبا لهم وجه حسن وان كان مخالفا لما
نقله الشهرستانى وابن التلمسانى من ان ذلك قولا
ومذهبا لهولا الايمة ولهذا الخ الاشارة راجعة
لمضمون قوله والذى اقطع به الخ او راجعة لمحذوف بينهم ما
تقدم والاصل ولعل ذلك انما صدر منهم فى مناظرة منه
جدلية اى وما يصدر فى المناظرة لا يعد قولا ومذهبا
لقايله ولهذا الخ ليعنى ان جملة العناية اعتراضية ليست
من كلام الشريفية بل من كلام المص توثر فى لحال التعبير
بالمحال فيه تصور لان الاستاذ يقول بالوجه والاعتبار
لا بالحال فالمناسب للنقل عن كل من القاضى والاستاذ
ان يقول توثر كالشهرستانى وعن شرف الدين ابن التلمسانى
فانهما نقلا ذلك على وجه انه قول ومذهب لهولا الايمة
وفرضهما مما يعتمد عليه كيف وقد نقل اى القاضى
والاستفهام للاستبعاد وما نقله من الاجماع غير مسلم
لاقتضايه كفر المعتزلة والحق انهم غير كفار بل مومنون
ثم انه ذكر المص من نقل القاضى الاجماع على كفر من نسب
الاختراع لغير الله احتجاجا على بطلان ما نقل عنه
من القول بتاثير قدرة العبد فى اخص وصف الفعل
فيه نظر لانه يمكن ان يكون التكفير الذى نقله فى من
نسب الاختراع لغير الله انما هو فى الاختراع بمعنى الايجاد
للفعل نفسه كما يقوله القدرية لا بمعنى مطلق التاثير

[illegible]

حتى يدخل فيه جعل الفعل موصوفا بالصفة الذى ذهب
هو اليه ويويده ما تقدم من التفرقة بين الاختراع والكسب
بان الاختراع ايجاد الفعل نفسه والكسب اثبات وصف
لذات الفعل وحينئذ فالتاثير الذى اثبته القاضى للعبد
لا يسمى اختراعا وانما يصدق الاختراع على التاثير الذى
قالت به القدرية وعليهم يصدق التكفير الذى نقله
ثم لو نقل الاجماع على كفر من نسب التاثير مطلقا لغير
الله صح الاستدلال من لم يقل بعموم صفات البارى
اى بعموم تعلقها بان قصر القدرة مثلا على التاثير فى
الذات والالوان والافعال غير الاختيارية وهذا الاجماع
ايضا غير مسلم ونقله هذا الاجماع ينافى قوله بالتاثير
فى الاخص وهذا الاجماع غير ما قبله فى الحقيقة
واذا قال اى الشريف وقوله هذا اى ما ذكر من القدرية
التى هى مضمون قوله مع خفتها بالنسبة الخ وجه الخفة
انما يقول ان ذات الفعل واوصافه النفسية العامة
بايجاد الله واختراعه وقدرة العبد انما تؤثر فى اخص
اوصاف الفعل بخلاف امام الحرمين فانه يقول ذات
الفعل واخص اوصافه بقدرة العبد فهو اشنع مما قبله
وحيث كان قوله اشنع فيكون الاعتذار عنه وتنزيهه
عن هذه المقالة احرى والله تعالى يعلم الخ هذا جار
على الانصاف ولا يخفى ما فيه مع قوله والذى اقطع به
وكذا ما نقل عن الشريف فعلى اى وجه صدرت اى
هل صدرت على انها مذهب لهم او على وجه الرد على الخصم

قوله

وهو سبحانه اعلم الخ اى لا نقلها مع التراخى عن ماذكر
يوجب تقليد الغير لهم فى ذلك واعتقاده عن بيان فسادها
اى على تقدير صدورها منهم وقوله او دفنها اى نفيها عنهم
بالمرة وقد شمر المص عن ساعد الجد فاولا بين فساد تلك
الاقوال على تقدير انها صدرت منهم على انها مذاهب ثم نزههم
عنها ونفى ان تكون اقوالا لهم ان امكنه ذلك الدفع وان
كان يمكن من اى فرد لكن الدفع المعتمد لا يكون الا من عالم معتبر
وانما قلنا بوجود قدرة مقارنة الخ اعلم ان قول المص ايضا
وبهذا الدليل يعنى دليل التمانع يستدل على انه تعالى هو الموجد
لافعال العباد ولا تاثير لقدرتهم الحادثة فيها بل هى موجودة
مقارنة لها يتضمن الرد على القدرية والجبرية وقد تقدم
الدليل على بطلان مذهب القدرية وبقى الدليل الدال
على بطلان مذهب الجبرية فتوجه اليه المص بقوله وانما قلنا
الخ من سند لقوله سابقا بل هى موجودة مقارنة لها وانت
خبير بان قول المص بل هى موجودة مقارنة لها يتضمن امرين
الاول وجود القدرة والثانى مقارنتها للافعال والسند
الذى ذكره وهو قوله لما نجده الخ انما يناسب الامر الاول
وهو الوجود وكانه ترك سند الامر الثانى اعتمادا على
ظهوره لان القدرة من باب العرض وقد تقدم انه لا يبقى
بل ينعدم عقب وجوده لما نجده اى معشر العقلا
من الفرق الضرورى الخ اى من حيث ان حركة الاختيار نحس
انها فى الوسع بخلاف حركة الاضطرار فانها نحس انها ليست

فى الوسع والمراد بحركة الاختيار الحركة التى من شانها ان يتعلق
بها الاختيار لتدخل حركة الذاهل اما مقارنته هذا دليل
على الدعوة الثانية وهى المقارنة التى لم يسندها فى المتن ولخر
الكلام على دليل الدعوة الاولى المذكورة فى المتن ولا يخفى عدم
حسنه والمراد بمقارنة القدرة للمقدور المقارنة فى الوجود
فهى مقارنة زمانية لا بحسب التعقل لان القدرة سابقة بحسب
التعقل على المقدور وهذا الحكم اى وهو مقارنة القدرة
الحادثة لمقدورها فى الوجود ليس تابعا لها من حيث انها
قدرة اى لانها من حيث كونها قدرة لا تقتضى ذلك بل يلزمه
واستحالة الخ عطف على انعدامه عطف لازم على ملزوم
وهو فى قوة كبرى قايلة وكل عرض لا يبقى زمانين فبنفس
وجودها تنعدم فيلزم من تقدمها على مقدورها عدمها
حال وجوده فيكون مقدور القدرة معدومة اى على
تقدير عدم وجود مثلها وقد يقال انه على تقدير عدم
وجود المثل انما يلزم وجود شى بدون قدرة واما المقدورية
لذلك الشى فلا تترتب على ما تقدم لانه اذا انعدمت القدرة
انعدم تعلقها واذا انعدم تعلقها فلا مقدورية ولو قال
فيكون موجودا بقدرة معدومة كان اولى وذلك محال
وكون الشى مقدورا بقدرة معدومة محال وتقرير ذلك
اى وتقرير كون المقدور بقدرة معدومة محالا لا اى تقرير
سنده فهو على حذف مضاف وحاصل ذلك الدليل ان نقول
لو حصل المقدور بقدرة معدومة للزم اجتماع الضدين
لكن

لكن التالى باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة انه لو انعدمت
القدرة جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم ان يكون ذلك
الشى مقدورا عليه حال وجود العجز والعجز يستدعى معجوزا
عنه وامكانه محال لما فيه من اجتماع الضدين جاز وجود
ضدها انما قال جاز لان القدرة على تقدير انعدامها بمجرد
وجودها لا يلزم وجود العجز لجواز وجود مثلها فيلزم
كونه اى الفعل وذلك محالا اى وكونه الشى مقدورا عليه معجوزا
عنه محال قال المقترح وهذا اى ما ذكر من الدليل على المقارنة
فيه نظر عندى من حيث ان اجتماع التقدم انما لوحظ من حيث
استحالة بقايها زمانين لا من حيث انها علة وحاصلا من حيث
لوحظ ان القدرة ليست علة ولا موثرة فلا مانع من
تقدمها على الفعل ووجود مثلها اذا عدمت وهكذا او وجود
الفعل مقارنا للقدرة الاخيرة وكل تلك القدر متعلقة
بالفعل لانها غير موثرة والموثر هو الله فلا ضرر فى وجود
قدرة متعددة متعلقة بالفعل اذ لا تاثير لها وقد اوجد
الله الفعل عند القدرة الاخيرة لان القدرة اذا لم يكن لها
تاثير فلا تتميز السابقة عن المقارنة فدعوى عدم التقدم
لا وجه له والحاصل ان الجميع متعلق وان كان السابق قد
انعدم ويصح ان يقال ان القدرة السابقة كانت متعلقة
بالفعل قبل انعدامها ولما انعدمت انعدم تعلقها ووجود
مثلها فالاحتمالان اتفقا على تعلق السابقة واختلفا
فى انعدام هذا التعلق عند انعدام القدرة فهل ينعدم اولا
ينعدم ونظير ذلك العلم فانه يجوز ان يتعلق بالشى علوم

متعددة احدها مقارن لحصوله والباقى سابق عليه لان القدرة
لا تاثير لها كالعلوم ماخوذا اى ملحوظا فالقدرة الخ
اى فصارت القدرة فى التحقيق اى فى الحقيقة وفى نفس الامر غير
موثرة فاذا لم يكن من حكمها وجود المقدور اى التاثير فى
وجوده فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة اى ولو
عدمت وحينئذ فدعوى امتناع التقدم لا وجه له ويصح
ان يقال هذا هو الاحتمال الثانى وقد علمت الفرق بين
الاحتمالين وقوله ويصح الخ مقابل لقوله فالمقارنة متعلقة
والسابقة متعلقة والاحتمالان مبنيان على انعدام القدرة
لطرو مثلها لا يمنع تعلقها او يمنعه كانت تلك القدرة
اى السابقة وقوله به اى بالمقدور وقوله ثم انتفت اى
ثم لما انتفت انتفى تعلقها ولهذا الاشارة راجعة لمعنى
قوله فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور الخ وهذا التنظير
جاء به طلبا للايضاح مثلا راجع لقوله طلوع الفجر و
قوله بابنا متعلق بعلم ثم قدرنا تشديد الخ اراد بالوقت
المعلوم طلوع الفجر اى ثم قدرنا ان ذلك العلم انعدم بمجرد و
جوده وتجدد علم مثله بوجود زيد عند طلوع الفجر واستمر
ذلك العلم بوجوده بالفعل فى الوقت المعلوم وكذا لو قدرنا
تجدد علوم مترتبة من وقت الانبا الى وقت الوجود بالفعل
فقوله الى حالة متعلق بمحذوف اى استمر ذلك العلم المتجدد الى
حالة الخ والمعلوم اى وهو وجود زيد واحدهما
اى احد العلمين متقدم اى على الاخر والاخر متاخر عنه اذ
هذا فاسد ولو قال الش واحدهما متقدم والاخر مقارن

كان

كان اظهر وهذا التنظير مناسب للطرف الاول من طرفى المنظر
له وهو قوله والمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة وان
قدر وجود ضد العلم الخ اراد بالضد الضد اللغوى لاجل
ان يشمل الجهل البسيط الذى هو عدمى وهذا تعرض لمفهوم
قوله فى التنظير ثم قدرنا تجدد علم الخ لاجل افادة ان مسالة
القدرة كمسالة العلم من كل وجه لكان مجهولا اى لكان المعلوم
مجهولا بسبب ما قارنه وقد كان اى المعلوم متعلقا
لما سبق من العلم اى وكذلك القدرة فانها اذا عدمت وطرا
مثلها ووجد المقدور مقارنا لذلك المثل لا يمنع ذلك من
تعلق القدرة السابقة بذلك المقدور والحاصل انه كما يجوز
تعلق العلم السابق بالمعلوم اللاحق وطرو الضد لا يمنع
من تعلقه فلا مانع من تعلق القدرة السابقة بالمقدور
اللاحق وان افترقا من جهة ان العلم السابق طرا عليه ضده
والقدرة السابقة طرا عليها مثلها وحينئذ فالقدرة الحادثة
لا يلزم فيها المقارنة للمقدور وتدعو المتكلمين امتناع
تقدمها لا يتم وان نظر الخ هذا تنظير بين العلم والقدرة
على الاحتمال الثانى اى اذا قلنا ان العلم لا يكون متعلقا
للعلم السابق على حال الوجود فكذلك المقدور لا يكون
متعلقا للقدرة السابقة على الوجود لانعدام كل منهما
وان كان سبب عدمهما مختلفا لان سبب عدم القدرة
طرو مثلها وسبب عدم العلم طرو ضده والحاصل انه اذا
قلنا ان طرو الضد على العلم لا يمنع العلم السابق فى التعلق
فكذا يقال طرو المثل على القدرة لا يمنع تعلقها وان قلنا ان

طرو الضد على العلم يمنع تعلقه فكذلك طرو المثل على القدرة
يمنع تعلقها ولا يمنع هذا اى ولا يمنع كون المقدور ليس
متعلقا للقدرة السابقة على حال الوجود تقدم وجود
القدرة على المقدور وح فدعوى بعض المتكلمين امتناع تقدمها
على المقدور ممنوع لاسيما على قول الخ الاولى حرف هذا لانه
الموضوع كما نقول فى تعلق العلم بالمعلوم اى فانه تعلق
لا على وجه التأثير فاى شئ يمنع من تعلق القدرة الصواب
من تقدم القدرة لانا النزاع فى التقدم لا فى التعلق حتى
ان الانسان الخ هذا تقوية لقوله فاى شئ يمنع الخ وقوله يحس
اى يجد و يدرك قبل الفعل متعلق بيحس اى حتى ان الانسان
يجد من نفسه قبل الفعل تفرقة بين يديه فى حال رعشته لا يجد
طاقة وفى حال السلامة يجد طاقة وهذه الطاقة لا تكون
الا سبب القدرة الموجودة عنده وما ذلك اى الاحساس
من نفسه بالفرق فى الحالتين وضمير انه للحال والشان
صفة اى وهى القدرة فى حال السلامة والعجز فى حال الارتعاش
بين يديه اى يدى الانسان فى حال رعشته اى تفرقة
حاصلة فى حالة رعشته وحالة سلامته واضح الخ هذا
سند لقوله سابقا فيجوز وجودها قبل وجود المقدور
وتقدم و يوجد مثلها اى واذا صح ان اللون يتجدد امثاله
فالقدرة ايض تتجدد امثالها الى حالة وجود المقدور لان
كلا من اللون والقدرة من قبيل العرض فينبنى على ذلك صحة
تقدم القدرة ا ه اى كلام المقترح وحاصل ما يقال
بعد التامل ان الاصحاب ان اعتبروا فى القدرة التعلق التنجيزى
وهو

[illegible]

وهو مقارنتها للمقدور فما ذكره المقترح لا يرد عليهم وان
اعتبروا فيها التعلق الصلاحى فالايراد صحيح لكن سياق كلامهم
يقتضى مراعاة التنجيزى وقوة كلام المقترح يقتضى انه اعتبر الصلاحى
كما فى العكارى هذا دليل الخ تقدم ان الش لما تعرض لشرح المتن
قدم الكلام على دليل المقارنة ولما انتهى الكلام عليه توجه بالكلام
على دليل وجود القدرة الحادثة وكان الانسب العكس والاشارة
بهذا راجعة لمضمون قوله لما نجد الخ وان كانت لا تؤثر اى الحال
انها لا تؤثر كما هو مذهب اهل السنة ويصح ان يكون للمبالغة
لان الرد على الجبرية حال على كل حال ردا اى حالة كون ذلك
الدليل ردا اى ردا على الجبرية وان الموجود المقدور فقط
اى وهو الحركة والسكون وظاهره ان الجبرية يعبرون عن الحركة
والسكون بالمقدور مع انهم لا يقولون بالقدرة للعبد والمقدور
يقتضى قدرة الا ان يقال انهم يقولوها مقدورة باعتبار تعلق
قدرة الرب بها القائلين بنفيها اى بانتفائها لدليلهما
اظهار فى محل الاضمار من النظر اى وهو ان القدرة تسبق
المقدور والله اعلم اى بذلك لان هذا الترجيح من اجتهاده
وتصرفه ولا ينبغى للانسان ان يجزم بصحة اجتهاده
وتقرير الدليل الخ فيه ان تقرير الدليل عبارة عن تهيئة الدليل
المعنوى على الدليل الصناعى بان يوتى بالدليل المعنوى
بصورة قياس اقترانى واستثنائى وهو لم يتعرض للصناعى
وانما تعرض لبيان ما جرى عليه فى المتن من الدليل المعنوى
فالاولى ان يقول وبيانه الدليل وقوله الذى اشرنا اليه جرت
عادتهم باستعمال الاشارة بمعنى الذكر الصادق بالتصريح

حقيقة عرفية فاندفع ما يقال قضيته انه انما ذكر الدليل فى المتن
على وجه الاشارة وليس كذلك بل ذكره على وجه الصراحة
انا نفرض حركتين اى وقوع حركتين من زيد متحدتين فى الجهة
بان يكون الحركتان لجهة واحدة ومتحدين فى الحيز اى فى المكان
الذى يصدر منه وفيه فالمراد بالحيز ما يشمل الذات القايم بها
الحركة والفراغ الحال فيه العضو المتحرك والمراد بالجهة احدى
الجهات الست واما الزمان فلا يحتمل اتحادهما فيه كما هو ظاهر
لان الفرض اتحادهما فى الحيز ومتى كانت الذات التى صدرت منها
الحركتان واحدة ولا بد من اختلاف زمانهما الا ان احداهما
ضرورية اى اضطرارية نسبة الى الضرورة بمعنى الاضطرار والجبر
والاخرى مكتسبة اى اختيارية انا نجد اى ندرك وقوله
تفرقة ضرورية نسبة للضرورة بمعنى بداهة العقل اى فلا شك
انا ندرك ببداهة العقل تفرقة بين هاتين الحركتين لانه فى حالة
الاضطرار لا نجد طاقة وفى حالة الاخرى نجد طاقة ويبطل
رجوع الخ كان الاولى ان يقول ثم لابد للتفرقة بين الحركتين المذكورتين
من موجب لامتناع ان تكون لا لموجب ثم يتوجه لتعيين ذلك
الموجب بطريق السبر فيقول ويبطل رجوعه الى نفس الحركتين
الخ ويبطل رجوع التفرقة اى رجوع موجبها وقوله الى نفس
الحركتين اى بحيث يكون الموجب للتفرقة نفس الحركتين وقوله
لتماثلهما والتماثل لا يوجب التفرقة وانما يوجب التساوى
ولا الى ذات المتحرك اى ولا يصح رجوع موجب التفرقة
الى نفس المتحرك وذاته لانها حاصلة فى الحالتين المختلفتين
وهما حالة الاختيار وحالة الاضطرار والموجب للاختلاف

لا يحتمل

لا يحتمل وجوده فى الحالتين المختلفتين وانما يوجد فى احداهما
لان معقولها اى مفهومها فى الحالين واحد اى لانها توجد
كما هى فى الحالين يتعين ان ترجع التفرقة اى يتعين ان يرجع
موجب التفرقة الى صفة زايدة فى المتحرك اى وذلك الزايد
اما ان يكون نفيا واثباتا لا جايز ان يكون نفيا وعدما
لان العدم لا يحس والموجب يحس فتعين ان يرجع موجب
التفرقة الى امر ثبوتى وهو اما حال او وجودى لا جايز ان
يكون حالا وهو المشار له بقوله لم يبطل رجوعها الى حال
ففى كلام الش نقص لم يبطل رجوعها اى رجوع موجبها
الى حال اى صفة ثبوتية غير موجودة ولا معدومة وهى تنقسم
الى قسمين حال نفسية وهى التى لا تعقل الذات بدونها و
معنوية وهى التابعة لمعنى فهى على كل حال لا تعقل بذاتها
وانما تعقل تبعا لتعقل الذات او المعنى فلا يصح ان يكون
الموجب للتفرقة بين الحركتين حالا نفسية للذات المتحركة
لان الحركة طارية عليها والنفسية دايمة بدوام الذات
والدايم انما يوجب التفرقة بين الامرين الدايمين ولا يصح
ان يكون الموجب للتفرقة حالا معنوية لما قاله الش فقوله
لان الحال اى المعنوية لان ما ذكره من الدليل انما يظهر بالنسبة
اليها لا تنظر لمجردها على الجوهر اى وهو الذات المتحركة
اى وانما يظهر عليه تبعا للمعنى الذى اوجبها وح فلا يحصل
بها التفرقة بين الحركتين وانما تحصل بمتبوعها لان الحال
لا يصح الخ هذا سند لما قبله اى وانما يعقل بالتبعية للمعنى
وقوله لا تعقل على حالها اى على حدتها بدون تعقل متبوعها

من المعنى واذا كانت لا تعقل على حدتها فلا تطرا على الجوهر المتحرك
بمجردها فلا يحصل بها التفرقة بين الحركتين وانما يحصل بتبوعه
والالزم اى والا بان عقلت على حالها اى على حدتها لزم
ان تتميز بحال الاحد يقوم بها اى بحال معنوية ووجهه انها حادثة
وصحة احداثها على حدتها يستدعى القصد اليها وذلك يقتضى
تميزها والعلم بها وكونها متميزة حال ثم يقال فى هذه الحال
كذلك اى ان صحة احداثها يتوقف على القصد اليها والقصد
اليها يقتضى تميزها والعلم بها وكونها متميزة حال وهكذا
فيلزم التسلسل والتسلسل باطل فما ادى اليه وهو كون
الحال يعقل على حدتها باطل كذا قرره العكارى وقد تقرر كلام
الشم بغير ما قاله العكارى بان يقال لو عقلت اى ثبتت على
حدتها للزم توقفها على حال اخرى تميزها وهو اى كونها
ثابتة لان الذى يعقل على حياله لابد له من حال تميزه وهو
ثبوته المقيد به اعنى كونه ثابتا فكذلك هذه الحال ان عقلت
بنفسها فلابد لها من حال تميزها وهو ثبوتها المقيد بها
اعنى كونها ثابتة وهذا الكون حال فيقال فيه ما قيل فيما
قبله ونظير ذلك ما قاله اهل السنة فى الاجرام فان جميعها
متماثلة فى التركيب من جواهر فرده وتميزها انما هو بالوجود
المقيد بها فقط ثم حالها الاولى ان يقول ثم حالها واذا
بطل كون الموجب للتفرقة بين الحركتين حالا الصادق بالنفسية
والمعنوية تعين ان يكون ذلك الموجب امرا وجوديا لا جائز
ان يكون صحة البنية والى اشار بقوله ويبطل رجوعه
الى صحة البنية اى ويبطل رجوع التفرقة بين الحركتين اى
يبطل

يبطل رجوع موجب التفرقة المذكورة الى صحة البنية وهى
كون غيره محركا كالخزاى وهى الحركة الحاصلة عند كون غيره محركا
ليده مثلا وليس المراد بحركة الاضطرار خصوص حركة الساقط
من مكان عال كالجبل مع وجدان التفرقة اى انها غير مفقودة
فى حال حركة الاضطرار ورد فلا يصح التفرقة بها لانها مشتركة
مع انه قد وجدت التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة
اى الموجبة للتفرقة بين الحركتين عرضا اى قايما بالمتحرك
وظاهره ان الصحة غير عرض والحق ان لا صحة عرض اى معنى
وجودى قايم بالشخص ينتفى عند المرض وان لم تطلع عليه كما
قالوه فى الجوع وقد يجاب بان المراد يتعين ان يكون تلك
الصفة عرضا اخر وكان المناسب ان يذكرا ولا ما يوذن
بذلك كان يقول قوله ويلزم التسلسل فتعين ان يكون
ذلك الامر عرضا ويبطل ان تكون صحة البنية لانها غير
مفقودة له فتعين ان يكون غيره ثم لا يخلو الخ ثم
لا يخلو اى ذلك العرض القايم بالمتحرك الموجب للتفرقة بين
الحركتين الاما لا يتلونها وقوله كالالوان مثال للثانى
اى وذلك كالالوان والطعوم وكان الانسب ان لو جا
به بلصقه والطعوم والروايح اى فلا يقال الموجب
للتفرقة بين الحركتين الحلاوة القايمة بالمتحرك لوجودها
فى العسل الساكن ولا الرايحة الطيبة لوجودها اى
الرايحة فى الساكن ولانه مشترك الخ وفيه نظر لان
هذا ليس من المشترك اللفظى ولا المعنوى اى ليس موضوعا
لهما لفظا وليس موضوعا للقدر المشترك فكان الاولى

ان يقول لانه موجود فى الحالتين والموجود فيهما لا تصح التفرقة
به بينهما   او حياة الاولى حذفه لان المقام فى تقسيم ما يشترط
فى ثبوته الحياة ولا يقال الحياة يشترط فى ثبوتها الحياة لانه
يودى التسلسل   لوجود الكل مع ثبوت الحركتين اى ومن
المعلوم ان الموجود فى الحالتين لا تصح التفرقة به بينهما
ونفيها لا حاجة له فهو توسيع فى الدايرة فقط لان
اصل الموضوع وجود الحركتين   ويبطل كون ارادة الجزاى
ويبطل ايض كونه سمعا او بصرا لوجوده فى الحالتين وكان
الاولى للش ذكرها ايض لان المناسب فى مقام السير ذكر
جميع الاطراف فالحاصل ان الاعدام قد انتفت والوجود
باب كذلك غير القدرة فتعين ان يكون ذلك الموجب هو
القدرة   وتعلق ما عطف على نسبة عطف تفسير و
التعبير بما يقتضى ضعف التعلق فيكون خاصا بمذهب
اهل السنة ولا يكون جاريا على المذهبين فالاولى حذف
لفظة ما ليكون جاريا على كل من المذهبين لانه يصدق
بما اذا كان التعلق ضعيفا كما هو مذهب اهل السنة
او قويا بان كان على طريق التاثير كما يقوله المعتزلة
وتعبيرنا الخ هو مبتدا وقوله معناه خبر وفى المحل شى الا ان
نيال المصدر بمعنى اسم المفعول اى ومعبرنا قوله التى من شانها
الاختيار اى سوا تعلق بها الاختيار بالفعل ولا كحركة
الغافل والنايم   والا فالفعل الجزاى والا نقل عن معناه
ما ذكره بل معناه الحركة التى تعلق بها الاختيار بالفعل فلا
يصح لان الفعل المكتسب وهو الذى فارقته قدرة العبد

قد يقع

قد يقع بغير اختيار كضرب النايم فانه بغير اختيار ومكتسب له
ولهذا اى لاجل ان الفعل المكتسب قد يقع بغير اختيار ذكر
فى الحركة الثانية اى وهى المقابلة للاضطرارية   لكان
الخ اى لاجل ان يشمل الحالتين   وعبارتنا فى العقيدة
هذا توجيه لما جرى عليه فى المتن   وجوابه ان المراد اى
بحركة الاختيار ما فسرنا به من انها هى التى من شانها اى يتعلق
بها الاختيار سوا تعلق بها الاختيار بالفعل ولا كحركة النايم
والغافل   بكل تعبير اى سوا عبر بحركة الاختيار او الاكتساب
فانهم ادعوا الخ علة لقوله فالرد على الجبرية حاصل بكل منه
تعبير وقوله ادعوا الخ اى فيقولون لا قدرة للعبد على فعل
من الافعال   فيناقضه الخ اى فيناقضه ما يقوله اهل السنة
اذ لبعض الافعال للعبد عليه قدرة وهو ما كان بالقصد و
الاختيار او ما كان مكتسبا وبعضها لا قدرة له عليه وهو
الاضطرارى   لان الكلية السالبة اى التى تدعيها الجبرية
وقوله يناقضها موجبة جزئية اى وهى التى تدعيها الاشاعرة
يدعون ان للعبد قدرة على بعض الافعال   وعن تعلق الخ
هذا اشارة لتعريف الكسب على طريق الشيخ الاشعرى واتباعه
وهو الحق وحقيقته تعلق القدرة الحادثة بالمقدور فى
محلها من غير تاثير والمراد بالمقدور الحركات فهو المكسوبة و
قوله فى محلها حال من المقدور اى حالة كون المقدور فى محل
القدرة فاليد مثلا محل للقدرة وللمقدور وهو الحركات
واحترز بالحادثة من القدرة القديمة فكان تعلقها بالفعل
لا يسمى كسبا بل اختراعا فلا يسمى المولى مكتسبا بل مخترعا

فالعبد عند اهل السنة مكتسب غير خالق والله تعالى خالق
لا مكتسب واحترز بالمحل عن ما خرج عن محل القدرة كانقطاع
الرقبة مثلا وانكسار الراس ونحوه فان ذلك ليس كسبا له
للعبد ولا مكسوبا له وانما اثيب وعوقب عليه لكونه ناشيا
عن مكسوبه وهو الحركة واحترز بقيد عدم التاثير عن مذهب
القدرية فان التعلق للقدرة عندهم على سبيل التاثير فان
قلت هذا الاخير حكم من احكام القدرة فلا ينبغي ان يوجد
جزا من التعريف قلت ذكر العلامة اليوسي ان محل امتناع
اخذ الحكم في التعريف اذا اخذ من حيث انه حكم تصديقي اما ان
اخذ من حيث انه وصف مميز فلا اجناح فيه بالمقدور المراد
به ما شانه ان يكون مقدورا للقدرة الحادثة فاطلق عليه
مقدورا تجوزا العلاقة الايلولة مقارنته لها اي القدرة
وهو في الحقيقة بيان للتعلق فلو قال وهو مقارنتها له
كان اوضح من غير تاثير متعلق بتعلق وهو متعلق
التكليف ظاهره ان الضمير عايد على الكسب وانت خبير
بان متعلق التكليف هو الافعال المقدورة لا الكسب الذي
هو مقارنة القدرة الحادثة للمقدور لان هذا امر اعتباري
لا يتعلق به تكليف والزام واجيب بان الضمير عائد
على الكسب بمعنى المكسوب ففي الكلام استخدام وان الضمير
عايد على الكسب بمعنى تعلق القدرة لكن في الكلام حذف
مضاف اي ومتعلق الكسب متعلق التكليف والتكليف
الزام ما فيه كلفة وامارة الخ عطف على متعلق التكليف
اي ومتعلق الكسب وهو الافعال المقدورة متعلق التكليف

اي الالزام

اي الالزام وامارة على الثواب والعقاب ويصح ان يقال انهما
سبب شرعي لهما وليس علة فيهما فبطل اذن الخ اي اذا
علمت ان للعبد قدرة وانها غير موثرة تعلم ان مذهب كل من
الجبرية والقدرية باطل لان الجبرية تنفي قدرة العبد من اصلها
والقدرية وان كانوا يثبتونها الا انهم يقولون بتاثيرها
لما فيه من جحد الضرورة اي جحد الامر الضروري وهو وجود
القدرة الموجبة للتفرقة بين حركة العبد الاختيارية والاضطرارية
وقوله لما فيه الخ سند لبطلان مذهب الجبرية وفيه انه لا حاجة له
لان اتيانه بالفا يقتضي ان المفرع عليه وهو ثبوت وجود قدرة
للعبد سنده وان الدليل قد تقدم الا ان يقال اتى بهذا السند لكونه
اتم مما حرف الابطال نظرا لما دخلوا عليه من ابطال محل التكليف
وهو ما في الوسع من الافعال الاختيارية وهذا مصادم لشريعة
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وامارة الثواب والعقاب
عطف على محل التكليف عطف مرادف لان الافعال الاكتسابية
هي محل التكليف وامارة الثواب والعقاب ومن هنا اي من
اجل ما في هذا المذهب من ابطال محل التكليف وامارة الثواب
والعقاب كان هذا المذهب بدعة اي قادحة في الايمان
فيحرم اعتقاده ومذهب القدرية عطف على مذهب الجبرية
اي ويبطل مذهب القدرية واتبعه بسنده وان كان ما انبنى
عليه من كون قدرة العبد لا توثر يغنيه لان هذا السند اتم
نخترع افعاله بالقدرة التي خلقها الله فيه اي في وفق مراده لا على وفق
مراده ايكان اي سوا كان موثرا في الذوات والصفات او الافعال
لكان قديما او حادثا الذي قال به اهل السنة ظاهره عموم للقولية

لاهل السنة وانت خبير بان هذا يخالف ما تقدم من النقل عن القاضي
والاستاذ فانهما يفسران الكسب بانه تاثير القدرة الحادثة في اخص
وصف الفعل كما عند المقترح وكذلك امام الحرمين يفسره بانه
تاثير القدرة الحادثة لايجاد الفعل على وفق ارادة الله فاما
ان يحمل كلام الشارح على ان المراد الذي قال به معظم اهل السنة واما
ان يحمل على انه لم يثق بالنقل عن هولاء وتاوله على فرض صحته فجزم
بان الكسب الذي قال به اهل السنة جميعا هو هذا المعنى لا شي
اخر وهو درجة وسطى الخ الضمير راجع لما قاله اهل السنة
وذلك لان الجبرية قالوا بنفي القدرة عن العبد راسا وانها
مجبورة ظاهرا وباطنا والقدرية قالوا ان لها قدرة حادثة
تخلق بها افعالها على وفق ارادتها واهل السنة قالوا ان
لها قدرة حادثة موجودة تقارن افعالها الاختيارية
من غير تاثير منها فهم مجبورون في قالب مختار فهم بحسب
الظاهر فاعلون مختارون وبحسب الباطن والحقيقة
مجبورون فقد خرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا
سائغا للشاربين ان معنى الكسب الذي يصير به اهل
السنة لها تاثير ما الاولى حذف لفظة ما لانها لا تناسب
التفصيل الاتي لانه وان ناسب الطرفين الاولين لا يناسب
الطرف الثالث على ان الاولى ان يقول ان معنى الكسب تاثير القدرة
الحادثة في مقدورها وقوله وهذا التاثير الاولى ان يقول ثم هذا
التاثير الخ ان اراد ان القدرة الخ العائد محذوف اي ان اراد
بسوا الالزام خلو جملة الخبر عن الرابط لان جملة الشرط وجوابه
خبر عن المبتدا ولا رابط فيها في حال الفعل اي في اخص وصفه

وكان

وكان الاولى للشارح ان يعبر بذلك لانه المناسب للنقل عن كل
من القاضي والاستاذ بخلاف التعبير بالحال فانما انما يناسب
النقل عن القاضي فقط وان اراد اي هذا الجاهل وهو عطف
على ان اراد وقد علمت انه خبر والمعطوف على الخبر خبر وهو ايضا
خال عن الرابط فالاولى ان يقول وان اراد به الخ لا على
الاستقلال تفسير لما قبله وتشبيهه عطف على فساد اي
وتقدم تشبيهه وفيه نظر اذ لم يتقدم فكان الاولى ان يقول
ولا يخفى تشبيهه من مذهب القدرية العالم اي بعد انكشاف
الامر وظهور الحق اصول الدين بدل مما قبله او عطف بيان
وان اراد الخ عطف على علم من جملة الشرط وهو ايضا خال
عن الرابط فكان الاولى وان اراد به ولا يخفى ان هذا الطرف
لا يناسب لفظة ما السابقة في قوله كون القدرة الحادثة
لها تاثير ما كما مر كيف شاء اي بمقتضى الارادة وعلى سبيل
الاستقلال تفسير لما قبله فهو اذا عين الخ لم يتعرض لبيان
فساد هذا الطرف كما صنع في الطرفين الاولين اعتمادا على
ظهور فساده لان كونه من مذهب القدرية يكفي في بيان
فساده ويغني عن التعرض له بخلاف الطرفين الاولين فانهما
منقولان عن بعض ائمة السنة فينبغي ان تعين بيان فسادهما
وانما قدمت الخ هذا جواب عما يقال اذا كان هذا المجرور
متعلقا بمعبرا فما وجه تقديمه على عامله واشار بقوله لان
معناه الخ الى ان القصر في المقام قصر قلب لانه ضد ما اعتقده
الغير بعد قلب لما على الغير اعتقاده قوله تاثيرا تاثيرا ما
الاولى حذف ما لان المراد وعليه بهذا القصر هم القدرية وهم

دة
للمعطوف عليه وذلك لان البرهان نظر في مقدماته لافادة
اليقين واما الجدل فقد لوحظ في مقدماته الشهرة وان
كانت في الواقع يقينية او التسليم وان لم تكن مشهورة قوله
الثالث وهو ما اى قياس منطقى تألف وقوله من مقدمات
المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله مشهورة اى كلها او
بعضها بان كانت الكبرى مشهورة فقط وقوله مشهورة
اى منظور فيها للشهرة وان كانت في الواقع يقينية وكان
عليه ان يزيد او مسلمة والاولى تعليمه ان التعريف غير
جامع لخروج ما كانت مقدماته كلها او بعضها مسلمة
كقولنا استصحاب الحكم الاصلى حجة   ما اعترف به
الجمهور اى من الناس لا من العلماء فقط اى اعترف به الجمهور
وان كان يكن الجمهور لا يعترف به ثم ان قضية كلامه
يقتضى حصر السبب في اعتراف الجمهور بها في الامور الثلاثة
المذكورة وليس كذلك بل قد يكون اعترافهم بها بسبب
استنادهم للشرع او للعادة او للادب   او لسبب
رقة الاضافة للبيان والمراد بالرقة الشفقة والمراد
بالحمية التعصب   كقولنا هذا ظلم او هذا وما بعده
المشهور من مقدماته الكبرى فقط وشهرتها بسبب
المصلحة العامة وذلك لان قوله وكل ظلم قبيح البيت
في شهرة هذه المصلحة العامة التى هى الخصلة للناس
وارتفاع البلاء عنهم اذا ارتفع الظلم فقبح الظلم قضية
مشهورة الاعتراف بها يودى لعدمه وهو مصلحة و
كذلك الكبرى في الثانى وهى وكل كاشف لعورته فهو
مذموم

مذموم شهرتها بسبب المصلحة العامة وهى حفظ
الاشخاص وذلك لان كشف العورة يودى الى الشهوة
وهو يودى الى الزنا وهو يودى الى اختلاط الانساب
وهو يودى الى عدم تعاهدهم بالاولاد بالانفاق
عليهم وهو يودى الى هلاك الاولاد والاعتراف
بالتقبيح يودى الى الحفظ للاولاد   وهذا تفسير
هذا القياس مقدمته الكبرى مشهورة بسبب الشفقة
لان قوله وكل فقير تجب مواساته الحامل على الاعتراف
بذلك الرقة والشفقة وما بعده كبراه مشهورة بسبب
الحمية وذلك لان هذه القضية اعنى كل من قتل اخوه
ظلما حسن ان يقتل قاتله الحامل على الاعتراف بها الحمية
على الاخذ بالثار   حسن ان يقتل قاتله حسن فعل
ماض او صفة مشبهة خبر عن كل وقوله ان يقتل قاتله
بالبنا للفاعل فاعله ضمير عائد على المبتدا وقاتله
مفعوله وضمير قاتله عائد على الاخ المقتول ولا يصح
قراءته بالبنا للمفعول لخلو الجملة الواقعة خبرا عن رابط
يربطها بالمبتدا لان اسم الاشارة عائد على الاخ الحى
والضمير في قاتله للاخ المقتول فتامل   قاصر عن
البرهان اى عن ادراكه لو ذكر له اى انه اذا كان لا يدرك
البرهان اذا ذكر له لبلادته او لقلة ذكائه فيرتكب له
هذه الطريقة مثلا لو قال لنا قاصر ما الدليل على ان
الله واحد فيقال له لو كان الاله اثنان لا نطبقت السموات
على الارض كالمركب اذا كان فيها رئيسين فانها تغرق

يقولون ان قدرة العبد تؤثر استقلالا لا تبعا للارادة
كما يعتقده الجهلة المراد بهم القدرية وقوله فى معنى الكسب متعلق
بيستقره وقوله الذى هو مذهب اهل السنة صفة لقوله الا
هذا اى لا معنى للكسب الا هذا المعنى الذى هو مذهب اهل
السنة لا ان معناه تاثير القدرة الحادثة كما يعتقده القدرية
فى معنى الكسب اى الكسب هذا تفسير للضمير وهو مبتدا
وقوله هو الذى كلف به الشرع خبر واما قوله وهو وجود المقدور
الخ جملة اعتراضية بين المبتدا والخبر لبيان المبتدا واضافة و
جود للمقدور من اضافة الصفة للموصوف اى والكسب بمعنى
المقدور الموجود المصاحب للقدرة الحادثة هو الذى كلف به
الشرع وفى كلامه اشارة لما قلناه سابقا من الاستخدام حيث ذكر
الكسب اولا بمعنى وهو تعلق القدرة الحادثة من غير تاثير واعاد
عليه الضمير بمعنى اخر وهو المكتسب اعنى الحركات التى قارنتها
القدرة فيما كلف به اى فى جميع ما كلف به من صلاة وزكاة و
صوم وحج الى غير ذلك وحاصله ان كل ما كلف به الشرع لا
يخرج عن كونه مكتسبا وذلك لان الخطاب اما ان يتعلق بالفعل
على سبيل التخيير او على سبيل الاقتضا فالاول المباح كالاكل
والنكاح والثانى اما ان يقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما
بانه لم يجز تركه فالواجب كالصلاة والصوم او غير جازم
كالمندوب كصلاة النافلة وان اقتضى الخطاب الترك للفعل
اقتضا جازما بانه لم يجز فعله فالمحرم كالزنا او غير جازم فالمكروه
لان وقوع الخ هذا تعليل لما اقتضاه الحصر المستفاد
من الجملة السابقة المعرفة الطرفين وهو ان غير الكسب ليس

مكلفا

مكلفا به لان وقوع ذلك المقدور الخ فيه تدافع فان
الوصف بالمقدورية يقتضى انه غير خارج عن القدرة وهو
يخالف قوله بعد عن القدرة عاديا الا ان يراد بالمقدور هنا
المقدور بالنسبة للقدرة القديمة نفيا فلسنا مكلفين
به من حيث الترك او الفعل وانما قال بفضل مولانا اشارة
الى ان سقوط التكليف عن المضطر انما هو محض كرم وجود
من المولى لانه تعالى تكليف العبد بالحركات الاضطرارية
وبالمحالات العقلية والعادية كجمع الوجود والعدم وكا
الصعود الى السما والنزول فى الارض من غير قبح فى ذلك
ولا امتناع وهذا مذهب الاشعرى واتباعه فانهم يرون
جواز التكليف بالمحالات كلها لان الله حاكم مختار والتكاليف
امارات ولا تاثير للعباد كالحركات كلها عند التحقيق بالنسبة
الى قدرة العبد سوا اذ هو فى الحقيقة عاجز ومضطر فى جميعها
لكن تفضيل المولى بعدم التكليف بالمحال الا افرادا واحدا
وهو ما تعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به واقع
اتفاقا لانه فى وسع المكلف بحسب الظاهر ولو عكس اى بان
جعل غير المكتسب متعلقا للتكليف وقوله او كلف بالجميع اى
بالمكتسب وغير المكسب لكان حتما اى خلافا للمعتزلة
القائلين ان التكليف بالليس فى الوسع قبيح والقبيح عندهم
ممتنع اذ لا تاثير الخ علة للحصر نصها الشرع اى جعله
الشارع بحانه وليس المراد بالشرع حقيقته الذى هو وضع
الهى يتعرف منه العباد مصالحهم فى العاجل والاجل كالقدرة
والارادة مثال للاعراض المادة ويصح ان تسمى بالسبب الشرعى

فما الوجه لخ هذا تفريع على قوله اذ لا تاثير لقدرة العبد في الجميع
يعني انه كما صح ان يجعل الاختياري امارة على الثواب والعقاب
يصح ان يجعل الاضطراري امارة بجامع عدم التاثير في كل فقوله
بعض افعاله سبحانه اراد بها المكتسبة والضمير في اقترانه عايد عليه
ومصدوق الفعل الاخر القدرة والارادة صح جعل اي بعض
الافعال المذكور مجردا عن غيره اي عن مقارنة غيره وذلك كالافعال
الاضطرارية فالمولى ان يجعلها امارة على ما شاء من ثواب او
عقاب من ثواب لخ كجعل فعل الواجب والمندوب والكف
عن الحرام والمكروه بنية الامتثال علامة على الثواب وجعل
فعل الحرام والكف عن الواجب علامة على العقاب وجعل فعل
المباح والمكروه والكف عن الحرام بالمكروه لا بنية الامتثال علامة
على عدم الثواب والعقاب اذ لا ثواب فيما ذكر ولا عقاب فقوله
او غيرهما اي غير الثواب والعقاب والمراد بغيرهما عدمهما ويحتمل
ان يراد بغيرهما المدح والذم والاول اقعد او جعل غيره اي غير
الفعل كالالوان والمقادير مثل البياض والسواد والطول والقصر
فللمولى ان يجعل الاول منهما علامة على الثواب والثاني علامة على
العقاب لان الدلالة في ذلك جعلية علة لصحة الجعل اي
لان دلالة الفعل الكسبي على الثواب والعقاب والحال منطاعة
يدل على الثواب وما كان منه معصية يدل على العقاب دلالة
بالوضع والجعل فيصح فيها التحويل بان يجعل الدال على الثواب
البياض والطول مثلا وعلى العقاب السواد والقصر مثلا او يجعل
الفعل عن القدرة والارادة كحركة الاضطرار امارة على الثواب
والعقاب وليست تلك الدلالة بالعقل حتى لا يصح فيها ذلك

لان

لان الدليل العقلي لا يتصور وجوده غير دال لما يلزم عليه من انقلاب
الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الحقايق محال لخ اي ومذهب القدرية
من دليل اثبات القدرة لخ بيان لما سبق وهو راجع للمذهبين على
سبيل اللف والنشر المرتب فالرد على مذهب الجبرية مسببا عن دليل
اثبات القدرة الحادثة وهو قوله سابقا وانما قلنا بوجود قدرة
تقارنه لما نجده من الفرق الضروري بين حركة الاضطرار والاختيار
والرد على مذهب القدرية مسبب عن دليل ابطال تاثير القدرة الحادثة
في مقدورها وهو قوله سابقا وبهذا الدليل بعينه اعني دليل
التمانع نستدل على انه جل وعلا هو الموجد لافعال العباد ولا
تاثير لقدرهم فيها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال
اي بعد ان ذكرها سابقا على سبيل التفصيل فاعادة دليل
اثبات القدرة بالنظر لقوله لما فيه من جحد الضرورة واعادة دليل
ابطال تاثيرها في مقدورها بالنظر لقوله لما علمت من دليل الوحدانية
قوله لما فيه هكذا بغير فاء وفي نسخة فقوله بالفاء فالاولى احسن
لان مفيده بيان الضرورة الواقعة في المتن وقوله مبتدا خبره
ما بعده من التفسير بالنظر للمعنى اي معناه للضرورة التي تقدمت
لخ فان قلنا الذي سبق له الفرق بين حركة الاختيار والاضطرار
وحركة الاكتساب اعم من حركة الاختيار فكيف ياتي بالاكتساب
بدل الاختيار قلت سهل ذلك ما مر له من انه اراده بحركة الاختيار
الحركة التي شانها ان يتعلق بها الاختيار سوا تعلق بها بالفعل
وهي بهذا المعنى مساوية لحركة الاكتساب لا ما تعلق بها الاختيار
بالفعل حتى يكون اخص منها يعني انه لو لم يكن لخ لما كان
ابطال مذهب الجبرية لمحل التكليف فيه خفا اي بالعناية

وماذكره الش اشارة لقياس استثنائي بقوله لو لم يكن الخ شرطية
وقوله اذ غاية الخ دليل لما احتوت عليه من الملازمة وقوله كيف الخ
في قوة الاستثنائية   اذ غاية ما يلزم فيه اي في مذهبهما اي
عليه   وصفو الفعل تفسير لما قبله   كيف اي كيف يكون
امره سهلا والاستفهام انكاري بمعنى النفي وهو راجع للتالي اي
لايصح ان يكون امره سهلا وقوله والمذهب الخ الواو للتعليل ا
فيكون سندا للاستثنائية فكانه قال لكن التالي وهو كونه سهلا
باطل لان مذهبهم الخ   لانها قد جاءت الخ هذا سند لمصادمته
مذهب الجبرية للشريعة واشار بقوله عادة الى ان عدم تمكن العبد
من الافعال حيث لاقدرة له عادي لاعقلي لجواز ان يمكنه منها وكونه
في طاقته وطوع المية مع وجود القدرة انما هو بحسب الظاهر
والعادة وما يحسب نفس الامر فليس في طاقته شيء من ذلك
لانه مجبور باطنا   من الاتصاف بوجودها متعلق بالتمكن
واشار بالاتصاف الى ان فعل العبد فعله وفيه تسمح لان الفعل
لا يتعلق به فعل كما هو مفاده ولو قال وبالتكليف بما يتمكن
العبد عادة من الاتصاف بوجوده وعدمه كان احسن ولما
كانت الافعال المستوية للعبد بجامع التاثير فيها والكسب لها
نفى التاثير بقوله ولا تاثير له في شيء من افعاله اشارة لمذهب
اهل السنة دون مذهب القدرية   من افعاله اظهار في محل
الاضمار   حتى يصح لنا الجزاء وانما ردنا هذه الزيادة اعني
قوله ولا تاثير الخ لاجل ان يصح لنا التعريف بين المكلف به وغير
المكلف به بالتيسير   كما تزعم القدرية راجع للمنفي اي كما يزعمونه
من تاثيره في افعاله الاختيارية ثم انسب للتفرقة بين المكلف
به

به وغيره على مذهب اهل السنة فتيسر الفعل بسبب مقارنته
للقدرة وعدم تيسره والمثبت لها عند القدرية التاثير وعدمه
فلم يبق ما نفرق الخ اي فلم يبق ما نفرق له باعتبار مذهبنا
الا الاكتساب وعدمه واما باعتبار مذهب المعتزلة فلم يبق
الا التاثير وعدمه   ولو استوت الافعال الخ شرطية واتى
بثلاث تاليات حيث قال لبطل الخ وبطل الخ وكانت الافعال الخ
قوله وهو الفعل الذي في وسع المكلف اي بحسب العادة والظاهر
من حيث ان الله يجاري العبد على حسب قصده بان يخلق له الافعال
على مقتضى قصده حتى يتوهم العبد انه يفعل واما بحسب الحقيقة
فنحن نقول بالجبر وليس في وسع العبد شيء اصلا تفريع على التالي
الاخير   وهذا ابطال الجزاء وعدم التكليف شيء منها ابطال
فاشار اليه مما تفرع على التالي الاخير ويحتمل ان الاشارة لما ذكر
من اللوازم الثلاثة لان هذا اشارة للاستثنائية فكانه يقول
لكن اللوازم باطلة لمصادمتها ولا يخفى عليك ان احد التوالي
الثلاثة لم يذكره المتن وهو الوسط ولم يذكر هنا ما عطف
عليه في المص فقوله والى هذا اشرت الخ اي والى بعض هذه
اللوازم وهو اللازم الاخير اشرت بقولي الخ واما قوله ولزوم
انتفا الخ فلم يشر له في التوالي الثلاثة وان كان المص ذكر قوله اي
من اجل لزوم الجزاء اي من اجل ان الجبر يلزمه ابطال محل التكليف
ويلزمه انتفا الخ ولو عبر الش بهذا او بقوله ومن اجل لزوم الجبر
ابطال محل التكليف كان اولى   في عقايد الايمان اي في معتقدات
متعلقة بالايمان اي التصديق فهو من اضافة المتعلق بالفتح
للمتعلق بالكسر وفي بعض النسخ موثرة في عقد الايمان اي

تاثير كفر كما صرح به بعضهم فهم اشد من القدرية لان الجبرية هم
الجهمية نسبة لرجل من الزنادقة يقال له صفوان بن الجهم والجهمية
قد صرح بكفرهم لما صدر منهم من المقالات الشنعة كهذه المقالة
اللازم لها لزوما انكار التكليف وكقولهم القران ليس كلام الله
ويلزم فيه الضمير عايد على اقرب مذكور وهو مذهب القدرية
اى ويلزم من مذهب القدرية اى يلزم عليه ففى بمعنى على وقوله
ايضا اى كما لزم عليه العجز كما يقتضيه دليل التمانع السابق
استحالة ما علم امكانه اى لكن اللازم وهو استحالة ما علم امكانه
باطل لما فيه من قلب الحقايق فليكن الملزوم وهو مذهب القدرية
باطلا وقوله ما علم امكانه اى بالمعنى اعم وذلك لان افعال العباد
عدم امكانها ليس ولحيا بل مستحيل اذ الافعال اى الاكتسابية
وقوله يصح تعلقها اى لما مر من وجوب عموم تعلق القدرة القديمة
بكل ممكن وصلاحيتها لذلك وهذا محل اتفاق بيننا و
بين الخصوم وهم القدرية وقوله قبل تعلق القدرة الحادثة
اى على سبيل التاثير كما يقول الخصم او على وجه المقارنة كما نقول
نحن فلو منعت القدرة الحادثة على الراجح وهو القدرة اى
بعد وجودها فى المكلف لزم ما ذكر اى وهو استحالة ما
علم امكانه قوله وترجيح المرجوح اى وهو القدرة الحادثة على
الراجح وهو القدرة القديمة وهو عطف على استحالة وحاصله
ان اللازم على مذهبهم شيان الاستحالة المذكورة والترجيح المذكور
وكل منهما باطل فاليكن الملزوم وهو مذهبهم باطل اى يلزم
فيه الاولى اى يلزم على مذهب القدرية لان المقام مقام تفسير
والاظهار فيه اولى من الاضمار احدهما لزوم الخ الاولى حذف

لزوم

لزوم
ويقول احدهما عود الممكن الخ لانه بصدد المحذور اللازم وترتيبه
الاول اى وهو لزوم عود الممكن مستحيلا فعل العبد قبل ان
تخلق الخ اطلق عليه فعل العبد نظرا للمآل فهو من باب تسمية الشئ
باسم ما ياول اليه قال العكارى وتعبيره فى الشرح بقوله قبل ان
تخلق له القدرة انسب من تعبيره فى المتن بقبل تعلقها اذ محل
الاتفاق بيننا وبين الخصوم هو امكان الفعل قبل وجود القدرة
الحادثة ولذا لم يتعرض لسند الصغرى اه وقد يقال ان القدرة الحادثة
قبل تعلقها لم تكن موجودة قبل وجودها لم تكن متعلقة وحينئذ
فالعبارتان متساويتان وانما التفنن فى التعبير فتامل وكل
ممكن مقدور للبارى اى بحسب التالى والصلاحية ولم يتعرض
لسند هذه الكبرى لانها واضحة لان كل ممكن بحسب الصلاحية
مقدور للبارى لا ينافى عون فيه ينتج فعل العبد مقدور
للبارى اى متعلق لقدرته تعلقا صلوحيا وكان الاولى ان
يقول ينتج فعل العبد قبل ان تخلق له القدرة الحادثة مقدور
للبارى ليطابق اسلوب الدليل وصار اذ ذاك الخ اعلم
انهم حيث ما صرحوا بتلك الاستحالة فلا معين لقول المص ويلزم
فيه استحالة ما علم امكانه لانهم حيث ما صرحوا بهذا الامر
فلا معنى لالزامهم لا يقال الاستحالة اى استحالة وجوده
الفعل بالقدره القديمة عارضة والاستحالة العارضة
لا تقدح الخ الا ترى لايمان ابى جهل فانه ممكن لذاته وقد صار
استحالة وقوعه نظرا لتعلق علم الله بعدم وقوعه
وصار اذ ذاك اى وصار عند خلق الله القدرة الحادثة
مستحيل الوجود فى القدرة القديمة فقد لزم انه كان

ممكنا اى فقد لزم ان وجود المفعول الذى كان ممكنا باعتبار الخ
لانا نقول الخ حاصل ان الاستحالة العارضة لابد لها من
موجب ولا موجب هنا فى هذا المقام والقدرة الحادثة لا تصلح
ان تكون سببا موجبا للمنع فتعين ان تكون الاستحالة على زعمهم
ذاتية كذا قال الش وقد يقال للخصم ان لا يسلم ان القدرة الحادثة
لا تصلح ان تكون مانعة بل يدعى ان الاستحالة عرضية وان
القدرة الحادثة صالحة لمنع القديمة من التعلق فلا بد من اثبات
عدم صلاحية القدرة بامر لما مر من انه لا تاثير لها البتة وهذا
تعلم ان هذا الدليل المذكور هنا ليس بشى وانه لو اعتمد عليه
فى الاستدلال على انه لا تاثير للقدرة الحادثة لزم الدور والمصادرة
فتعين على زعمهم اى فتعين على مذهب القدرية ان تكون
الاستحالة ذاتية وانما عبر بزعمهم المقتضى لطرح المزعوم
ولم يقل على مذهبهم للتبكيت عليهم لان القدرة الحادثة
الخ علة لقوله لم يظهر بهذه الاستحالة سبب يصح وكان الاولى
تقديمها على قوله فتعين الخ وقرر المقترح الخ حاصل انهم
استدلوا على بطلان القول بتاثير القدرة الحادثة بان قالوا
انه لو كان لها تاثير للزم عود الممكن مستحيلا لكن التالى
باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة ان كل فعل للعبد قبل
ان يوجد قدرته عليه ممكن وكل ممكن مقدور لله ينتج كل فعل
للعبد قبل وجود قدرته عليه مقدور لله ثم اذا خلق الله
قدرة للعبد كما يقول الخصم لزم ما ذكر من عود الممكن مستحيلا
ومنها ان قدرته تعالى عامة التعلق بكل ممكن فكذلك ارادته
ومعلوم ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فاذا كان الفعل
معلوم

معلوم الثبوت كان وجوده مرادا له تعالى لنفوذ ارادته ونفوذ
ارادة غيره تعالى فاذا اراد ايجاده واوجده غيره لزم
عجزه لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره لكن عجز الاله
باطل فبطل ما استلزمه من تاثير غيره تعالى فالمص فى المتن
استدل على بطلان تاثير القدرة الحادثة بلزوم عود الممكن
مستحيلا وهو الدليل الاول والمقترح استدل بالثانى اذا
علمت هذا فقول الش وقرر المقترح هذا الدليل اى دليل
المحظور الاول وهو عود الممكن مستحيلا والمراد دليله من
حيث ابطاله لتاثير القدرة الحادثة وبما قررناه من ان المراد
بالدليل دليل المحظور الاول باعتبار الحيثية المذكورة اندفع
ما يرد على ظاهر العبارة من ان الاشارة للدليل القريب و
كلام المقترح الاتى لا ينتجه بمعنى ان كل ممكن الخ بيان
للازمة اى فليس المراد بعموم التعلق العموم التنجيزى لانه لا يعم
كل الممكنات فكذلك ايض لا بد ان يراد بالفعل و
قوله وجوده او انتفاؤه اى كل ممكن وانما قلنا بالفعل لان
تعلق الارادة انما هو تنجيزى قديم منه عام فالممكن اما ان يراد
بالفعل وجوده او عدمه بخلاف القدرة فان لها تعلقات
صلوحى قديم وتنجيزى حادث والعموم انما هو للصلوحى
فاذا كان الفعل الخ هو الاولى لاثبات بطلان التالى لانه
المحتاج وبيان الملازمة ما سبق من عموم تعلق الارادة مع
ما هو معلوم من ان الارادة على وفق العلم كان ذلك
اى قصد ايقاع الفعل وذلك اى عدم نفوذ ارادته و
نفوذ ارادة غيره هو الذى منعناه اى وذلك باطل

فبطل ما استلزمه وهو ايقاع الغير له وحاصله انه لو وقع فعل
بغير ارادة الله لكان المولى عاجزا لكن التالى باطل فبطل تاثير
العبد ثم ان ظاهر عبارة الش ان الممكنات التى علم الله انتفاءها
يقال فيها اراد الله انتفاءها لانه قال لا بد ان يريد الله وجوده
او انتفاءه مع ان الحديث ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فعدم
الوجود متفرع على عدم ارادة الوجود كما هو ظ الحديث لا على
ارادة العدم كما هو ظاهر كلامه فتعلق الارادة التنجيزى
انما يتعلق بالوجود ولا يتعلق بالعدم خلافا لظاهر كلامه
فعدم كون الحمار سلطانا سببه عدم ارادة وجود ذلك لا انه
سببها ارادة عدم ذلك فلا يقال اراد الله عدم كون الحمار سلطانا
وانما يقال لم يرد ذلك المولى والمراد بالاعدام التى لا تتعلق بها
الارادة الاعدام الاصلية واما الاعدام الطارية فتتعلق
بها قطعا ضرورة ان القدرة تتعلق بها على المختار وتعلق القدرة
تابع لتعلق الارادة وايض لو لم تتعلق بها لزم ان يقع فى ملكه
ما لا يريد واللازم باطل فكذلك الملزوم ان يجعل الحجة اى على
بطلان تاثير القدرة الحادثة برهانية اى مولفة من مقدمات
كلها يقينية لا الزامية اى مشتملة على مقدمة مسلمة
للخصم يذكرها المستدل مجاراة للخصم لاجل الزامه ولا شك
ان دليل المقترح وهو التالى مقدماته كلها يقينية و
الدليل الاول الزامى لان المستدل به التفت فيه لمقدمة
مسلمة عند الخصم وهى ان القدرة الحادثة اذا وجدت و
تعلقت بالفعل منعت من تعلق القدرة القديمة لاجل الزامه
قلب الممكن مستحيلا غير مقدورة له تعالى اى بعد وجود
القدرة

القدرة الحادثة وانها بعد وجودها منعت القدرة القديمة من
تعلقها بها بانها اى افعال العباد الاختيارية وقوله لم تزل مقدورة
له تعالى اى حتى بعد وجود القدرة الحادثة وقوله ان تعلق القدرة
الحادثة وقوله وان تعلق القدرة اى الحادثة بايقاعها بمثل
ذلك اى بعود الممكن مستحيلا وانما يرد عليهم بما رد به على امام
الحرمين فيما سبق الدالة على بطلان تاثير القدرة الحادثة
حتى يرد لها اى وانما عممنا لاجل الرد بهذا التعميم وهو قوله
فى شىء من الافعال وقوله على كل حال من الاحوال فالاول يرد
به على الامام كما يرد به مذهب القدرية والثانى يرد به مذهب
القاضى والاستاذ ففى الكلام لف ونشر مرتب كذا فى اليوسى
والذى قرره شيخنا ان المعنى وانما عممنا لاجل ان يرد بهذا
الدليل ما حكاه الخ على كل حال اى كانت تابعة لمشيئة
الرب او العبد كانت موثرة فى الذات او فى اخص وصف الفعل
قالوا اى فى الجواب عن ما الزمهم من عجز الاله وانقلاب الممكن
مستحيلا وترجيح المرجوح لم يزل اى المولى يقدر عليها اى على
افعال العبد عند تعلق القدرة الحادثة بها ومعنى قدرة الرب
عليها فى تلك الحالة ان يسلب القدرة الحادثة ويتعلق قدرته
هو بها اى وحيث كان لم يزل يقدر عليها اندفع ما الزمو
به فلا عجز ولا انقلاب ولا ترجيح مرجوح فقد لزم الخ
اى وح فيلزم فى تلك الحالة قلب الممكن مستحيلا و
عجز الاله وترجيح المرجوح وايض من اصلكم الخ هذا
رد بالابطال لما ادعوه من سلب القدرة الحادثة وحاصله
ان السلب عندكم مستحيل الخ لا يقدر على السلب فتاتى

اللوازم الثلاثة المتقدمة واما ما تقدم فهو رد بالتسليم و
المناسب تقديم جواب المنع على جواب التسليم لان الثاني
مرتب على الاول والمراد بالاصل القاعدة والاصلح الواو
بمعنى او فان بعضهم يقول بوجوب الصلاح وبعضهم يقول
بوجوب الاصلح والصلاح ما قابله فساد والاصلح ما قابله
صلاح مراعاة الصلاح اى وجوب ذلك على الله تعالى
وجوبا عقليا فيستحيل تخلفها عندهم بعد التكليف اولى
مع التكليف لان بعد التكليف يكون الشخص عاجزا الان
التكليف اذا انقطع بالموت كان الشخص عاجزا الا ان يراد
بالبعدية التحقق تقرير هذا الذى اجابوا به اى عن
ما الزمهم من العجز وانقلاب الممكن مستحيلا وترجيح المرجوح
المحل تقرير راجع لتقرير الجواب وتقرير الرد والمناسب
تاخيرها الى هذا المحل اوانه يعيده لطول العهد المسالة
مفعول لفعل محذوف اى راجع المسالة وقوله وانظر اى و
انظر ما ذكر من تقرير جوابهم وتقرير الرد عليه قالوا كيف
يثيبه الخ لما انهى الكلام على رد ما اجاب به القدرية عن ما
الزموا من الامور الثلاثة توجه للكلام على تقرير ما تمسكوا به
وبنوا عليه مذهبهم وتوهموه حجة وهو شبهة وعلى دفعه
بقالوا قالوا اى القدرية والاستفهام انكارى وتقرير هذه
الشبهة التى تمسكوا بها ان قالوا لو لم يكن لقدرة العبد تاثير
فى فعله لما صح ان يثاب عليه او يعاقب عليه والتالى باطل
لما جا من خصوص الشرع والمقدم مثله وبيان الملازمة
ما سياتى فى الشرح فلا نطيل به وسبق الغلط فيما توهموه حجة

اعتقادهم

اعتقادهم ان الافعال علل فى الثواب والعقاب وليس كذلك بل
هى امارات والثواب والعقاب بمحض فضله تعالى والى ذلك اشار
بقوله والثواب والعقاب غير معللين وانما الافعال امارات
الخ بخلق الله منها اى من الافعال فكل ميسر الخ اى فكل
شخص مهيأ للحالة التى خلق لها اى للحالة التى هى عاقبته من
ثواب او عقاب لجعل الناس امة واحدة اى لكن جعلهم على
حالتين فمنهم من عاقبته للثواب ومنهم عاقبته للعقاب
حسن الخاتمة هى الموت على الايمان بفضله اى وذلك من
فضله واحسانه لا وجوبا عليه والتالى معلوم البطلان
اى فلا حاجة لاقامة الدليل عليه وانما كان معلوم البطلان لما
جا فى نصوص الشرع من الاثابة على الافعال ان كانت طاعة
والعقاب عليها ان كانت معصية بخلاف الملازمة فان فيها
نوع خفا فلذا اقام عليها دليلا اجاب اهل السنة الخ
حاصله انا نمنع الملازمة ونقول ان الافعال مخلوقة لله و
يعذب ويثيب من يشا والافعال انما هى امارات وعلامات على
ما يحصل فى الاخرة من ثواب وعقاب ولا يلزم من عدم العلامة
عدم العلم لانها علة للثواب والعقاب يلزم منه عدمهما كما
فهمتم وقولكم فى بيان الملازمة لو لم يؤثر فى افعاله لكانت لا
فرق بينها وبين الوانه وذاته مسلم ونحن نقول لا فرق وقولكم
فكما انه لا يثاب على الالوان لعدم تاثيره فيها فكذلك يلزم ان
لا يثاب ولا يعاقب على اعماله لانه لا تاثير له فى شى منها ممنوع
لان عدم الثواب فى المقيس عليه وهو الالوان ليس لاجل
عدم تاثيره فيها بل لكون المولى لم يرتب الثواب والعقاب عليها

على مقتضى مشيئته ولو رتبه على الالوان او على الذات او على
شى من المعانى او الجواهر بمحض فضله او على الذات او على شى
من المعانى او الجواهر بمحض فضله واختياره لكان ذلك ثابتا
صحيحا ولا علة ولا باعث فى حق الله فكما اسقط الثواب و
العقاب فى غير هذه الافعال الاختيارية لا لاجل عدم تاثيره
العبد فيها بل اختيارا منه تعالى وفضلا كذلك اثبت الثواب
والعقاب فى هذه الافعال الاختيارية لا لاجل تاثير العبد
فيها بل على حسب ارادته واختياره فبطل ما ادعيتموه ثم
اعلم ان المناظر ان كان مانعا فرده بالجواب وان كان مستدلا
فرده بالمنع وح فقول الش اجاب اهل السنة غير مناسب بل
المناسب ان يقول وقد منع اهل السنة ذلك لان هذه
الشبهة قررها الش على انها دليل فالاتى من قبل السنة منع
نعم لو قررها على وجه الالزام لاهل السنة لكان الاتى من قبلهم
جوابا هو كذلك عندنا هذا يناسب الالزام لا الاستدلال
وبين كون سببهما اى سبب الثواب والعقاب كيف
وقد علمت استفهام انكارى بمعنى النفى اى لا يصح ان يكون
سببهما فعل المكلف لانكم قد علمتم فى الواو تعليلية اى وح
فما ذكرتموه لا يلزمنا ومذهب خصومكم اى وهم نحن معشر
اهل السنة ان يعاقب البرى اى الخالى من الذنوب والدنا
لخ هذا جواب عما يقال من طرف المعتزلة اذا كانت الافعال
الواقعة من العبد مخلوقة لله وان لله ان يثيب الثواب و
العقاب عليها فى النصوص الشرعية وحاصل الجواب انه
ترتيب الثواب والعقاب لكونها وضعها امارة عليها باختياره

لالاجل

لا لاجل تاثير العبد فيها والالوان ونحوها لم يثبت عليها لكونه
لم يجعلها امارة عليها باختياره لا لاجل عدم تاثير العبد فيها
على السعادة والشقاوة فيه ان الافعال انما جعلت امارة
على الثواب والعقاب لا على السعادة اعنى الموت على الاسلام و
الشقاوة اعنى الموت على الكفر والجواب ان المراد بالسعادة و
الشقاوة هنا الثواب والعقاب امارة عليهما مقولتان
بوضع على انه مضمن معنى جعل علة عقلية اى واما الامارة
الشرعية فموجودة وكان ما اطلق لخ جواب عما يقال من طرف
الخصوم كيف لا يكون للثواب والعقاب علة عقلية تقتضيها
مع انهم قد جاءت السببية فى النصوص الشرعية قوله ووقع
التسامح لخ المراد بالتسامح التجوز وظاهره ان السبب حقيقة
فى العلة العقلية ومجاز فى الامارة اذ لا مشاحة فى الالفاظ
اللغوية اذا فهمت المقاصد منها اى فهمت بدليل خارجى وان
كان هذا المفهوم منها معنى مجازى ثم انه لا حاجة لهذا كله
اذ السبب فى كلام الشارع حقيقة عرفية فى الامارة تامل
قالوا كيف يمدح لخ هذا من جملة الادلة التى تمسكت بها المعتزلة
على مذهبهم كالذى سبق وقوله كيف فى قوة استثناء اى تقريره
لو لم يكن العبد مخترعا لافعاله لما صح ان يمدح او يذم على فعل
من الافعال لان زيدا لا يمدح بفعل عمرو ولا يذم بطلم لكن التالى
باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب ويلزم ان
يكون لخ اى ويلزم على عدم تاثير العبد فى فعله ان يكون للعباد
لخ وهذا اشارة الى دليل اخر لهم فى هذا المقام وتقريره لو لم
يكن العبد مخترعا لافعاله لزم ان يكون للعباد الحجة على الله فى الاخرة

لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وقد قال تعالى
الواو للتعليل اى لانه تعالى قال الخ وهذا الخ دليل الاستثنائية
المطوية قلنا من معنى ما قبله اى قلنا يجاب عن ما ذكره بجواب
من معنى ما قبله فا واقعة على الجواب الذى قبله وهو منع الملازمة
وهذا جواب عن الطرفين وحاصل الجواب عن الاول لا نسلم الملازمة
اى لا نسلم ان الانسان لا يمدح ولا يذم الا على فعله المخترع له
كيف والشخص يمدح على البياض واعتدال القامة والجمال وحسن
الخلق ونحوها مما لا كسب للممدوح فيه اصلا ويذم على اضدادها
والحال انه لا كسب فيه للمذموم وحاصل الجواب عن الثانى لا
نسلم الملازمة بين حجة العباد على الله وبين عدم اختراعهم
لافعالهم وانما هذه الملازمة مبنية على ما اعتقدتموه من ان
الثواب والعقاب معللان بالاعمال وقد علمت انهما غير
معللين وانما الافعال امارات والثواب والعقاب بمحض
اختياره لا يسئل عما يفعل وايضا يبطل الخ هذا راجع للطرف
الثانى وهو قوله ويلزم ان يكون الخ فالضمير فى يبطل عايد
على لزوم كون العباد لهم حجة على الله وكان الاولى عدم تعبيره
بايضا لايهامه رجوعه للطرفين وكان الاقعد ان لو قال على
ان ما فروا منه لازم لهم بسبب خلق الداعى والقدرة والمراد
بما فروا منه قيام الحجة للعباد فى الاخرة على الله واذا كان
لازما لهم فلا يكون دليلا لهم لانه يصير مشترك الالزام و
هو لا يلزم وحاصله انهم قالوا ان العبد مخترع لفعله اذ لو كان
فعله غير مخترع له للزم ان يكون له الحجة فى الاخرة على الله
فنقول لهم انتم قد وافقتمونا على ان الله هو الخالق للقدرة
الحادثة

الحادثة وللشهوة لذلك الفعل ولقوة العزم عليه واذا كانت
اسباب الفعل كلها من الله والعبد فيها لا يمكن عدمه صار
العبد ملجأ من الله على ذلك الفعل وهو سبحانه وتعالى مع ذلك
عالم بما يفعله ذلك العبد من طاعة او معصية فلو كان للعاصى
ان يحتج على الله على مذهبنا للزم ان يحتج عليه على مذهبكم
والحاصل ان احتجاج العبد على الله لازم لهم فيما فروا منه لزمهم
وليس لهم ان يلزمونا به لانه مشترك الالزام وهو لا يلزم خلق
الداعى اى خلق اسباب الفعل وهى القدرة عليه والداعى له وهو
الشهوة له وقوة تضم العزم عليه اى الارادة له فالداعى له امران
والخصوم يوافقونا على ان البارى سبحانه هو الخالق للداعى للفعل
وللقدرة عليه وبعلمه القديم الباء بمعنى مع والواو زايدة
لان ابطال اللازم ليس بنفس العلم بل بخلق الداعى والقدرة
الحادثة مع علمه تعالى فى الازل بما يصدر من العبد طاعة او
معصية مجبور فى قالب مختار اى فى صورة مختار والقالب
بكسر اللام وفتحها وهو اكثر اى ان العبد مجبور حقيقة الا انه
بالنظر للصورة الظاهرة مختار يتحرك ان شا ويسكن ان شا
شا وقوله والحق ان العبد الخ ظاهره ان ما تقدم لاهل السنة
من الرد والدفع خلاف الحق والحق هو المذكور هنا وليس الامر
كذلك واجيب بانه ليس المراد ان ما تقدم خلاف الحق بل
المراد ان المذكور هنا هو الحق لا ما نقل عن الجبرية من ان
العبد مجبور ظاهرا وباطنا وعن المعتزلة من انه مختار فى الظاهر
والباطن ولو قال الشارح وان سلم ما ذكرتم من الدليل فالعبد

عندنا مجبور فى قالب مختار كان احسن لعدم الايهام يحسن
فيه اى فى العبد رعى الامرين اى مراعاة الامرين وهما الجبر بالنظر
للباطن والاختيار بالنظر للظاهر فراعينا جبره فى الباطن فقلنا
انه لا تأثير له وراعينا اختياره فى الظاهر فقلنا بقطع حجته و
استحقاقه للعقاب وقوله يحسن اى شرعا وعقلا لكن الحسن العقلى
على تقدير تسليم اصل التحسين والتقبيح العقليين والاضافة
فى الاصل التحسين بيانية اى الاصل الذى هو التحسين والتقبيح
العقليين لا الشرعيين ولا الطبيعيين لو لم يكن العبد الخ
اى لكن التالى باطل فحذف الاستثنائية ودليلها والجواب على
نهج اهل الاسلوب لا يناسب قوله احتجوا الخ فالمناسب له
ان يقول ويرد عليهم والنهج بسكون الهاء الطريق الواضح له
كالمنهج والمنهاج والنهج بفتح الهاء ما اتسع من الارض والمراد
هنا الاول وقوله انه اى من انه اى الحال والشان والاعتماد
مبتدا خبره قوله بعد من ادل دليل يعنى ان ما اعتمدوا عليه
هنا من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره حا يدل
على تناهيهم عرفى اصطلاحى غير منضبط اى غير مطرد وغير
لازم اذ قد يمدح الشخص عرفا على فعل غيره كالخلقة الحسنة
والجمال وقد تمدح الجمادات كاللؤلؤة والثوب والبناء بما اتصف
به من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تتركها ان تنقذ اى
تفعل لمراشدها اى ولم تتركها ان تدرك الادلة التى فيها
رشدها على انا لو سلمنا الخ نبه ان هذا عين قوله لا ينضبط
اجره فهو يغنى عنه فلو قال الشارح بدله وانما كان بطلان مدح
الانسان وذمه على فعل غيره امرا عرفيا غير منضبط لانه تقرر

قوله على تناهيهم اى بطلان مدح الانسان وذمه بفعل غيره امر عرفى

المدح

المدح على الجمال الخ كان احسن فى هذه اى المسالة اى عدم صحة
المدح والذم على فعل الغير وقوله لما اقتضى اى العرف وهذا
جواب لو فما نافية كيف لا الخ استفهام انكارى بمعنى النفى
اى لا يصح ان يكون سبب المدح والذم فعلا للممدوح والمذموم
اذ قد تقرر فى العرف المدح على الجمال الخ فالواو تعليلية وضمير
تقرر للعرف والبا فى قوله بالجمال بمعنى على وحسن الخلق بفتح
الخاء وسكون اللام وهو من اضافة الصفة للموصوف اى
والخلقة الحسنة ونحو فعطفه على الجمال عطف تفسير واذا
كان معنى المدح الخ تعرض لبيان معنى المدح والذم لاجل انه
يترتب عليه مذهب اهل السنة حسن مدح الخ جواب اذا
وهذا مذهب اهل السنة والمحاسن الجسمانية والروحانية
المحاسن الروحانية كالعلوم والمعارف والمحاسن الجسمانية له
المتعلقة بالجسم كصباحة الوجه اى نوره واشراقه وكاعتدال
القامة والجمال وجميع ذلك فى الاخرة بدليل قوله التى هى ما لا
عين رات الخ ولا مانع من حصول المعارف والعلوم فى الاخرة
واما حصول الكمالات الجسمانية فى الاخرة وامره ظاهر ويحتمل
حصول ذلك فى الدنيا فان لاولياء الله علوما لا عين رأتها
ولا اذن سمعت بها ولا خطرت على قلب بشر لكانت
للعصاة حجة على الله اى لكن التالى باطل فبطل المقدم وثبت
نقيضه وهو مطلوبهم او اعدام شئ الخ المراد بالاعدام
الكف والترك وعبر عن ذلك بالاعدام تجوزا لمناسبة الايجاد
ونحن نتردد الخ لا يخفى انهم حين الامر بهم الى العذاب
غير مترددين فيه والجواب ان هذا بحسب المآل انظار

لكن لم تنطبق فليس هناك البرهان فهذا القياس المركب من
مقدمات مشهورة يقنع به ذلك القاصر ولا ينال له
لو كان الاله اثنين فلا يخلو اما ان يتفقا او يختلفا فلو
اتفقا فاما ان يكون الاثر الواحد لمؤثرين وهو باطل
او يكون احدهما فاعلا دون الثاني فيلزم عجزه ويلزم
من عجزه عجز الاخر لان ما لزم احد المثلين يلزم الاخر
ولو اختلفا فاما ان ينفذ مرادهما او مراد احدهما فلو
نفذ مرادهما لزم ان الشيء الواحد يتصف بالضدين و
هو باطل واذا انفذ مراد احدهما دون الاخر لزم عجز من
لم ينفذ مراده وما لزم لاحد المثلين يلزم الاخر لانه لو
قيل له هذا لم يدركه فتامل اقناع قاصر عن البرهان
من اضافة المصدر الى مفعوله فقد حذف الفاعل اى ان
يقنع مقيم القياس الجدلي من هو قاصر عن ادراك البرهان
او الزام الخصم كما لو ادعى المالكي طهارة فضلة بهيمة
الانعام فقال الشافعي لا نسلم ذلك بل هي نجسة فيقول
له المالكي اذا كان ذلك الشافعي قاصرا عن ادراك الدليل
لو كانت نجسة للزم الحرج في الدين لكثرة ملابسة
الناس لها لكن الثاني باطل لقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج فبطل المقدم فهذا الزام من المالكي
للشافعي واسكات له وان كان يمكن المناقشة فيه
فالمقصد انما هو افحام الخصم تامل فهي ما تالف
اي قياس تالف وقوله من مقدمات المراد بالجمع ما فوق
الواحد وقوله مقبولة اى كلها او بعضها من شخص

معتقد

معتقد فيه الصدق ببيان لجهة قبولها وقوله لبس
علة الاعتقاد صدق قايلها اى لما اعتقد صدقه
ليس لجزاي كبعض العوام الذين يلبسهم الله ثوب
القبول بين الناس بحيث يقع صدق كلامهم في قلوب
الناس كزيادة علم اى كقول الشيخ لتلامذته
يحثهم على المشاركة في المطالعة المطالعة مع الاخوان
تؤثر نفعا وكل ما هو كذلك فينبغي ان لا يترك ينتج
المطالعة مع الاخوان ينبغي ان لا تترك او زهد
اى كقول الزاهد القناعة عن ما في ايدي الناس تؤثر
محبة الناس وكل ما يؤثر محبة الناس ينبغي ان لا يترك
فالقناعة عن ما في ايدي الناس ينبغي ان لا تترك
ونحوه اى بان كانت القضايا صادرة من شخص
شانه النصح للسامعين ترغيب السامعين اى كما
في قولك هذا نعيا ونك في المطالعة وكل من كان كذلك
ينبغي مواساته فالقصد الترغيب في الشيء وكهذا انه
يدور في الليل بالسلاح وانما سمي هذا النوع بالخطابة
لان ترغيب السامعين في الاشيا او عنها من شان الخطبا
فهو ما تالف اى قياس تالف وقوله من مقدمات
اى اثنان وقوله متخيلة اى لا ثبوت لها في الواقع
بل هي مرتسمة في الخيال فقط فالاول كقولنا
اى مشيرين للخمر هذه خمرة لخ المتخيل في هذا القياس
انما هو الكبرى فقط لانه لا صحة لها في الواقع ولا
شك ان الموجب في الترغيب انما هو تلك المقدمة

النقط والا والى الحذف لفظ مثار لان المثار هو نفس ما اعتقدوه
لا انه ناشى مما اعتقدوه والمثار بالضم من اثار فيما توهموه اى
من لزوم الحجة للعباد على الله لعدم اختراعهم لافعالهم لا يسال عن
ما يفعل اى وح فلا حجة لاحد عليه ومما يبطل مذهب المعتزلة
الخ هذا الحل يقتضى ان فاعل يبطل فى المتن ضمير يعود على مذهب
القدرية وهو خلاف المتبادر منه من انه ضمير عايد على لزوم حجة
العباد على الله فى الاخرة فنفى هذا الحل شى ومما يبطل مذهب
المعتزلة اى وهو ان العبد خالق لافعاله الاختيارية وان
قالوا الخ الواو للحال وهى حال موكدة لان هذا هو مذهبهم
بان القدرة الحادثة الخ اسناد التاثير لها مجاز لانهم يقولون المؤثر
هو العبد بواسطة القدرة وانما قالوا ذلك ولم يقولوا ان تلك
الافعال مخلوقة لله بقدرته كما قال اهل السنة فرارا من لزوم الحجة
للعباد على الله فى الاخرة وذلك اى وبيانه ذلك اى وبيان
كون ما فروا منه لازما لهم والداعى معطوف على القدرة اى
وخلق الداعى تصميم العزم الاضافة للبيان من الشهوة
فيه بيان للداعى ومن بمعنى اللام لا يمكن تركه تفسير لكون
الفعل به واجبا وهو الذى لجاه اى قهره على ذلك الفعل
فصار للعبد حجة بان خلق الخ البا سببية ومايتوقف
عطف مرادف ومع ذلك فيه اشارة الى ما قررناه فى المتن من
ان البا بمعنى مع فاسم الاشارة راجع لخلقه سبحانه جميع اسباب
الفعل وقوله عالم بما يفعل الخ اى وما علمه لا بد من حصوله والا
لا نقلب العلم جهلا من طاعة او معصية اى او غيرها
لوصحت الحجة الظاهر ان محله التاخير بعد قوله من عمكم الشهوة

فيها

فيها اى فى المعاصى ومن بمعنى اللام ولم خلقتنى اصلا اى
ولم اوقعتنى على اصل الخلق لا اميز بيان لحال الوجود
فلم كلفتنى اى فلم اوقعتنى على التكليف اى يبطل تعليل الخ
فيه انه مخالف لما تقدم من ان فاعل يبطل عايد على مذهب المعتزلة
ومخالف لما هو المتبادر من كلام المتن من ان الفاعل عايد
على لزوم الحجة ويمكن الجواب عن مخالفة هذا لما تقدم بان يقال
مراده بمذهب المعتزلة فيما تقدم تعليل الثواب والعقاب
بالافعال لا خلق العبد لافعاله الاختيارية وح فيوافق ما
هنا ما تقدم الا انه خلاف المتبادر من المتن من عود الضمير
للزوم حجة العباد على الله فى الاخرة ومسالة العلم الخ كلام
مستانف فهو مبتدا وقوله هى التى خلقت لها المعتزلة اى
افحمتهم واظهرت فضيحتهم خبر والمراد بالعلم علم الله المحيط
بكل شى وانما كانت تلك المسالة مفحمة لهم لانه لو صح للعبد
ان يحتج على ربه لاحتج بخلق الداعى والقدرة مع العلم بما يقع
من العبد حتى على مذهبهم بان يقول لم خلقت فى القدرة والشهوة
للمعصية وانت تعلم انى اعصى الخ هى التى خلقت لها المعتزلة
اى ابطلت كلمتهم بالكلية لا فحامها لهم واظهارها لفضيحتهم
فهذا كناية مركبة لانه يلزم من خلق اللحا الفضيحة وابطال
الكلمة ولك ان تقول شبه الهيئة المنتزعة من اللحا وخلقها
بجامع النقص فى كل واستعير المركب الدال على الهيئة المشبه
بها للهيئة المشبهة على طريق الاستعارة المصرحة ولهذا
اى لاجل كون مسالة العلم وخلق الداعى خلقت لها لهم قال
الخ لعلا مسالة العلم اى مع خلق الداعى الدسترازى

وهو الاخفا والدسة بضم الدال وفتحها الخفية فهم ضالون
وتلك العقيدة دسوها واخفوها ليفسدوا بها عقايد المسلمين
وقيل الدسة بضم الدال القلبة وبفتحها وكسرها بمعنى الخفية
اى لولا مسالة العلم لراجت هذه العقيدة لهم اى فقصدهم
بهذه العقيدة افساد عقايد المسلمين ولكن اظهر هذا الفساد
مسالة العلم وهذا الكلام يقتضى ان هذا غير مذهبهم فى الواقع
وانهم لا يقولون به فهذا جواب لخ اى فكان يقول سلمنا لكم
ماذكرتموه من الدليل لكن لنا جواب عنه وهو ان العبد مجبور
فى قالب مختار اى انه مجبور فى الباطن مختار بحسب الظاهر فهو
خالق لافعاله بحسب الظ ويكفى هذا القدر فى استحقاق المدح
والذم على افعاله وفى قطع حجة على الله فقولكم فى الشرطية
المتقدمة لو لم يكن العبد خالقا لافعاله لما صح ان يمدح او يذم
على فعل من الافعال ولكان له الحجة على الله نسلمه لكن نقول انه
خالق بحسب الظ والفعل علة عقلية للثواب والعقاب اى
ملتبس بحسن تعليل الثواب والعقاب بالافعال عقلا اى بحسنه
عقلا وصرنا حين الجواب بما ذكر نقول بالتحسين العقلى وفاقا
للمعتزلة ووجه ذلك اى وجه كونه مجبورا فى قالب مختار
بامداد العبد بالارادة اى بخلقها فيه او الجى اليه
تنويع فى التعبير والمعنى واحد صميم العبد عزمه فيه ان
العزم لا يتعلق به تصميم لانه نفس التصميم واجيب بانه
اراد بالعزم الارادة فى اليوسى يقال صمم فى الامر اذا امضى
فيه فنصب المصدر عزمه بصمم غير جيد الا ان يكون نصب
المفعول المطلق او على اسقاط الخافض ومهما صمم العبد
لخ

الخ معطوف على لما وجواب لما محذوف اى صار العبد خالقا
بحسب الظ واما قوله امده لخ فجواب مهما من كان يريد
العاجلة اى الحالة العاجلة وهى الدنيا مرتبة اى المولى
اذا شاء اى المولى الامداد بالتوفيق اى الذى هو خلق المعصية
والقدرة عليها فصار العبد اى فلما كان العبد بهذه الحالة
مهما صمم على ارادة شئ امده الله بخلقه وخلق القدرة عليه
صار لخ كانه موجد الاولى حذف لفظ كان لا يشك
فى ذلك اى فى ان ذلك الفعل فعل للعبد وقد ضل بهما اى
بالوهم والخيال اى بسببهما كثير من الخلق وهم القدرية فقالوا
ان الافعال الاختيارية مخترعة للعبد وفيه ان هذا الضلال
من الوهم لا من الخيال الا ان يكون مراده بالوهم والخيال شئ واحد
والسببية بحسب الظ ويدل على ذلك اقتصاره بعد التوهمات
لخ قواعب التوهمات اى فخرقوا التوهمات الشبيهة بالحجب
فهو اضافة المشبه به للمشبه وخرقوا ترشيح للتشبيه بمعنى
جاوزوها وبعدوا عنها وبرزوا اى ظهروا الى المعرفة
الشبيهة بالشمس فكانت المعرفة وراء التوهمات المظلمة
فادركوها اى بتلك العقول المؤيدة كيف هو اى ادركوا
الامر على حقيقته فليس القصد الاستفهام لكانوا كغيرهم
جواب لولا ان الله ايدها اى لا حاجة له لانه علم مما تقدم
وبهذا المعنى اى وهو كون العبد موجدا لافعاله
بحسب الظ فسر بعضهم معنى الكسب اى فقال هو ايجاد
العبد للفعل بحسب الظ وحينئذ فمعنى كون العبد كاسبا انه
موجد لافعاله بحسب الظ ولم ينسب ذلك البعض الكسب بعبارة

الخالق للقدرة ... عليها والخذلان
الذى هو خلق ...

القدرة الحادثة للمقدور كما تقدم للمص فتعليق الثواب الخ اى
اذا علمت ان العبد موجد لافعاله بحسب الظ فتعليق الثواب والعقاب
على فعله حسن عقلا لانه علة لهما واما قوله وعرفا وشرعا فلا
يترتب على ما قبله ثم علم مما تقدم انه حسن شرعا لانه امارة
على الثواب والعقاب واما كونه حسنا عرفا فلم يعلم مما مر اصلا
والعقاب ليس عطفا على الثواب والالزم الاخبار بالمثنى
عن المفرد بل هو معطوف على تعليق على حذف المضاف وابقا
المضاف اليه على جره اى تعليق الثواب وتعليق العقاب على
فعله ثابت ولهذا اى لاجل كون العبد موجدا لافعاله بحسب
الظ يجوز الخ واما ان نظرنا الخ اى هذا اى ما ذكرنا من تعليق
الثواب والعقاب على الفعل حسن عقلا انما هو بالنظر للظاهر الخ
سببا اى عقليا ونحوه الاولى حذفه للاستغناء عنه بذكر
نحو اولا بلغوه اى ولعل ما ذكر من مجئ القران بملاحظة الافعال
ومجئ السنة بعدم ملاحظتها وهذا اشارة لوجه الجمع بين الاية
والحديث فلا يقال ان بينهما تدافع لجبر بحسب نفس الامر
راجع لما جاء في السنة من عدم ملاحظة الافعال وقوله والاختيار
راجع لما في القران من ملاحظة الافعال ويحتمل ان يكون ذلك
الاختلاف الذي جاء به القران والسنة وهذا وجه اخر للجمع بين
الاية والحديث وحاصله ان ذلك الاختلاف الواقع بينهما لملاحظة
كون الفعل امارة شرعية على الثواب والعقاب وعليه درج القران
وملاحظة عدم دلالته عقلا عليهما وعليه درج الحديث د
فسببية الحديث المنفية عقلية فلم يرد الاثبات والنفي على
شي واحد فقوله الش بملاحظة كونه اى الفعل امارة شرعية

اى على

اى على الثواب والعقاب وقوله وملاحظة نفي الدلالة اى و
ملاحظة نفي دلالته عليهما حالة كون الدلالة عليهما المنفية
عقلية والحاصل ان المص جمع بين الاية والحديث بامرين احدهما
مراعاة الظ والباطن من غير ملاحظة الشرع والثاني مراعاة
الشرع والعقل ولا يخفى ان العقل هنا هو مرجع الباطن في الوجه
الاول والشرع هنا مرتب على الظ في الوجه الاول وحينئذ فالامران
متقاربان فصل واذ قد عرفت اعلان القدرية قد نسبوا
لقدرة العبد التاثير مباشرة وقوله فتاثيرها مباشرة هو
تاثيرها في محلها بدون واسطة وتاثيرها بطريق التولد هو
تاثيرها في غير محلها بواسطة ولما انهى المص الكلام على بطلان
تاثيرها مباشرة في محلها اتبعه بالكلام على بطلان تاثيرها
بواسطة في غير محلها ولما كان هذا مغايرا لما سبق اتى بالترجمة
وحذف المترجم له ايجازا في محلها اى في الحال في محلها او
في صفة محلها اى وهي الحركات والسكنات القائمة باليد مثلا
بطل لذلك اى بطل لاجل ما عرفت من الاستحالة المذكورة
تاثيرها الخ وعبر اولا بالاستحالة وثانيا بالبطلان تفننا
في غير محلها اى في الحال في غير محلها كرمي الحجارة والضرب
بالسيف مثال للحال في غير محلها واعلم ان رمي الحجر فيه مقدوران
احدهما حركة اليد والثاني حركة الحجارة عند رميها وانفصالها
من اليد فالاول في محل القدرة لانه صفة لليد والثاني ليس
في محلها بل مسبب عن الاول الذي هو صفة اليد وكذلك الضرب
بالسيف فيه مقدوران حركة اليد وصدم الحديد لما يلاقيه
والاول في محل القدرة والثاني ليس في محلها وكذلك اذا حركة

بيدك وفيها مفتاح او خاتم فحركة اليد مقدور في محل القدرة لانه
صفة لليد والثاني حركة المفتاح والخاتم وهذا ليس في محل القدرة
وهو مسبب عن الاول فكل من المقدورين مخلوق لله تعالى عند
اهل السنة ومخلوق للعبد بقدرته الحادثة عند القدرية لكن
الاول مخلوق له فقدرته مباشرة والثاني تولدا والتولد عندهم
ايجاد حادث بواسطة مقدور القدرة الحادثة ونحو ذلك
اى كالحرارة الناشئة من حك جسم باخر وخروج النار عن
اصطكاك الزناد بالحجر مثلا راجع لليد اى والرجل
وهو اى ما يوجد عادة بواسطة حركة اليد المسمى بالتولد
وفيه ان ما يوجد بواسطة حركة اليد يسمى متولدا لا تولدا
لان التولد ايجاد امر بواسطة حركة اليد مثلا وقد يقال
ان في الكلام حذف مضاف اى وايجاد ما يوجد بواسطة
حركة اليد الخ والحاصل ان الضرب مثلا متولد من حركة اليد
وناشئ عنها باتفاق لكن اهل السنة يقولون ان الخالق لحركة اليد
وما نشا عنها هو الله والقدرية يقولون انهما مخلوقان للعبد
بقدرته الحادثة مع ما فيه الخ متعلق بقوله يبطل لذلك تأثير
اى مع ما في التولد زيادة على ما سبق في رد مذهبهم من وجود
امرين موثرين فقدرة العبد وحركة يده اثرا في الضرب مثلا
فقد صدق انه وجد اثر وهو الضرب بين موثرين وهما
القدرة الحادثة وحركة اليد واما على مذهب اهل السنة فالضرب
وان نشا عن الحركة لكن بحسب الظاهر والموثر حقيقة في كل منهما
هو الله تعالى فلا يلزم وجود اثر بين موثرين ووجود
فعل من غير فاعل عطف على مدخول من وتوضيحه انه اذا

فرض

فرض ان زيدا رمى سبعا بسهم ومات زيد الرامي قبل وصول
السهم قبل وصول السهم للسبع المرمى ثم وصل السهم بعد موته
للسبع المرمى فجرحه وقتله فقد وجد الفعل وهو الجرح والالم
بدون فاعل لانه لما مات ذلك الفاعل صار كالعدم او
فاعل من غير ارادة وعلم اى اذا نظرنا لذاته لكنها خالية عنهما
ولم نلاحظ انها صارت بالموت كالعدم وقوله او فاعل عطف
على فعل واو للترديد اى انه يلزم على التولد اما كذا او كذا وقرر بعضهم
كلام الشارح بغير ذلك فالاول على تقدير ان الفاعل هلكت ذاته
بالمرة ولم يبق لها اثر والثاني على تقدير موته مع بقاء ذاته وحينئذ
فاو للتنويع اى ومن المعلوم ان وجود الفعل بدون فاعل
باطل وكذا نسبة الفعل لميت مع انتفا مصححات الفعل منه
وهي الحياة والقدرة والعلم باطل لما فيه من ابطال دلالة
الفعل على كون الفاعل حيا ولانه يمنع الاستدلال بوجود
الحوادث على وجود صانعها واتفق الاكثر من القدرية
وهم المحصلون منهم وحاصله ان الانسان مثلا اذا اكل و
نشا من الاكل شبع او شرب ونشا عن الشرب ري فالاكثر
من القدرية على ان الاكل والشرب فعل العبد والشبع والري
مخلوق لله تعالى والاقل منهم على ان كلا منهم من الاكل و
الشبع وكذلك الشرب والري مخلوق للعبد بقدرته الا ان
الاكل والشرب مخلوق للعبد بقدرته الا ان الاكل والشرب
مخلوق له مباشرة والشبع والري مخلوق له تولدا ويرد
على الاقل بان اتفاق اكثرهم على عدم التولد في دليله
دليل على بطلان قول هولا الاقل بالتولد اذ لو كان للتولد

او نحوها

مستند عقلى لقال به اكثرهم لا سيما وهم المحصلون منهم ومما
يرد على الاول ايض انه يلزمهم ان تكون الاجسام متولدة مع انها
ليست من جنس مقدور العبد بالاجماع وذلك ان سقط النار عند
الاقتداح يقع على حسب الدواعى فاذا تولد كما يقول الاول لزم
ان يتولد ساير الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار كانت
كامنة فى الجسم فتحركت وان المتولد حركته جسم لا وجوده كان هوسا
لا يرضى بقوله عاقل فان الحجر والزناد قبل القدح ليس فيهما شى
ونحوهما اى كالحرارة الناشئة عند احتكاك جسم باخر
وكالنار الساقطة عند قدح الزناد للحجر فقالوا بعدم التولد
فى ذلك كله عن الاكل والشرب لخلف ونشر مرتب ويشبههما
عبر اولا بنحوهما وثانيا بشبههما تفننا وذلك الاتفاق
الواقع من اكثرهم وبالله التوفيق قد تقدم ان مباحث الكتاب
ثلاثة مبحث الواجبات والمستحيلات والجايزات وتقدم الكلام
على الواجبات فلما انتهى الكلام عليها كان المناسب الختم بالدعا
فلذا قال وبالله التوفيق اى والتوفيق كاين من الله ولما انتهى
الكلام عليها انتبه بالكلام على المستحيلات وعند التوجه
لذكرها بقوله هذا الذى ذكرنا فى اوصافه فى بعنى من
الى هنا حرف المبدا لظهوره اى من اول المباحث المتصودة
بالذات الى هنا فى حقه تعالى اى لذاته او فى حكمه تعالى
اى حالة كون ما يجب معدودا فى حكمه اى فى الاحكام الثابتة
له تعالى واذا علم الجواب عما يقال لم ترك الكلام على
المستحيل تفصيلا فاجاب بما ذكر وقوله وهو ضد ذلك
الواجب الواو للتعليل اى لان المستحيل ضد الواجب و

الاشيا

والاشيا تعرف باضدادها على ما سبق لا على ما نقل عن امام
الحرمين والقاضى والاستاذ من الممكنات الاولى ان يقول لا تاثير
لها فى شى من الكاينات لانها اخص من الممكنات والذى وقع النزاع فى
ان القدرة الحادثة توثر فيه او لا توثر فيه انما هو الممكن الموجود
بالفعل لا غير الموجود والمراد بمقدورها الفعل المقارن لها
بل نسبة اى القدرة وذكر باعتبار انها وصف وقوله اليها اى الى الممكنات
ولا توثر فيه بيان لوجه النسبة لا تتعلق بمقدورها الا فى
محلها اى الا اذا كان مقدورها فى محلها وفيه انه لا معنى لهذا الحصر لان
المقدور الحركات وهى لا تكون الا فى محلها فالاولى ان يقول الا ان مقدور
القدرة انما يكون فى محلها خلافا لمتعلق العلم فانه قد يكون فى غير محله وقد
وافاد بهذا الاستدراك دفع ما يتوهم لهم من التنظير بالعلم ان متعلق
القدرة وهو مقدورها قد يكون فى غير محلها كالعلم وما خرج
عن محلها اى كالضرب والقتل وقوله فلا نسبة بينه وبين القدرة
تاثيرا ولا غيره اى ولا اكتسابا وهذا يقتضى ان ما خرج عن محل القدرة
كالضرب والقتل ليس بمقدور ولا مكسوب بخلاف الحركة فانها
مقدورة ومكسوبة وهو كذلك فان قيل ما اقتضاه مذهبكم
من ان الخارج عن محل القدرة ليس مقدورا ولا مكسوبا يقتضى
عدم التكليف به لان التكليف انما هو بالافعال المكتسبة قال
الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كيف لا يكلف به وقد اجمع
على التكليف به قلنا لما كان الخارج عن محل القدرة مسببا عن المكتسب
وهو الحركات جا التكليف به تنزيلا له منزلة سببه لانه لما كان مخلوقا
عند مكسوبه عادة جرا فيه التكليف والثواب والعقاب
والمعتزلة اى والقدرية من المعتزلة يخترع اى يوجد افعاله بقدرته

الذى فى محلها وهو الحركات ما هو خارج عن محلها كالضرب والقتل
والرمى الا ان احدها اى وهو السبب وقوله مباشرة وقوله بواسطة الخ
الا العلم النظرى حاصله ان العقل عندهم يحدث النظر بالقدرة القايمة به
وذلك النظر نشا عنه العلم النظرى فكل من النظر والعلم قايم بالعقل والنظر
مقدور مباشرة والعلم مقدور تولدا وكل منهما قايم بالعقل وهذا
بخلاف الحركة والضرب فان الحركة قايمة باليد والضرب قايم بغيرها
يولده اى يولد العلم النظرى وقوله فى محل القدرة عليه اى وهو العقل
حقيقة التولد اى من حيث هو الصادق بتولد العلم النظرى وغيره
ايجاد حادث اى كالضرب والقتل وقوله بواسطة مقدور بالقدرة الحادثة
اى وهو حركة اليد وهذا المذهب اى مذهب التولد ولما افاد تصور
التولد على مذهب القدرية شرع فى بيان منشاه وماخذه وحاصل ما
ذكره الش ان الطبايعيين يقولون بتاثير الاسباب بطبعها فالنار تؤثر
فى الاحراق عندهم بطبعها والسكين تؤثر فى القطع بطبعها والاكل يؤثر
فى الشبع بطبعه اى بذاته وهكذا وهو كفار والمعتزلة فى الحقيقة
يقولون ان الحركة مؤثرة فى الامور المولدة بطبعها لكنهم تحاشوا عن
التعبير بما ذكر خوفا من رميهم بما رمى به الفلاسفة من الكفر
ولسيما اى الاسباب الطبيعية عندهم كالعلل العقلية كحركة الاصبع
مع حركة الخاتم فانها مؤثرة فيها عندهم من غير توقف على وجود شرط
وانتفا مانع وكل من الحركتين مخلوق لله تعالى عندنا ما لم يمنعها
مانع كان المناسب ان يقول ما لم يمنعها مانع او ينتفى شرط لما
تقدم ان الطبايعيين يقولون ان اقتضا الطبيعة للمطبوع ت
يتوقف على ثبوت شرط وانتفا مانع الا ان يراد بالمانع ما يشمل
انتفا الشرط مجازا لان المانع هو الوصف الوجودى فاطلاق المانع على

عدم الشرط مجاز الموجبة للاحكام اى المؤثرة فى الاحكام اى معلولاتها
بطريق الايجاب واللزوم العقلى فاراد بالاحكام معلولاتها
فاخذ المعتزلة ذلك اى تاثير الطبيعة معلولها ولقبوه تولدا ثم
ان هذا التولد لا يقول به كل المعتزلة فى النار ونحوها كالاكل و
الشرب لانهم يوافقون اهل السنة فى ان الحرق والشبع من الله كما مر
ولم يجعلوا الخ جواب عن ما يقال لم جعلوا السبب المولد بمثابة
الطبيعة ولم يجعلوه بمثابة العلة العقلية فاجاب بقوله ولم
يجعلوا حكم السبب الخ وكان الاولى اسقاط قوله المولد بكسر اللام صفة
للسبب وقوله بمثابة العلة العقلية اى بحيث يكون معلولها لازما
لها لا ينفك اصلا وقرر شيخنا ان قوله بمثابة العلة على حذف مضاف
اى بمثابة حكم العلة العقلية وهو لزوم معلولها وعدم انفكاك
عنها وبالتقدير المتقدم صح قول الش ولم يجعلوها حكم السبب فلا
يقال الاولى حذف لفظ حكم لجواز ان يمتنع التولد لمانع يوخذ
من هذا ان اللزوم فى التولد عند القايلين به عادى لا عقلى
ثم غيروا العبارة اى عبارة الفلاسفة فقالوا انه
ظاهر ان التعبير بالتولد ليس فيه تغيير لها مع انه
تغيير لها فالاولى ان يقول فاخذوا ذلك ولقبوه به
لتولد وانما لم يجعلوا الخ وقوله فقالوا فعل فاعل السبب
اى ولم يقولوا فعل الطبيعة وقصدوه بانه فاعل السبب
لئلا يظهر ماخذهم هو فعل فاعل السبب اعترض بان الحركة
التى هى السبب عندهم مؤثر فى المسبب فهو فاعل له وقد
اسندوا فعله للفاعل فيلزم ان يكون الاثر المولد
اثر فيه فاعلان ولا يعقل تاثير فاعلين فى اثر واحد

وهذا معنى قول الش وهذا اى التفسير اذا لم
حقق لم يكن له حاصل اى لم يكن له حاصل
معقول اى يحكم العقل بصحته بل ببطلانه
ضرورة تاثير السبب فيه اى فى الاثر وقوله
تاثير القدرة اى تاثير ذى القدرة وهو العبد
وقوله القايل اى منهم جوابا عن الاعتراض
المذكور وحاصل ذلك الجواب انه ليس المراد
بقولهم فعل فاعل السبب ان الفاعل كما اثر فى
السبب وهو الحركة اثر فى المولد عنها كالضرب حتى
يلزم الاثر لمؤثرين بل المراد ان الفاعل اثر فى
السبب وهو الحركة اثر فى السبب كالضرب مثلا له
فالفاعل لا تاثير له فى الضرب وانما نسب اليه وقيل
انه فعل السبب من جهة كونه اثر فى سببه المؤثر
فيه ونظير ذلك العبد مع الرب تعالى فانه
خلق العبد فالعبد خلق افعاله القبيحة له
كالسرقة والزنا وغير القبيحة كالصلاة ونحو
فلم الاثر ثابتا للمؤثرين انه اى فاعل
السبب يؤثر فيه اى فى الاثر المولد وقوله بواسطة
السبب اى بواسطة تاثيره فى السبب يأول
حاصل القول به خبر عن قول القايل وكان
الاولى ان يأول حاصله انه اى فاعل
السبب فعل سبب ذلك الاثر ولم يفعل له
الاثر المسبب عنه والحاصل ان العبارة اعنى
قولهم

قولهم فعل فاعل السبب عبارة لبعض المعتزلة وهى معترضة
بما علمت من ان ظاهرها ثبوت الاثر لمؤثرين فاذا اولت بما
قاله ذلك صارت موافقة لظ عبارة جمهور المعتزلة من ان
فاعل السبب انما فعله فقط ولم يفعل المسبب عنه وفاعل
المسبب عنده هو السبب فقط الا انهم يمنعون اضافته
اى فعل العبد وكان الاولى ذكر هذا وجه التعليل بانهم يمنعون
لانهم يمنعون له ومذهبهم الخ جملة حالية اى لانهم يمنعون
والحال ان مذهبهم فى التولد يلزمهم ما فروا منه ونحو فلا ينفعهم
هذا النفى ووجه الالزام ان الموجب عندهم لكون العبد فاعلا
للسبب كالضرب والقتل كونه فاعلا للسبب وهو حركة اليد
فيلزم لا محالة على مذهبهم الفاسد ان يكون البارى خالقا لكفر
العبد ولزناه وسرقته ونحو ذلك لانه فاعل للعبد ولقدرته
وتصميمه على الفعل وغير ذلك من اسباب الفعل وكون المولد
اى كالضرب والقتل ولا يصح اى ما ذكره من حكاية الاتفاق
مضافة الى الله اى تنسب اليه بحيث يقال انه خلق الضرب
والقتل لا على معنى انه فعلها اى حصلها واوجدها بقدرته
وخصايص اى صفاته وهو عطف مرادف تقتضى له
حدوث الحوادث عنها اى كخلقه النار على طبيعة تقتضى الاحراق
واذا ضربت بالعصى او السيف فقد خلق الله هذا الجسم احتوى
على طبيعة ينشا عنها القطع فليس القطع ناشيا عن الحركة كما
يقول الاولون حتى يكون فعلا لفاعل السبب بل ناشى عن
الطبيعة التى احتوى عليها الجسم المضروب به فمعنى خلق الله
القطع والضرب على هذا المذهب انه خلق الطبيعة المقتضية

لذلك في الجسم المضروب به او المقطوع به   وذهب حفص الفرد
اى منهم وحاصل مذهبه ان ما يقع خارجا عن محل القدرة الحادثة
ان وقع على وفق ارادة العبد فهو فعل فاعل السبب كالقطع فانه
يقع على ارادة الفاعل اى على وفقها بان يكثره او يصغره او يتوسط
به وان كان لا يقع على وفق ارادة العبد واختياره بل كان وقوعه
بغير اختياره كالسقوط من علو الى اسفل فهو ليس فعل فعلا
لفاعل السبب بل فعل لله تعالى فان السقوط المذكور لا يقع على
مراد العبد وكذهاب السهم بعد الرمي فان الرامي لا اختيار له
في ذهاب السهم الميل او الميلين مثلا ثم لا يخفى ان مذهب حفص
المذكور هو المشهور عن المعتزلة من ان الافعال الاضطرارية غير مخلوقة
للعبد بخلاف الاختيارية   انما يقع مباينا لمحل القدرة اى ما يقع
في غير محلها وقوله على وفق اى على وفق والمراد بالاختيار الارادة و
المراد بالمسبب بكسر الباء الشخص   ونحوه اى كذهاب السهم
فليس من فعله اى بل هو فعل لله تعالى   واختلفوا اى المعتزلة
وقوله في وقت تعلق القدرة اى في وقت انقطاع تعلقها ففي الكلام
حذف مضاف دل عليه السياق   لان اثر المقدور اى متعلقا
للقدرة الحادثة تعلقا صلاحيا لينا سبه السياق   فيجب
ثبوته اى المتولد اى فيجب وقوعه وقوله فينقطع اثر القدرة
فيه اى في المتولد لانها لا تتعلق بواجب والحاصل ان المتولد
الذي ينشا عن الحركة قبل وقوع الحركة مقدور للعبد فاذا وقعت
الحركة صار وقوعه واجبا فلا تصح القدرة للتعلق به فينقطع
تعلقها   ووجد اى بالفعل وهو تفسير لما قبله   واختلفوا
في الالوان اى المتولدة عن فعل الصناع وقوله والطعوم اى
الناشئة عن الطبخ والتركيب كطعوم الاشربة والمعاجين

هل يجوز

هل يجوز ان تقع متولدة اى وجه فتنسب الى فاعل السبب وقوله
اولا اى او لا يجوز ان تقع متولدة وجه فتنسب الى الله تعالى فلون
الثوب الحاصل عند وضعها في الصابغ وتحريك اليد لها متولد
عن حركة اليد فللعبد فاعل بواسطة فعله لسببه على القول الاول
وقيل انه من فعل الله لا من فعل العبد وليس متولدا عن حركة اليد
وكذا يقال في الطعم الناشئ عند وضع الملح في الطعام مثلا انه
انه ناشئ عن الوضع او الطبخ فينسب للعبد وقيل انه مخلوق
لله وليس متولدا عن شئ والخلاف في الالوان والطعوم الناشئة
عن حركاتنا كالالوان الناشئة عند وضع الصابغ والطعوم
الناشئة عند طبخ او تركيب واما غير الناشئة عن ذلك كالوان
الفاكهة وطعومها فهو من فعل الله اتفاقا   وذهب ثمامة بالثا
المضمومة المثلثة ابن اشرس وكان الاولى تقديم هذا الكلام على
قوله واختلفوا لانه لا ارتباط له به وانما هو من معنى ما قبله و
هو كلام النظام والمرد   الى ان هذه المتولدات اى جميعها
لا فاعل لها اى لا العبد ولا المولى فهي صفة من غير صانع
ويلزمه اى وجه الالزام هو ان الاعراض اذا ما وجدت من غير فاعل
تطرق ذلك في غيرها من سائر الحوادث   الى ان جميع الاعراض
كالبياض والسواد والسمع والبصر والحركات   واقعة بطباع
الاجسام القائمة بها وقوله الا الارادة اى ذاتها مخلوقة لله
والمولودات بكسر اللام جمع مولد وهو السبب الذي يتولد
اى ينشا عنه غيره ولما قدم الكلام عليه اجمالا شرع في الكلام
عليه تفصيلا وقوله والمولودات اى في افعال العباد واما
في افعال الله فسياتي الكلام فيه   الاعتماد وهو الاتكا

على الشي فينشا عنه حرارة او كسر للمعتمد عليه مثلا او قلع له او
ضرب او قتل او قطع له فالحرارة والكسر والقلع تولدت عن الاعتماد
والمجاورة فاذا جاور الماجيفة فتولد منها رايحة لها او النار
جاورت شيا فتولد منها حرارة لذلك الشي او المسك جاور شيا
فتولد منه رايحة وهكذا ولما كان الاعتماد والمجاورة يولدات
مسببات كثيرة لم يضفهما السبب بخلاف النظر والوهي فان كلا
منهما انما يولد مسببا واحدا فلذا اضافهما له على شرايط على
بمعنى البا وهو راجع للمجاورة اى ان المجاورة تولد بشرط عدم له
حايل وعدم البعد جدا والنظر المولد للعلم نحو العالم حادث
وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع فالعلم بهذه النتيجة
تولد عن النظر وهو القياس المتقدم ولما كان النظر انما يولد
شيا واحدا وهو العلم النظرى اضافه اليه والوهي هو افتراق
الاجزا كالجرح وقطع اليد مثلا فانه يتولد من ذلك الالم ات
وقد اختلف ابو هاشم والجبائى الخ الحاصل انهما اتفقا على ان المولد
بكسر اللام اربعة الا انهما اختلفا فى الاول منها فقال ابو هاشم
انه الاعتماد وقال والده ابو على الجبائى انه الحركة وهو الموافق
لما مر وانما قدم الشارح ابو هاشم عن والده فى الذكر لمناسبته عدم
الاعتماد من المولودات الاربع لان القايل يتولد الحرارة والضرب
والقتل والقطع والكسر والخلع عن الاعتماد انما هو ابو هاشم
واما والده فيجعل المولد لتلك المذكورات ونحوها الحركة فعده
الاعتماد منها انما هو على مذهب ابى هاشم الى شدة
العضلات اى قوتها فى نفسها وحاصله ان الاعتماد الذى هو
الاتكا عبارة عن قوة العضلات وشدة ربط الاعصاب
للاعضا

للاعضا والعضلات جمع عضيلة وهى اللحمة المحيطة بالعصب
فتلك القوة والشدة هى منشا الحرارة وما ذكر معها فالاعتماد
ليس المراد به الميلان على الجسم كما هو المتبادر بل المراد به ما ذكر
وكل ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله والمولدات عندهم
اربع الخ ثم اختلف الخ ثم للترتيب الذكرى والمعنوى اذ كان
هذا الخلاف صدر منهم متاخرا عن تقريرهم التولد فى افعال العبا د
وقوله هل يجوز اى فى جواب هل يجوز الخ اى ثم اختلفوا فى جواب
هذا الاستفهام وحاصله ان الريح مثلا خلق الله تعالى ونشا
عنه حركة الاشجار فقيل انهما مخلوقان لله ولا تولد وقيل
الموجد لحركة الاشجار والخالق لها هو الهوا لعموم قادريته
لم يقل لعموم قدرته لان المعتزلة لا يثبتون صفات المعانى
بل المعنوية وامتناع ان تتعلق اى قادريته بشى فى
محلها لان الشى الذى فى محلها اعنى الذات هو صفاتها وهى
واجبة والقادرية لا تتعلق بالواجب ونسبتها اى القادرية
الى ما خرج عن محلها اى كالريح وحركة الاشجار وقوله نسبة
واحدة اى وحيث تعلقت ببعضها دون بعض ترجيح من غير
مرجح الى ان التولد معقول اى يقبله العقل فان السبب
المولود وهو الهوا لما صار صدوره عن الرب لم يجز ان ينتفى
تاثيره فى مسببه وهو حركة الاشجار والا امتنع فى الشاهد
اى فكما ان صدور الحركة من العبد ليس مانعا من تاثيرها فى القطع
مثلا فكذلك صدور الهوا من الرب لا يمنع تاثير الهوا حركة
الاشجار الا لمانع اى ولا مانع ولسبب صدوره اى
السبب المولد من الصانع مانعا اى من تاثيره فى مسببه

فلزم ان يولد اى ذلك السبب الصادر من الصانع هذا
حاصل الخ الاشارة راجعة لمضمونه ما تقدم من قوله والمعتزلة
قد بنوا الخ مذهبهم ان العبد يخترع افعاله الخ هنا وهو ما تقدم
ظاهره ان الضمير عايد على الرد وهو غير مستقيم لان البرهان
المتقدم ليس نفس رد مذهبهم فى التولد الا ان يقال انه عايد
عليه على حذف مضاف اى وسنده ما تقدم الخ وانه لا تاثير
الخ عطف تفسير لما قبله فالى هذا المعنى اى وهو انتضاحه
رد مذهبهم بالبرهان الدال على استناده الحوادث كلها فيه
وانه لا تاثير لكل ما سواه فى شى منها مما يخصهم الخ من تبعيضه
فيكون المقصود من هذا الفصل ذكر هذه اللوازم الثلاثة
الملازمة للقول وبالتولد لكن انت خبير بان المص ذكرها
صريحا لا على طريق الاشارة وحـ فنى قوله ثم اشر ناشى وقد
يجاب بانه اراد بالاشارة الذكر واطلاق الاشارة على الذكر
حقيقة عرفية استعمال تاثير القدرة الحادثة اسناد التاثير
للقدرة مجاز واسناده للموصوف حقيقة ومقدورها
اى وهو الحركات وقوله التى هى السبب المولد اى لما نشا عنه
من ضرب وقتل واكل وقطع ورمى فذلك الناشى عن السبب
المولد هو الاثر والمؤثرين الذين اثروا فيه القدرة الحادثة
ومقدورها وهو الحركات لانهم ادعوا ان الحادث وهو
الاثر المولد بالفتح كالضرب والرمى مثلا وقوله عن سبب المولد
اى له وهو الحركات فالمولد بالكسر ومقدور للفاعل هذا
يعارض اول كلامه حيث وها القدرة الحادثة ومقدورها
فاسند التاثير فيما مر للقدرة واسنده هنا للفاعل واجيب

بان التاثير

بان التاثير يسند لكل منهما لكن للقدرة مجازا وللفاعل حقيقة
فقد ارتكب الامرين فى المحلين او بدون ارادة اى او بفاعل
بدون ارادة فاو للتنويع الى الرمية بتشديد اليا هى فى الاصل
الشى المرمى والمراد بها هنا المحل المرمى له وقوله ثم اتصل اى السهم
اى بالرمية وقوله نصادق حيا اى وصادف الرمية حالة كونها
حيوانا حيا اى وصادف كسبع مثلا وقوله فانه يحصل به اى
بذلك السهم وقوله ولا يزال اى ذلك الجرح مثلا راجع الى
الزهوق اى او الى بليت عظامه وقوله السريان بكسر السين
جمع سارية مصدر سرى فهذه السريان الخ راجع للاول
وقوله سابقا وجود الفعل بلا فاعل وقوله وقد رمى بضم
الراء وتشديد الميم بمعنى بليت وذهبت بالمرة جملة حالية
ولا مرية الخ راجع للثانى لا انه انما انتفت للصفات
فقط والذات الفاعلة باقية بعد الموت فقوله سابقا او بدون
ارادة الخ او للتنويع ولو جاز الخ من البين ان المقام للفعل
الاختيارى ولا يخفى انه لا يمكن عقلا صدوره الا من حى وحـ
فالفعل يدل عقلا على حياة فاعله فلو جاز ان يقع من ميت
بطلت دلالة الفعل على حياة فاعله مع ان ذلك واجب
عقلا لا يقبل الانتفا وهذا اللازم والملازمان بعده
اعنى قوله ثم وجوده حال عدم الفاعل الخ وقوله وما يلزمهم
الخ زيادة على ما فى المتن من اللوازم الثلاثة ثم هى داخلة
فى عموم قوله ونحو ذلك من المستحيلات المذكورة فى المطولات
ثم وجود الفعل اى الخ الاستدلال بوجود الحوادث على وجود
الصانع اى لانه قد وجد الفعل حال عدم الصانع فان قالوا

فقط لان الياقوت من الامور النفيسة التي ترغب فيها
النفوس ولما جعلت الخمرة من افراد الياقوت فقد رغب
فيها والثاني كقولنا اى شعرين لعسل نحل مرة
بكسر الميم وفتح الرا مشددة والمرة ما فى المرارة من المرة
اى انه يشابهها المرارة وقوله مهوعة بكسر الواو وبالبنا
الفاعل اى مغثية اى مثيرة للقى ويصح قراته مهوعة
بفتح الواو اسم مفعول اى ان النحل تقاياها من فيه
وشان الشى اذا تقاياه الحيوان ان تنفر النفس عنه
وفى بعض النسخ متهوعة بالتا قبل الها ويصح ايضا
جعله اسم فاعل او اسم مفعول والمعنى مثل الاول الفتح
مثل الفتح على النسخة الاولى والكسر مثل الكسر انفعال
النفس اى تاثيرها بالترغيب او التنفير والتاثير شان
الشعرا والادبا فلهذا سمى هذا النوع شعرا واعلم ان
الخطابة مرجعها للترغيب والترهيب فى صلاح الحال
وهذا شان الخطبا بخلاف الشعر فان مرجعه الترغيب
والترغيب لهوى النفس وهذا شان الشعرا فهى ما تالف
اى قياس تالف من مقدمات شبيهة بالحق اى شبيهة
بالمقدمات الحق وليست تلك المقدمات بحق ثم ان هذا
الذى ذكره ليس تعريفا لحقيقة المغالطة لان هذا بيان
لنوع من انواعها لان لها انواعا ثلاثة ما تركب من مقدمات
شبيهة بالحق وليست حقا وهذا النوع كما يسمى مغالطة
يسمى سفسطة وما تركب من مقدمات شبيهة بالمشهورة
وليست مشهورة وهذا النوع كما يسمى مغالطة يسمى

مشاغبة

مشاغبة وما تركب من مقدمات وهمية والحاصل ان
المغالطة هى ما تركب من مقدمات كاذبة وتحته انواع
ثلاثة والشارح اجرى التعريف عليها بحسب انواعها لا بحسب
حقيقتها وسمى اى هذا النوع من المغالطة بالسفسطة
اى بالقياس المزين الظاهر الفاسد الباطن وذلك لان
سفسطة كلمة يونانية معناها بلغتهم العلم والحكمة
المموهة وهو ماخوذة من سوف واسطى كما ان
فلسفة ماخوذة من فيل وسوف ومعناه العلم المحبوب
فيل معناه محبوب وسوف معناه العلم ثم وقع البحث
فى اللفظين هذا فرس لحا اعلم ان المغالطة فى هذا
القياس جاءت من صغراه وذلك لان الفرس حقيقة
الحيوان الصاهل والصورة التى على الحائط ليست كذلك
فان كان المراد هذه الصورة فرس حقيقة فهى كاذبة
بالنظر للواقع وان كان المراد هذه صورة فرس فا
الصورة كاذبة بحسب المتبادر لان المتبادر من قوله
هذه فرس انها فرس حقيقة وان كان المراد صورة فرس
نعم هى وان كانت كاذبة فى الواقع او بحسب المتبادر
منها الا انها شبيهة بمقدمة حقة وهى هذه فرس
مشيرا الى فرس حقيقة واما الكبرى وهى قوله
وكل فرس صهال ان اريد منها وكل فرس حقيقة
صهال كانت الكبرى صادقة الا انه لم يتكرر الحد الاوسط
لان الفرس الواقع محمولا فى الصغرى غير الواقع موضوعا
فى الكبرى اذا اريد من الاول الفرس بحسب الصورة واريد

اى جوابا عن اللازم المذكور وحاصله ان الفعل انما يدل على ان له فاعلا
ولا يلزم من كونه له فاعلا ان يكون ذلك الفاعل موجودا حين
وجود فعله لكفاية وجوده حين وجود سبب فعله وح فيستدل
بوجود الحوادث على ان صانعها ثبت له الوجود فالواجب
الخ حاصله انه لا بد من اضافة الفعل حال وجوده لفاعله
ويمتنع اضافته اليه فى حال كونه غير فاعل كحال الموت لان
اضافته اليه تقتضى صحته اى حياته وموته يقتضى عدم صحة
اضافته اليه وتنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات وح
فاضافته للفاعل ينافى موته فلا يجامع موته يقتضى عدم
الاضافة اليه مع انهم يقولون بصحة اضافة الفعل للميت
اكتفاء بحصول سبب الفعل حال حياته ويمتنع صدوره اى ف
ويمتنع صدور الفعل حاله بكون الصدور مضافا اليه اى الى
الشئ حال امتناع كون الشئ فاعلا وبما فسرنا به الضميرين
فى قوله اليه وكونه يندفع ما يرد على ظاهر العبارة من التدافع
لانه انث للشئ اولا الفاعلية وح فلا معنى لقوله بعد
فى حال كون امتناع كونه فاعلا وكان الاولى للش ان يقول
ويمتنع اضافته اليه فى حالة الخ لانه بنا كلامه اولا على الاضافة
اى وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات وح فاضافة
الفعل للفاعل ينافى موته ولا تجامعه فى حالة امتناع
كونه فاعلا الموت يقتضى صحة ذلك اى صحة كونه فاعلا
بان يكون حيا والامتناع اى كحالة الموت وقوله ينافى الصحة
اى صحة الاضافة ومما يلزمهم الخ حاصله انه يلزمهم على القول
بالتولد ان يكون الموت من فعل العبد واللازم باطل اتفاقا

فكذلك

فكذلك الملزوم فان نسبة الخ هذا سند لقوله ومما يلزمهم
وكان الاولى للش ان يعكس فى التشبيه بان يقول فان نسبة
تعقب الموت لفعله كنسبة تعقب الالام له وهم يجعلون الالام
فعلا للعبد بالتولد من حركته فكذلك الموت الى فعله اى
الشخص المفهوم من الكلام والمراد بالفعل هذا السبب
ويلزمهم اى الجبائى وقوله ان يكون اى العبد على الجملة انما
عبر بذلك لان الاماتة اللازمة فى المقام انما يقدر عليها
العبد فى بعض الاحيان فليكن الاحيا الذى على شاكلتها كذلك
لانه اى الاحيا وقوله ضده اى الاماتة عندهم قدرة
على ضده اى فالقدرة على الحركة مثلا عندهم هى القدرة على
السكون والقدرة على الايمان يقدر بها على الكفر اى واما عندنا
معاشر اهل السنة فالقدرة على احد الضدين ليس قدرة على
الاخر لان القدرة عند الاشعرى عرض مقارن للفعل فلو تعلقت
قدرة واحدة بالشئ وضده كانت مقارنة لهما فيلزم اجتماع
الضدين وهو محال وكذا قالوا بتعدد القدرة الحادثة بتعدد
المقدورات واما المعتزلة لما اعتقدوا صحة بقا العرض قالوا
ان العبد له قدرة واحدة ويمكن تعلقها بالمستقبل كما نقول
نحن فى قدرة البارى فلا محذور فى تعلقها بالضدين فى زمانين
فاذا كان مذهبهم ان القدرة على الشئ قدرة على ضده فالقدرة
على الموت قدرة على ضده وهى الحياة واحتجوا على التولد
الخ قد تكلم المص اولا على مفهوم التولد عند الخصوم وذكر ثانيا
ماخذهم الذى اخذوه منه وذكر ثالثا ابطال التولد بما يلزم
على القول به ثم تعرض رابعا لنقض ما تمسكوا به من الشبهة

ونوهو حجة فى التولد ولا يخفى حسن هذا الاسلوب وقوله و
احتجوا على التولد اى على ان الامور المولدة بالفتح مسندة للعبد
وانه فاعل لها بقدرته بان نجد المسببات اى وهى الامور المتولدة
كالرى والضرب والقتل وقوله على حسب المقصود جمع قصد بمعنى
الارادة وعطف الدواعى عليه مرادف كما ان المقدور لنا اى وهو
الحركات الاختيارية وقوله كذلك اى واقعة على حسب المقصود
والدواعى فاذا اراد شخص الضرب مثلا وجدت الحركة والضرب
اى والمقدور المباشر بالقدرة الحادثة مستند للعبد وفاعل له
بقدرته فالتكن المسببات المتولدة كذلك بجامع ان كلا منهما
يقع على حسب المقصود والدواعى والجواب الخ فيه ان التعبير
بقوله والجواب لا يناسب قوله واحتجوا فالمناسب له ان يقول
ويرد عليهم لان الخصم مستدل لا مانع ان ارتباط شى بشى
اى كارتباط القدرة بالمقدور وارتباط المسببات المتولدة
بالاسباب المولدة لها وارتباط الاصل المقيس عليه اى
وهو المباشر بالقدرة الحادثة كالحركات والمراد ارتباط ذلك
بقدرة العبد والفرع هو عطف على ارتباط على حذف مضاف
اى وارتباط الفرع بدليل الاخبار بالشى والمراد بالفرع الامور
المسببة عن الحركات والمراد بارتباطها ارتباطه وتعلقها بالعبد
وبفعله لا يدل ان على التاثير اى على تاثير العبد فى كل منهما
وقد ساعدونا اى ساعدنا معظمهم والشفاء اى عند حصول
المرض والبرء عند المعالجة والموت اى عند تعاطى اسبابه
وكان الاولى ان يذكر اسباب هذه الثلاثة كما فعل فيما قبلها
وفيما بعدها عند معظم المعتزلة الاولى تاخيره او تقديمه

قوله

على تحامل اى تحامل وعنف وهو الاعتماد والاتكا فعطفه
عليه مرادف وسقط الزناد مثلث السين والقاف ساكنة و
يصح فتحها مع فتح السين والمراد بالزناد هنا مجموع الحجر والحديد
والمراد بالسقط ما يخرج من النار عند الاقتداح اى ضرب احدهما
على الاخر وفهم المخاطب بالفتح عند الافهام فهذا الفهم خلق الله
عند المعظم وخجل الخجل اى حياوه فهذا الخجل خلق الله عند المعظم
وكذا وجل الوجل اى خوفه من احد عند المعظم فظهر ان الاولى تاخير
قوله عند المعظم اى خوفه عن الكل عند الافهام لف ونشر مرتب
وبعضهم الزم التولد الخ المناسب ان يقول وبعضهم التزم
التولد فى الامور المذكورة كلها الا ان هذا البعض جاء به فى مقابلة
المعظم وهم يقولون بعدم التولد فى المذكورات كلها فقوله ان
الشبع والرى والحرارة لا مفهوم لهذه الثلاثة بل ذلك البعض
التزم التولد فى جميع المذكورات بدليل قوله والزم ذلك البعض
الخ بانه لو التزم التولد فى خصوص هذه الامور الثلاثة دون
ما عداها من الامور المذكورة لا يلزمه الالزام المذكور لانه
يكون موافقا على عدم التولد فى سقط الزند قايل وذلك
اى وجه ذلك الالزام لان سقط النار اى لان النار الساقطة
وقوله تقع على حسب الدواعى اى وهو جسم فان الحجر والزناد
المراد بالزناد ما عدا الحجر بخلاف ما حمل عليه كلامه اولا وهذا
سند لقوله كان هذا هوسا لا يرضى بقوله عاقل ولا يخفى ان
ما جاء به سندا مجرد دعوى فالمناسب ان لو قال فان الحجر والزناد
ليس فيهما قبل القدح شى واذا كسرا فلا نار فيهما وعند القدح
يظهر النار وكذلك السرج هو شجر فى بلاد المغرب عند

حكه تظهر النار منه وعند كسره لا توجد نار وعند حكه تظهر
النار يحتمل ان المراد وعند حكه ببعضه ببعض ويحتمل ان المراد
وعند حكه بشئ اخر والظاهر ان المراد الاول لانه عند نشره يحصل
حكه بالمناشر واذا اجابوا الضمير عايد على معظم المعتزلة وإلا
الزم اقلهم ثم شرع في الزام معظمهم لعدم اضطرادها اى لان الانسان
قد يقصد الى الشبع باكل قدر من الطعام ولا يشبع والى الرى بقدر من
الما ولا يروى والى الاسقام لحد بضربه ولا يسقم ولا الى ابرايه بالمعالجة
ولا يبرا والى احداث الحرارة بالحك ولا تحدث والى تفهيم المخاطب
ولا يفهم كالرمى والجرح الخ ظاهره اى رمى الحجر والجرح متولد
وسياتى يجعلها مولدا بالكسر فان الجرح بالمعنى المصدرى مولد
للالم وشيله عطف مرادف اما الرمى اى اما عدم الاضطراد
في الرمى وكذا يقال فيما بعده ينزل اى يهوى ورفع الثقيل
وشيله قد يرتفع ظاهره ان ضمير يرتفع عايد على رفع الثقيل
ولا معنى له فكان الاولى ان يقول والثقيل قد يرتفع تارة وقد
لا يرتفع اى وحينئذ فرفعه لا يضطرد والحاصل ان الثقيل اذا حركه
انسان بيده قاصدا رفعه فقد يحصل الرفع وقد لا يحصل وحينئذ
فالرفع غير مضطرد ومذهب المعتزلة الخ لما ذكر ان دفع
الثقيل عندهم متولد عن تحريك الشخص له وكان لهم في رفعه وتحركه
اضطراب تعرض له ولا بطاله لاجل ان يكون الناظر في ذلك على
بصيرة فقال ومذهب المعتزلة الخ في تحريك الاشيا الثقيلة
كذا في نسخة وفي اخرى في حركة الاشيا الثقيلة وهما بمعنى لان
حركتها هو تحركها ان تحريك الثقيل الخ الاولى ان تحركه لانه
هو الذى يتولد وينشا عن الاعتماد عليه وعن دفعه الذى هو

تحريكه

تحريكه بالاعتماد عليه ودفعه البا للسببية والضمير ان للثقيل
والمراد بدفعه تحريكه وعطفه على ما قبله عطف تفسير واذا اريد
الخ اى هذا اذا اريد تحريكه يمنة ويسرة فقط فاذا اريد رفعه الخ
والمراد برفعه ارتفاعه والا فلا عطف تفسير لان الارادة المقصود
من المعطوف عليه اختلفوا فيه اى في رفعه بمعنى ارتفاعه اى
اختلفوا فيه من حيث ما يتحقق به فذهب المتقدمون الخ حاصله
انك اذا رفعت ثقيلا الى العلو حصل بذلك الرفع تحركه لجهة اليمين
واليسار والعلو فالاعتماد وهو رفعه وتحريكه واحد والناشئ
عنه شئ واحد وهو حركته لجهة اليمين واليسار والعلو ومذهب
ابو هاشم ان رفعه وتحريكه ينشا عنه حركته لجهة اليمين واليسار
فقط واما صعوده للعلو فحركة اخرى ناشية عن اعتماد و
دفع الخ فقوله الى ان الاعتماد اى الرفع والتحريك وقوله
تحركه اى الثقيل وليس ذلك اى ما ذهب اليه الاقدمون
بل لا بد من زيادة حركات اى من حركات زايدة لجهة العلو
ناشية من اعتماد اخر لان زيادة الحركات تستلزم زيادة الاعتماد
ما يحتنا اى على ما يخصه على تحريكه اى الثقيل
فلزم ان ما به تحركه اى فلزم ان الاعتماد الذى به تحركه لجهة
اليمين مغاير للاعتماد الذى يحصل به ارتفاعه وقد اختلفوا
ايضا لما انهى الكلام على اختلافهم في رفع الثقيل بالنسبة للواحد اتبعه
بالكلام على اختلافهم في رفعه بالنسبة لما فوق الواحد فمراده
بالجماعة ما فوق الواحد وكل واحد اى والحال ان كل واحد
على انفراده يستقل بحمل ذلك الثقيل الضمرى بضم الميم
وفتحها ولا يشتركان اى الواحد والاخر يؤثر في كل جزء

اى من حيث رفعه لا من حيث ذاته والشوكة حاصلة اى بين
الجميع فى كل جزء فى المسالتين اى مسئلة رفع الشخص الواحد
الثقيل ومسالة رفع الجماعة الثقيل ابطال اصل التولد
اى ابطال مبناه وهو تاثير القدرة الحادثة فى السبب المولد
لغيره واسناد الممكنات بالرفع عطفا على ابطال
ابتدا قيد به لان القايلين بالتولد يقولون باسناد المسببات
المتولدة الى الله لكن بواسطة فلا اشكال اى فى بطلان
كلامهم فى المسالتين لان رفع الثقيل فى كل من المسالتين انما
هو بخلق الله ذلك بقدرته والحاصل انهم يقولون ان القدرة
الحادثة تؤثر فى المقدور وهو السبب اعنى الحركة فليكن السبب
موثرا فى المسبب فاذا ابطل الاصل وهو تاثير القدرة الحادثة
بطل الفرع وهو تاثير حركة اليد فى الضرب والقتل ونحوهما
من المسببات يبطل مذهب الاقدمين وهو الرفع الذى
به الحركة يمينا وشمالا بدل الارتفاع بما ذكره ابو هاشم فيها
اى وهو قوله سابقا ليس ذلك بصحيح بل لابد الخ لاجتماع
المثلين وذلك لان الشخص الرافع للثقيل قد قام اعتماد
وكل اعتماد ناشئ عن حركة قايمة بالثقيل فقد اجتمع فى الرافع
مثلان وكذلك فى الثقيل لانه قال لابد من زيادة
حركات اى على الحركة التى يتحرك بها فى جهة اليمين واليسار
ولا يخفى ان اجتماع الحركة التى تحرك فيها يمينا وشمالا مع تلك
الحركات الزايدة اجتماع للامثال والمناسب لما هنا ان نقول
فيما تقدم لان فيه اجتماع الامثال وهو محال اى اجتماع
المثلين محال لانه يودى الى اجتماع الضدين لانهما اذا اجتمعا
جاز ان

جاز ان يعدم احدهما لانه ممكن فيجتمع الضدين واجتماع
الضدين محال فما استلزمه من اجتماع المثلين محال سلمنا
جوازه الخ انما قال ذلك لان ابا هاشم يلتزم اجتماع المثلين
ويدعى جوازه لكن يقال له اى لابى هاشم لو ولد الرافع اى
عند قصده الرفع للثقيل حركة واحدة فى هذا الثقيل برفعه
له واعتماده عليه استحال ان لا يتحرك اى بهذه الحركة بل
لابد من تحركه بها ولا يتوقف تحركه على حركة اخرى اذ لو لم يتحرك
بها لزم الخ اذ يلزم منه اى من عدم التحرك بها وهذا اسند
لما حكمت به الشرطية من استحالة عدم تحرك اى الثقيل الذى ولد
بها الرافع حركة فيه وفى ذلك اى اللازم المذكور وهو قيام
الحركة بالجسم وهو غير متحرك ابطال الحقيقة الحركة اى فيكون ذلك
اللازم باطلا فيكون ملزومه وهو عدم حركة الجسم باطلا
فثبت وجوب تحركه لا بد فيها من تفريغ اى المكان وهو
الحيز الاول وقوله واشغالا اى المكان اخر وهو الحيز الثانى
لانها الكون الاول فى الحيز الثانى وحيث فرض انه حركة وهو
باق فى مكانه فلا تفريغ ولا اشغال فاشتراطه هذا
تفريع على الشرطية والضمير المضاف اليه اشتراط عايد على
ابى هاشم على ما به يتحرك اى على الحركة التى يتحرك بها الى سائر
الجهات ومن جملتها جهة العلو اشتراط لما اى ليس يتحقق
المشروط وهو هنا الارتفاع وذلك اى اشتراط ما يتحقق
المشروط بدونه ينافى حقيقة الشرط لان حقيقته ما لا يتحقق
المشروط بدونه والحاصل ان الرافع للثقيل اذا ولد فيه حركة
من رفعه له وجب ان يتحرك بتلك الحركة الى اى جهة كانت حتى

لجهة العلو فلزم من ذلك ان يتحقق تصعده وارتفاعه بتلك
الحركة فاشتراطه فى تصعده وارتفاعه لحركة اخرى اشتراط
لما لا يتوقف عليه المشروط ولابى هاشم ان ينفصل عن
ذلك بقوله لا اسلم قولكم ان الحركة الواحدة التى ولدها الرافع
فى الثقيل تحركه فى ساير الجهات حتى لجهة العلو بل يتحرك بها
لما عدا جهة العلو واما الجهة العلو فلا بد من زيادة حركة و
الزايد والمزيد عليه يجتمعان دفعة وقولكم اذا لم يتحرك بها
لجهة العلو يلزم عليه ابطال حقيقة الحركة ممنوع لان الحركة
التى ولدها الرافع فى الجسم لا يلزم من عدم تحرك الجسم بها فى
تصعده بطلان الحركة ولانه كانت فيه الحركة وهو ساكن وذلك
انه تحرك بها يمنة ويسرة وهذا يكفى فى حقيقة الحركة فى
الجماعة اذا حملوا ثقيلا بدل من المسيلة الثانية وقوله و
كل واحد الخ الجملة حالية القايل بالقول الاول اى وهو
ان كل واحد يحمل من الاجزا ما لا يحمله الاخر معينا او مبهم
المعين هو الجزء الملاحظ فى فرض والمبهم هو الملاحظ لا فى
فرض وهو ظاهر اى والحال ظاهر اى واستحالته جلية
ظاهرة وذلك لان الجزء المبهم كلى والكلى لا وجود له فى الخارج
وحمل ما لا وجود له فى الخارج محال اذ ليس تعيين جزء
الخ اى اذ ليس اختصاص جزء اى اذ ليس حمل زيد لهذا الجزء
المعين بخصوصه اولى من حمله لجزء اخر وكذا يقال فى عمرو
والفرض ان هذا الحامل اى والفرض ان كلا من الحاملين لو كان
الخ والواو تعليلية وهذا اسند لنفى الاولية اى بخلاف لو
كان كل من الحاملين لا يستقل بحمل الجميع لظهور وجه تعيين
الجزء

الجزء المحمول وهو ما يلى الراس مثلا لكونه لا يقدر على اكثر منه و
كذا الاخر فاوجب الخ اى فهو ترجيح بلا مرجح وهو محال فما
استلزمه من حمل كل من الجماعة لجزء معين محال فقال ابو عباد
لا اعرف وجه الاختصاص وهذا جواب سوال قيل وجه الاختصاص
تعلق قدرة الاخر بغير هذا الجزء ورد بانه يمكن تنازعهما فى كل جزء
فالمرجح وهذه اى المعضلة وهى قوله لا اعرف وجه الاختصاص
جرة بفتح الجيم اى وهى التحيير بعض المتوهات وهو قولهم
ان للرفع خلقه العبد بواسطة تولده من رفعه واعتماده
القايلين بالقول الثانى وهو ان كل واحد من الجماعة موثر فى حمل
كل فى كل جزء حاصل ما ذكره الش انه يقال لهم ما تولد فى هذا
الجزء من فعل زيد هل هو ما تولد من فعل عمرو بمعنى ان الرفع الذى
هو اثر زيد هو عين الرفع الذى هو اثر عمرو وهذا اثر فيه رفعا
اخر فان كان الاول لزم اثر من موثرين وهو باطل وان كان
الثانى فى ارتفاع الجسم قد حصل باحد الاثرين فلا فايدة
للزايد وقد يقال ان الجماعة المذكورة منزلة العلة المركبة
فالحمل متولد عن جميع الحاملين والهيئة الاجتماعية لها
دخل فى حصول المقصود فلا يحصل بواحد وحينئذ فلا يلزم
ما ذكره الش ولزم ان يكون الزايد الخ الاولى فرفعه لغا
وتحكيم الاوهام والحالات المراد بتحكيمها الجرى على مقتضاها
واشار بقوله وبالجملة الخ الى ان وجوه ابطال القول بالتولد لا
ينحصر فيما ذكره فى هذا المبحث من الوجوه فصل يجوز الخ قد
تقدم ان العقايد الالهية تتنوع بحسب الحكم العقلى الى ثلاثة انواع
واجبات ومستحيلات وجايزات وقدم المص الكلام على

فعل الممكنات او تركها

الواجبات والمستحيلات ثم اتبعهما بالكلام على الجائزات وترجم
لها بفصل نظرا لمغايرتها للمفروغ منه وحذف صدر الترجمة ايجا
ويجوز اي عقلا وشرعا والجواز اعم من الوقوع وقوله في جهة
اي بجانبه بمعنى ذاته ان يرى اي ان يراه الخلق بابصارهم
لحادثة سواكان الرائي مسلما او كافرا الا ان الكلام في الجواز فقط
على ما يليق به اي على الوجه الذي يليق به جل وعلا بان لا يكون
حين الرؤية له في جهة ولا في مقابلة لا على الوجه الحاصل في الشاهد
بان يكون في جهة او مقابلة للرائي اذ هذا لا يليق به فقوله لا في
جهة ولا مقابلة ترجيح لما لا يليق به ولا مقابلة اي بحيث
يكون الرائي مقابلا له ومواجها له واعلم ان الرؤية للشيء في جهة
تستلزم مقابلته والمقابلة للشيء تستلزم كونه في جهة وحـ
فقوله ولا في مقابلة انما ذكره اهتماما به والا فهو دليل
في قوله لا في جهة لقوله تعالى الخ لما توجه للسند وكان
المدعى جاريا على طرفي السمع والعقل قدم طرف السمع لانه المعتمد
في المقام الى ربها ناظرة اي وقوع النظر يستدعي جوازه فدلالة
الاية المذكورة على المدعى باعتبار اللزوم فاندفع ما يقال ان
المدعى جواز النظر وهو اعم من وقوعه والاية انما تدل على وقوعه
فالاية انما اثبتت الاخص من المدعى وتقديم المجرور في الاية لمجرد
الاهتمام ورعاية الفاصلة دون حصر او للحصر ادعاء بمعنى ان
المومنين كانهم لا ينظرون الى ما سواه ولا يريدون الا الله لما
حصل لهم من اللذة العظمى بمشاهدة ذاته وسوال موسى
لها اي كما يشير لذلك قوله تعالى قال رب ارني انظر اليك وقوله
اذ لو كانت مستحيلة الخ الظاهر انه هذا استدلال من جهة المعنى
وليس استدلالا اصطناعيا لانه حينئذ يكون تركيبه هكذا لو كانت
مستحيلة

مستحيلة ما جهل موسى لكنه جهل امرها فهي غير مستحيلة وهذا لا
يصح لما في الاستثنائية من اضافة الجهل الى رسول الله قال العكاري
ولا يبعد ان يكون استدلالا اصطناعيا ونظمه هكذا لو كانت مستحيلة
لكان موسى جاهلا لامرها لتحقق طلبه لها لكن ما جهل موسى
امرها اذ سوال ما يستحيل ممنوع والانبيا معصومون منه
ينتج انها غير مستحيلة فحذف المص التالي لظهوره واوقع
الاستثنائية موقعه قال العلامة اليوسي وهذا وان كان
صحيحا لكن ادعا انه اقام الاستثنائية مقام التالي في غاية
البعد اذ لا محوج للعدول عن الافصاح بما قرره لو اراد المص
ذلك والاقرب عندي ان يترك الكلام على ظاهره غاية الامر
انه اراد بعدم الجهل العلم ولا اشكال فيه فكانه يقول لو كانت
مستحيلة لعلم امرها اي لعلم انها مستحيلة لكنه لم يعلم انها
مستحيلة ينتج انها ليست مستحيلة وهو المطلوب وبيان
الملازمة انه لا يجهل ما هو مستحيل ودليل الاستثنائية انه لو علم
استحالتها ما سالها لكنه سالها ينتج انه لم يعلم باستحالتها
وهو المطلوب على ابتهالهم اي رغبتهم والمراد على طلبهم
النظر على وجه الرغبة الى وجهه الكريم اي ذاته الكريمة فاطلق
الوجه على الذات على طريق الخلق والمراد الوجه حقيقة بناء على
انه تعالى له وجه لكن لا يعلم حقيقته الا هو كما هو مذهب
السلف وعلى هذا فمعنى كون وجهه تعالى كريما انه شريف على
القدر سترون ربكم هذا ظاهر في الرؤية لا نص فيها
لاحتمال ان المعنى سترون ثواب ربكم ونحوه اي مما ورد
من طرف الشرع او من الاحاديث والاول افيد والثاني اقرب

وكلام الشارح يقتضي ان المراد الاول ومن جملة الادلة على الروية اختلاف الصحابة فى وقوع الروية للنبى صلى الله عليه وسلم ليلة الاسرا ولو كانت ممتنعة لما كان للاختلاف فى الوقوع وجه وقد صح عن ابن عباس حبر هذه الامة وغيره وقوعها له صلى الله عليه وسلم وهذا يقتضى جوازها بالضرورة لما فرغ من ذكر ما يجب فى حقه تعالى فى بمعنى اللام والحق بمعنى الذات اى لما فرغ من ذكر ما يجب لذاته تعالى اى من ما قام عليه الدليل من الواجبات لذاته تعالى اذ ما يجب تعالى اذ ما يجب فى حقه تعالى لا ينحصر لكن الذى كلفنا بمعرفته تفصيلا ما ثبت منها بالدليل واما ما لم يقم عليه الدليل فيجب علينا معرفته اجمالا فنعتقد انه تعالى يتصف بكل كمال واعلم انه اى الحال والشان ليس المراد من هذا القسم اى الذى هو الجائز وقوله رجوع الجواز الى صفة من صفات ذاته تتصف بالجواز وكلاهما محال الخ واتى الشارح بهذا دفعا لما يتوهم من رجوع الوجوب الى صفة من صفات ذاته ان يكون الجواز كذلك اى راجعا الى صفة من صفات ذاته وهذا محال تعالى الله عنه اذ كل صفة من صفاته تعالى القائمة به فهى واجبة لا تقبل الانتفا ازلا ولا ابدا بل الى تعلقها اى بل رجوع الجواز الى تعلق الصفة بفعل الخ والاقعد ان لو قال بل الى تعلقها بالممكنات ليجرى الكلام على الفعل والترك والضمير فى تعلقها عايد على الصفة ومصدوقها فى المقام القدرة والارادة اذ يستحيل ان يتصف بصفة جايزة اى بصفة وجودية وكذا يستحيل اتصافه بحال جايزة اما اتصافه بصفة اعتبارية جايزة فلا ضرر فيه ككونه قبل

العالم

العالم او بعده اهو قوله ان يستحيل ان يتصف سبحانه الخ سند لمضمون قوله ليس المراد الخ ثم اسند هذا السند بقوله لما عرفته الخ لما عرفت من وجوب الوجود الخ هذا لا يظهر بالنسبة لصفات الاحوال الا ان يراد بالوجود الثبوت او انجرى هنا على نفى الاحوال ولو اتصف الخ هذا دليل بحسب الصناعة كما ان الذى قبله دليل بحسب المعنى وقوله ويتعالى الخ دليل من الاستثنائية المحذوفة اى لكن اتصافه بالحوادث باطل لانه يتعالى الخ اذ الجايز لا يكون الا حادثا المراد بالجايز المنزر بعد العدم لا مطلق الجايز لان الجايز اعم من الحادث فاذا عرفت هذا اى اذا عرفت انه رجع الجواز لتعلق القدرة بالممكنات بايجابها الاولى ان يقول بوجودها لان التعلق هو الايجاد تامل ويجوز ان لا يخلقها الخ فهذا تصريح بما علم لانه اذا جاز خلقها له لزم جواز عدم خلقها له ولا يستحيل الخ اى خلافا للمعتزلة وقوله ولا يجب اى خلافا لمن قال بوجوب الروية لبعضنا عند وجود شروطها من روية البارى كذلك وفيه ان شرط رويتنا لبعضنا لا يجرى فى روية البارى بالسمع والعقل اى بالدليل السمعى والدليل العقلى اما السمع الخ قدم دليل السمع لانه المعتمد والاقوى فى هذه العقيدة لما سيظهر لك فى الدليل العقلى من الضعف ناظرة اى ناعمة اى متنعمة بنظرها الى ربها وذلك اى وبيان ذلك اى الاستدلال بهذه الاية على جواز الروية اذا تعدى بحرف الى الاضافة بيانية و احترز بذلك عما اذا تعدى بنفسه او باللام فانه فى الاول

بمعنى الانتظار نحو انظرونا نقتبس من نوركم وفي الثاني بمعنى
التفكر نحو أفلم ينظروا في ملكوت السموات والارض وفي الثالث بمعنى
العطف نحو نظرت لزيد اي عطفت عليه كان ظاهرا في معنى
الروية انما كان النظر عند تعديته بالى ظاهرا في معنى الروية
ولم يكن نصا فيها لانه قد جا استعماله في اللسان متعديا بالى
في غير معنى الروية كقول امراة من العرب انا ناظرة الى ما يفعل
الله بي اي منتظرة وكقوله تعالى ولا يكلمهم الله يوم القيامة
ولا ينظر اليهم اي لا يرحمهم قوله ويؤكده الخ الاوضح ان يقول
ويؤكد ان المقصود بالنظر في الاية الروية اسناده الى الوجه
انه المعنى اي المقصود وقوله لهذا النظر اي الواقع في الاية
اسناد هذا النظر الى الوجه المناسب لاسلوب الاية
انه لو قال اسناده للوجه بانه اي الحال والشان وقوله
لما خص باسناده الى الوجه اي لان الوجوه ليست منتظرة من
للنعم وحدها بل الذات بتمامها وقد يقال المراد بالوجوه
الذوات على طريق المجاز المرسل ورد بان المجاز انما يرتكب
في الكلام البليغ الا اذا اقتضاه الحال ولا مقتضي له هنا
لما خص اي الانتظار وهو يومئذ اي يوم القيامة
لم يزل الخ لعل الاحسن التعبير بانه او بلا بدل لم وقد اجاب
بعضهم عن هذا الوجه الثاني بان المراد بالنعم النعم الاخروية
وتنجيز نعم الجنة انما تنتظر يوم القيامة ورده السعد بان
سوق الاية لبشارة المومنين وبيان انهم يومئذ في غاية
الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلايم
ذلك بل ربما نافاه لان انتظار الاجر موتة لان المنتظر بالغم

والحزن

والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان قاطعا بالحصول
على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفا في
بعده وغرابته واخلاله بالنعم عند تعلق النظر به ولهذا لم
يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني
بل اجمعوا على خلافه اهـ ومن الادلة السمعية الخ هذا عطف
على قوله اما السمع فقوله تعالى وجوه يومئذ الخ وكان المناسب
للاسلوب السابق ان يقول ومنه سوال موسى الخ اذ معلوم
الخ هذا سند المصنف قوله ومن الادلة السمعية الخ والا اي
بان كان يجهل ما يستحيل في حقه تعالى كان جاهلا بروية ادرك
استحالتها حشا الله الخ اي لكن التالي باطل لما في ذلك من غاية
الشناعة اذ كيف لا يدرك مولانا موسى ما ادركته جهلة من
المعتزلة وهذا من باب الالزام لهم على مذهبهم حشا الله من
المعتزلة بضم الجيم اي جهلتهم والاضافة للبيان فتعين
الخ ظاهره انه مفرع على ما ذكره اولا بقوله اذ معلوم انه لا
يجهل ما يستحيل في حقه والتفريع غير ظاهر لانه لا يلزم من
كونه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى انه لم يسال الا الجائز
الجواز ان يعلم باستحالة الروية ويسالها لغرض فكان من
الاولى له ان يقول اذ معلوم ان موسى عليه السلام
لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى وسواله ما يستحيل
ممنوع والانبيا معصومون من كل زلل فتعين الخ
والانبيا معصومون الواو للحال ومن الادلة اي السمعية
قوله على الرغبة تفسير للابتهال في كلام المص وقوله
ان يمتعهم اي في ان يمتعهم وفسر المص الابتهال في المتن

بالرغبة ولم يتعرض لطرف المطلوب الذى هو الطلب وكانه اعتبره
عطف تفسير والابتهال فى اللغة الاجتهاد فى الدعا والخلاصة
وقد ورد ذلك اى الرغبة والطلب بالتمتع بالنظر لوجهه والظاهر ان
هذا اشارة لسند الاجماع   ومنها اى من الادلة السمعية
لا تضامون او لا تضارون يصح فى ضبط كل منهما ثلاثة
اوجه فتح التا مع تشديد الميم والرا على حذف احدى التائين
والماضى تضام وتضار والمعنى انكم لا تزدحمون فى رويته
اولا او لا تضارون اى لا يضر احدكم غيره فى الروية بسبب
مزاحمة له وضم التا مع تخفيف الميم والرا بالبنا للمفعول من الضيم
والضير اى لا يحصل لبعضكم من بعض ظلم وضيم بسبب الازدحام
فى روية البارى لانه لا يحصل فيها مزاحمة لوضوحها وضم التا
مع تشديد الميم والرا من المضامة والمضارة والماضى ضام
وضار غير ان هذا الوجه الثالث فى تضامون لم ير فى الحديث
وان صح لغة ومعنى والله اعلم وقوله ولا تضارون هكذا
روى بالتردد من الراوى كما فى العكارى وفى اليوسى انهما روايتان
وورد ايضا هل تضامون فى روية القمر بالاستفهام
ووجه التشبيه الخ اتبع الشرح الحديث ببيان المقصود من التشبيه
فافاد ان المقصود من التشبيه فى الحديث تشبيه الروية
بالروية لا المرى بالمرى   ولوازمهما فلوازم الجهة
الحدوث ولوازم الجسمية اخذ الذات قدرا من الفراغ والانقسام
فيما ذكر اى من عدم تضار بعضهم لبعض وقت الروية
وقوله لا المرى بالمرى اى حتى يلزم ما ذكر من الجهة والجسمية
ولوازمهما   ليس بعض هذا بيان لما قبله وانما كانت

على

على الظواهر لجواز ان المعنى كما قالت المعتزلة انكم سترون
ثواب او نعمة ربكم وقوله انظر اليك يحتمل ان المعنى رب ارنى
اية من اياتك انظر اليك اى الى اتيك ويحتمل ان المطلوب لازم
الروية وهو العلم الضرورى ويحتمل ان موسى يعلم الاستحالة وانما
طلبها قومه منه كما فى الاية طلبها موسى لنفسه ليمنع فيتبين
للقوم ان الله لا يراه القوم بالاولى من موسى وهذا كله خلاف
الظاهر   نعم لكثرتها وتواصلها على معنى واحد ظاهر اذ ذلك
المعنى غير الروية وكيف كذلك فكان الاقعد ان لو قال فهى
لكثرتها وتواطيها على الروية تفيد القطع بها   تفيد القطع
بالروية اى بجوازها   وقد اشار الى هذا المعنى اى وهو ان
الظواهر اذا كثرت افادت القطع   لما لم يتضح لراى الامام له
الدليل العقلى لما فيه من الضعف كما سياتى الكلام عليه
وللادلة السمعية الواو للحال وقوله راها اى الامام
راها ليست بنص اى فعند ذلك توقف فى القطع بجوازها
وقال لا نقطع بجوازها كما تقول الاشاعرة ولا نقطع بعدم
جوازها كما تقول المعتزلة   ورد اى شرف الدين ابن التلمسانى
عليه اى على الفخر بما سبق من ان الظواهر اذا كثرت فى شى افادت
القطع به وقوله وهو ظاهر اى والرد على الفخر بما ذكر ظاهر
على ان بعض الخ اتى بهذا الاستدراك ليفيد ان بعض الادلة السمعية
قد ارتفع عن رتبة الظاهر وصار قريبا من النص   على
انفراده المقام فى غنى عن ذلك وقوله يكاد ان يكون نصا
فى جواز الروية انما لم يجعله نصا قطعا فى جوازها لملاحظة
ما يتطرق له من ضعف الاحتمال كما جرى عليه الحافظ من ان

موسى انما سال الرؤية لاجل قومه حين قالوا له ارنا الله جهرة و
قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضافه لنفسه ليمنع فيعلم
قومه امتناعها بالنسبة اليهم من باب اولى وهذا التاويل وان
وان كان غير مسلم فهو مؤثر في القطع لان مجرد الاحتمال وان
كان ضعيفا يخدش في القطع وانما كان هذا التاويل غير مسلم
لانه مع مخالفته للظاهر حيث لم يقل ارهم ينظرون اليك فاسد
لان تجويز الروية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى
تقريرهم على ذلك وقد قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة فرد
عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون   ويقرب منه اي من
سوال موسى حديث سترون الخ   فانه نص فيها انظر ما معنى
هذا الكلام فان الحديث اذا كان قريبا من الاية التي ليست
بنص فكيف يجزم بان الحديث نص على انه يحتمل ان يراد بقوله
سترون ربكم روية الله او ثوابه او عقابه او امره لكن الظاهر
انه الروية لذات الرب وقد وقع ذلك الحديث جوابا للسوال
عن الروية لذاته تعالى فان ذلك غير بعيد ان يصيره نصا
فيها وقد يجاب بان قوله وهو نص فيها على حذف الكاف
اي كالنص فيها بدليل قوله ويقرب منه فان المراد ويقرب
منه في كونه يكاد ان يكون نصا   وهو مستفيض اي لانه
رواه احد وعشرون صحابيا وهذا تعليل لكونه كالنص
اي وانما كان كالنص لانه مستفيض وفيه خلاف قيل انه
يفيد القطع ان قلنا ان المستفيض من قبيل المتواتر وان
قلنا انه من قبيل الاحاد افاد الظن وانظر قوله ويقرب منه
الخ مع قوله كسوال موسى الخ فان التمثيل يقتضي ان سوال موسى

لم ينفرد

لم ينفرد بذلك الامر وهو القرب من كونه نصا وقوله ويقرب
منه الخ يقتضي انفراده فالمناسب اسقاط الكاف ويقول وهو
سوال موسى الخ   ولا يعارضها الخ قد سلف ان المعتزلة قد جروا
على خلاف ما جرى عليه اهل السنة من جواز الروية فانهم جروا
على استحالتها ولهم في ذلك سند سمعي وعقلي كاهل السنة وقد
سلف ما لاهل السنة من الادلة السمعية في ذلك ولما انهى
الكلام عليها وكان للخصوم ايراد ومعارضة في ذلك توجه
في هذا المقام الى تقريره ودفعه فقال ولا يعارضها اي
الادلة السمعية وفي بعض النسخ ولا يعارضه اي الدليل
السمعي والاول انسب اه عكاري   لان الادراك اخص
اي من الروية اي ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وقوله
لان الادراك اخص وحاصله ان الادراك للشي يقتضي الاحاطة
به بخلاف الروية فانها قد تقع على سبيل الاحاطة بجوانب المرئي
وبدونها وح فكل ادراك روية وليس كل روية ادراك
ولا شك انها اي الاحاطة به تعالى منفية عندنا وان قلنا
برويته   مطلقا يحتمل ان المراد في الدنيا والاخرة وهو
ما يقتضيه سياق اللاحق ويحتمل ان المراد الاطلاق بحسب
الروية وغيرها من صفات الادراك كالعلم وح فالمعنى و
الاحاطة منفية سواء كان ادراكه تعالى بالروية اي البصر او
بالعلم او بغيرهما من صفات الادراك   سلمنا انه الروية
اي سلمنا ان الادراك بمعنى الروية وانه مرادف لها لا نسلم
العموم في الزمان بل المراد نفي الروية في الدنيا للجمع بين هذا
وبين ما اقتضى الروية في الاخرة من الادلة الشرعية   لكن

من الفرس الثانى الفرس حقيقية وان اريد من الكبرى وكل
فرس مطلقا حقيقة او لا صهال كان الحد الوسط متكررا
الا ان الكبرى تكون كاذبة كما انه يكون متكررا والكبرى صادقة
والصغرى كاذبة اذ اريد بالفرس اولا وثانيا الفرس الحقيقى
او شبيهة بالمقدمات المشهورة اى من حيث كثرة الاستعمال
فى كل وان كان استعمالها اقل من استعمال المقدمات المشهورة
ويسمى مشاغبة اى ويسمى ذلك القياس المركب من
تلك المقدمات المذكورة مشاغبة ماخوذ من الشغب
وهو الجدال والشر ولما كان هذا القياس شان الاتيان
به يعين على الجدال واثارة للشر سمى مشاغبة يخبط
فى البحث اى يتكلم بكلام ليس جاريا على النهج المستقيم
بان لا يكون فاهما للموضوع ويأتى بكلام خارج عنه
والبحث هو اثبات المحمول للموضوع والخبط فيه ايراده
لا على الوجه المستقيم هذا يكلم العلماء بالفاظ العلم
بان كان يقول هذا المدعى نمنعه منعا تفصيليا او
نناقضه نقضا اجماليا او نعارضه فهذا تكلم بالفاظ
العلم ولكن ليس جاريا على النهج المستقيم لان الدعوى
لا تمنع منعا تفصيليا ولا اجماليا ولا تعارض بل
الذى يفعل به ذلك انما هو الدليل والمغالطة فى هذا
القياس جاءت من الكبرى لكذبها وهى شبيهة بالمشهورة
التى يعترف بها جمهور الناس والمقصد من ذلك النوع
اثارة الشر وتهييجه لان المقدمة الكبرى كاذبة وحمقا
المتمسك به انما هو لذلك القصد فقط اذا كان المتكلم

بذلك

بذلك القياس قصده اثبات انه عالم وانه يستحق المحل
الفلانى ليدرس فيه والفخر بخاصمه فتحصل بذلك القياس
تهييج الشر وهمية اى حكم بها الوهم لا العقل وقوله
كاذبة صفة لوهمية اى وهمية كاذبة لا صادقة وذلك بان
كان حكم الوهم متعلقا بغير محسوس لان حكم الوهم فى غير
المحسوس باطل والمقدمات اى لمقدمات كاذبة
كان تقول هذا ميت اى هذا الشخص الذى قام به الموت
ميت الخ واعلم ان قول الشارح كان تقول هذا ميت الخ وكذا
القياس الذى بعده وهو قوله هذا الميت جماد الخ ليسا
من قبيل المغالطة فى شئ لان مقدمات كل واحد منهما
صحيحة ومستوف لشروط الانتاج لان قوله هذا
ميت ضرورية وقوله وكل ميت جماد صادقة لان المراد
بالجماد ما لا روح فيه ومما يدل على ان هذين القياسين
ليسا من قبيل المغالطة فى شئ بل ذكرا توطئة لما قاله
الشارح بعد فان النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح
فتامل هذا الدليل الصحيح الاشارة راجعة لما
ذكر من القياسين المذكورين لمقدمات تتوهمها
كاذبة اى لمقدمات كاذبة تتوهمها صادقة اى تحكم
بصدقها بواسطة الوهم فتقول هذا انسان الخ
المغالطية اى فبسبب توهمها تقول وهذا هو
نفس المغالطة وما تقدم فهو توطئة وتمهيد لها
والمغالطة فى هذا القياس اعنى قوله هذا انسان
يمكن قيامه جاءت من الصغرى وذلك لان قوله يمكن

المراد في الدنيا اي نفي الروية في الدنيا   او هو اي نفي الادراك
من باب نفي الكل الخ وجه ذلك ان الابصار جمع محلى بالالف واللام
يفيد العموم والسلب اذا دخل على العموم يفيد سلب العموم لا عموم
السلب وسلب العموم من باب الكل لا الكلية وح فالمعنى لا تدركه
ولا تراه الابصار كلها لان بعضها المحجوب عنه قطعا قال تعالى
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولا يلزم من تعلق النفي بالكل
تعلقه بكل فرد فيكون المومنون خارجين من هذا العموم
للادلة الشرعية الواردة فيهم   ولا قوله عز وجل عطف على
قوله تعالى   لان المراد في الدنيا اي لان المراد نفيها في الدنيا
وقوله اذ هو اي وقوعها في الدنيا هو المسؤل لموسى اي فلا
يكون ذلك هو المنفي لان الاصل في الجواب المطابقة للسوال
وقوله انه هو الخ سند لقوله لان المراد في الدنيا   ولهذا قال
لن تراني اي ولاجل كون المسؤل عنه وقوع الروية لذلك
السايل في الدنيا لا الوقوع مطلقا قال المولى لن تراني ايها
السايل وقوله وقد يستانس له لذا اي لكون المراد نفي
وقوع الروية في الدنيا   من ان نقيض الوقتية اي المطلقة
لانها هي التي يوخذ في نفيها وقتها المعين والوقتية المطلقة
هي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه
في وقت معين مثلا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة
الارض بينه وبين الشمس هذه موجبة كلية وقتية مطلقة
نقيضها سالبة جزئية ممكنة عامة اي وهي بعض القمر
ليس بمنخسف بالامكان العام وقت الحيلولة فقد اخذ في ذلك
النقيض الوقت المعين وقولنا كل ممكنة فهو فعل الله بالضرورة

وقت

وقت حدوثه فنقيضها وقتية ممكنة هكذا ليس كل ممكن فعلا
لله تعالى بالامكان العام وقت حدوثه وانما قال وقد يستانس
ولم يقل ويدل على ذلك لما تقرر الخ بحيث يحصل ما تقرر حجة تامة
لان التناقض من خواص الاخبار ولا تتنفى للانشا وقوله تعالى
ارني انظر اليك من قبيل الانشا   هذا ما استدل الخ الاشارة
لما ذكر من الايتين الواقعتين في المتن وكلامه يشير الى انه
كما ان اهل السنة احتجوا بحجج عقلية وسمعية بعضها على
جواز الروية وبعضها على وقوعها كذلك المعتزلة احتجوا
بشبه عقلية وسمعية بعضها على امتناع الروية وبعضها
على عدم وقوعها والمص في هذا الكتاب ذكر اولا حجج اهل السنة
بالسمع ثم اردفها بشبه المعتزلة من السمع واجاب عنها ثم ذكر
حجج اهل السنة من العقل ثم اردفها بشبه المعتزلة من العقل
واجاب عنها ثم ان عبارة الش تقتضي ان الايتين المذكورتين
في المتن على سبيل المعارضة بعد ما استدل به المعتزلة من
الادلة السمعية وان لهم ادلة سمعية غير ذلك ولم يتعرض
في المقام الا لدفع الاستدلال بالايتين المذكورتين فقط
ولا يخفى ما فيه لانه لا يتم لنا الاستدلال الا بدفع جميع ما استدلوا
به وقد يجاب بان قوله من السمع حال من ضمير كان المحذوف
والاصل هذا المذكور كاين من جملة ادلة المعتزلة حالة كون
ذلك الكاين من السمع ثم واقعة على الزعم والاشكال مبني على
ان قوله من السمع بيان لبعض ما استدلوا به   على نفي و
قوع الروية اي على نفي ان تقع في المستقبل اذ فيه وقع النزاع
معارضة لما تمسكنا به من الاية اي الدالة على وقوعها هذا

ظاهره وهذا لا يناسب ما جرى عليه في المتن من ان هذا الوجه
وهو المعارضة جار على نفي الوقوع والايات التي تمسكنا بها دالة
على الجواز نعم الوجه الثاني مناسب لما جرى عليه في المتن
في امتناع الرؤية اى على امتناع ففي بمعنى على   الذي هو نفس مذهبهم
اى وهو يستلزم الوجه الاول لان استحالة وقوعها يستلزم عدم
وقوعها كما ان الوقوع عندنا يستلزم جواز الوقوع   وتوجيهها
اى وتوجيه التمسك بها على المقصد الاول   ان الرؤية الخ هذا
قياس من الشكل الاول صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية
وقوله ينتج الخ الاولى تعريبه بالفا   ان الرؤية هي الادراك بدل
من الصغرى وقوله لانه لا يصح اللام زائدة وهو خبر عن قوله
دليل الصغرى   لانه لا يصح ثبوت الرؤية مع نفي الادراك اى
فهذا يدل على انه عينها اذ لو كان غيرها لصح ثبوتها مع نفيه وانت
خبير بان هذا الدليل لا ينتج المدعى وهو كون الرؤية نفس الادراك
لجريانه في الشيئين اللذين بينهما عموم وخصوص مطلق فيقال
انه لا يصح ثبوت الاخص كالانسان مع نفي الاعم كالحيوان وح
فيقال انه لا يلزم من عدم صحة ثبوتها مع نفي ادراك ان تكون
هي هو لجواز ان تكون اخص منه   عموم نفي الادراك في الاية على
كل بصير فيه انه لا وجه للجمع بين لفظ عموم وكل فالاولى حذف
عموم وقد يقال ان كل معتبرة بحسب الاشخاص ولفظة عموم
معتبرة بحسب الازمان اى ودليل الكبرى عموم نفي الادراك
في جميع الازمنة عن كل بصر وقوله لان الجمع الخ سند لما قبله من
انه نفي في الاية الادراك عن كل بصر في جميع الازمنة
يقتضي الاستغراق اى عند عدم القرينة الدالة على العهد او

التبعيض

التبعيض وقوله الا يراه مومن ولا كافر هذا ناظر للعموم
في الابصار وقوله لا في الدنيا ولا في الاخرة ناظر للعموم في
الازمان وهذا مبني على ان العام عمومه يعتبر بالنسبة
للاشخاص والازمان وقيل عمومه يعتبر بالنسبة للاشخاص
ومطلق بالنسبة للازمان   ويلزم من عمومه في الابصار عمومه
في الازمان اى لان الازمنة بالنظر لذاتها متساوية بقطع
النظر عن الموانع ووجود الشروط وح فلا يصح ثبوته في بعضها
دون بعض للترجيح من غير مرجح تامل   واما توجيهها على
المقصد الثاني واما توجيه التمسك بها على المقصد الثاني الخ
فلانه ذكرها اى الاية   في معرض التمدح اى ذكرها على
وجه التمدح ففي بمعنى على والمراد ذكرها على سبيل التمدح بها اى
بالرؤية اى التمدح بنفيها والتمدح بنفيها لا يصح الا اذا اعتبر
عموم العام الذي سبق للمدح في الاشخاص والازمان   فثبوته
في حقه نقيض المراد بالادراك الذي هو نقص في حقه مصدر
مبني للمفعول اى كونه يتجلى ويظهر للخلايق فاندفع ما يقال
ان الادراك وصف للمدرك لا من اوصاف الباري فكيف
يقال فثبوته في حقه نقص   فثبوت الادراك في حقه
نقص اى لانه اذا كان مقابل الادراك كمالا من حيث انه يمدح
به كان الادراك نقصا لان مقابل الكمال انما هو نقص و
اذا كان الادراك نقصا استحال ثبوته في حقه تعالى لاستحالة
النقايص عليه واذا استحال ثبوت الادراك استحال ثبوت
الرؤية لما سبق ان الرؤية هي الادراك   والجواب عن الاية من
وجوه الخ لما بين ما تمسكوا به من الاية بالنسبة للوجهين اتبعه

بالجواب المقتضى لابطال ما تمسكوا به وقوله من وجوه خبر عن
الجواب وصيغة الكثرة قد استعملت فى غير محلها بل هو
اخص اى بل الادراك اخص من الروية وهو اى الادراك فى الحا
لة وهذا منه لما قبله فالواو للتعليل وانما كان الادراك فى
الحادث بهذا المعنى لان حقيقته النيل والوصول ماخوذ من
ادركت فلانا اذا لحقته ووصلت اليه مع ابصار جوانبه
اى ويلزم منه الاحاطة واما الروية فهى مطلق ابصار
الشى سواكان مع ابصار جوانبه اولا ولهذا يصح ان يقال
فرايت التمر ولما ادركه بصرى لاحاطة الغيم به ولا يصح
ان يقال ادركه بصرى وما رايته وهذا اى الادراك بهذا
المعنى محال على الله لاقتضائه ان له جوانب واطراف
فيتعين الخ اى كما هو الشان فى كل ما استحالة حقيقته على الله
ان يحمل على مجازه كالرحمة والضحك وحيث حمل الادراك
فى الاية على معناه المجازى وهو الاحاطة الملازمة له كان
النفى فى الاية منصبا على ذلك اللازم والمعنى لا تحيط
به الابصار اى لا تراه على وجه الاحاطة به ان قلت ان
الادراك هنا لم يثبت فى حقه تعالى حتى يقال ان حقيقته
تستحيل وانما هو منفى فاذا فرضنا انه محمول على حقيقته
المذكورة ونفيت فاى محذور فى ذلك قلت المراد البينة على
انه تعالى لما استحالت فى حقه الجسمية والجواز والاطراف
لم يمكن ان يتصور فى حقه حقيقة الادراك حتى يصح اثباته
او نفيه وانما يتعقل فيه تعالى لازم الادراك وهو الاحاطة
وهذا هو الذى ينبغى اه يوسى كما اخبر عن نفسه هذا

نظير

نظير مسئلة النبوة ونفى الابصار الخاص اى الذى هو الادراك
على سبيل الاحاطة لا يوجب نفى اى انتفا اى لا يوجب انتفا
اصل الابصار الذى هو الادراك لا على سبيل الاحاطة والاضافة
فى اصل الابصار بيانية اى لا يوجب انتفا مطلق الابصار
لان انتفا الخاص لا يوجب انتفا العام وانتفا الانسان
لا يوجب انتفا الحيوان وهو اى الاصل الابصار وهو
الذى ندعيه اى ندعى وقوعه ولهذا اى بما ذكر من ان المراد
نفى اللازم ان النصوص الدالة على الروية اى الادلة النقلية
الدالة على وقوع الروية كقوله تعالى الى ربها ناظرة وكقوله عليه
الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كالقمر ليلة البدر الخ
للتوفيق بين النصوص اى الادلة الدالة على وقوع الروية كما
ذكر والادلة الدالة على عدم وقوعها مثل لا تدركه الابصار
سلمنا الخ الجواب المتقدم شرح لقوله فى المتن لان الادراك
الخ وقوله سلمنا الخ توجيه لشرح قوله سلمنا الروية الخ
لكن لا نسلم العموم فى الازمان يعنى ان قوله لا تدركه الابصار
لا يجعل عاما فى سوى الاشخاص لمعارضة الادلة فى وقوع الروية
فوجب المصير الى تخصيص هذا العام بالنسبة الى الازمان
للجمع بين هذا اى الدليل وهو لا تدركه الابصار وقوله و
بين ما اقتضى الروية اى وهو قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة والحديث المتقدم او تدعى الخ
هذا من زيادات الشم وليس هذا مذكورا فى المتن فى الافراد
اى بان يراد بالابصار ابصار الكفار للادلة الواردة
فيهم اى الواردة فى انهم يرون المولى فى الاخرة فتلك الادلة

تعين ان قوله لا تدركه الابصار من قبيل العام المخصوص
او تقول ان لفظ الابصار الخ هذا شرح لقوله وهو من باب الكل
لا الكلية وهو عطف على ما يليه من قوله او ندعى الخ محلا
بالالف واللام اى بسماها يفيد فى الثبوت وهو تدركه
الابصار العموم اى عموم الادراك لكل فرد من الابصار
فسلبه اى الابصار اى سلب حكمه فالضمير للابصار على حذف
مضاف تابع اى متوجه لما اشربه اللفظ اى وهو العموم
اى فالتصب لنفى منصب على العموم وذلك اى جعل النفى
تابعا للعموم اى منصبا عليه والاشارة راجعة لسلب العموم
لان سلب العموم الخ وذلك كقولنا ليس كل حيوان انسانا فان
نفى الانسانية عن عموم الحيوان لا ينافى ثبوتها لفرد من افراد
الحيوان فيتحقق فاعله ضمير يعود على سلب العموم بخلاف
عموم السلب اى كقولنا لا شئ من الانسان بكاتب فتكذبه بثبوت
الحكم لفرد كثبوت الكتابة لزيد بخلاف سلب العموم ولهذا اى
ولاجل كون عموم السلب يكذبه بثبوت الحكم لفرد من الافراد
قل من انزل الكتاب الخ هذا يشير لقياس من الشكل الثالث
تقريره ان تقول موسى بشر موسى انزل عليه الكتاب ثم ترده الى
الشكل الاول بعكس الصغرى بان تقول بعض البشر موسى ينتج
بعض البشر انزل عليه الكتاب فهذه النتيجة موجبة جزئية و
هى تناقض ما ادعوه من السلب الكلى حيث ادعوا الخ
هذا مقرر لما افادته الاشارة فالمقام فى غنى عنه
والدلالة للمعتزلة اى فاستدلال المعتزلة بالاية على استحالة
الرؤية تتوقف على تحقق الثانى اى على الجزم بالثانى الذى هو

عموم

هو عموم السلب لم يتحقق ولم يجزم به وانما تحقق سلب العموم
لان الاشربية الخ ولان نقيضه الخ فقوله فان الاشربية الخ تعليل
لهذا المحذوف الذى قدرناه وانما يراه اى وانما يدعى انه يراه
المومنون لا الكافرون وهذا هو سلب العموم الممكن حمل الاية عليه
اى لا يراه جميع الابصار بل ابصار المومنين وحينئذ فلا يتم للمعتزلة
الرد عليهم بهذه الاية وقوله انما يراه المومنون اى على خلاف فى
بعض جزئياته كالنساء وقوله دون الكافرين اى على خلاف فقيل
لا يرونه اصلا كما هو ظاهره وقيل يرونه ثم يحجبون بعدها
وهذا اشد فى الحسرة ونقيض الموجبة عطف على الاشربية
اى ولان نقيض الخ وقوله ونقيض الموجبة الكلية اى وهى كل
الابصار تدركه التى سلبتها الاية صفة للموجبة الكلية والضمير
فى سلبتها عائد عليها على حذف مضاف اى التى سلبت الاية حكمها
اى حكم الموجبة الكلية التى هى قوله تعالى لا تدركه الابصار هى
السالبة الجزئية خبر عن قوله ونقيض وانثه مراعاة لما بعده
التى دلت عليها الاية وهى لا تدركه الابصار لانها بمعنى ليس كل
الابصار تدركه وهذه سالبة جزئية لان النفى اذا تقدم على
لفظ كل كان بمثابة لفظ بعض فكانه قيل بعض الابصار لا تدركه
فقولك ليس كل حيوان انسان بمثابة قولك بعض الحيوان ليس
بانسان فالسالبة الجزئية من قبيل سلب العموم الخ متفرع على
مضمون قوله ونقيض الموجبة الخ وقوله بوجهيه لصح بهم
اى بما ادعيته وافادة السالبة الجزئية اى وحين اذ كان مدلول
الاية هو السالبة الجزئية التى هى نقيض الموجبة الكلية نقول
بما افادته الاية ودلت عليه بل ابصار المومنين جملة

لاضراب من مفاد الاية نقيض ان سلب العموم لا يجامع عموم السلب
بل يباينه من حيث انه لابد فى سلب العموم من ثبوت الحكم لبعض الافراد
فكانه قيل فى الاية لا تدركه كل الابصار بل بعضها كذا ذكر النحرير واعترضه
ابن التلمسانى بان الحق المقرر خلافه وان سلب العموم قد يجامع
عموم السلب وح فهذه الاية على هذا الجواب لا تفيد مدعى اهل
السنة وهو اى موجبها هذا الجواب اى الذى هو قوله
ان نقول ان لفظ الابصار وقوله واليه اى الى هذا الجواب له
المذكور اشرت الخ اى السلب فى الاية لا يشير الى ان الضمير
فى كلام المتن راجع للسلب وقوله من باب السلب المعلق بالمجموع
اى وهو سلب العموم وقوله لا من باب السلب المعلق بكل فرد
اى حتى يكون من عموم السلب اضعف الاجوبة اى لانه يقتضى
ان سلب العموم من مقتضيات الاية وانه يباين عموم السلب
وقد اعترضه الخ هذا بيان لضعفه اى وقد اعترض الجواب المذكور
ابن التلمسانى الخ لا تفيد عموم السلب اى بل هى مفيدة له فانه
لا ينافيه فلا يصح انها اذا دلت على نفى العموم لا تدل على عموم السلب
لانه لا ينافيه اى بل قد يجتمعان فان قلت كل انسان حجر
فان نقيضه ليس كل انسان حجر فهذه سالبة جزئية ويصح
ان تكون سالبة كلية بان تقول لا شىء من الانسان بحجر فقد
جامع عموم السلب سلب العموم فى هذه المادة فى نفس الامر
والحاصل انه قد يجامعه اذا لم يثبت حكم لبعض الافراد نحو كل انسان
انسان بحجر فهو يجامع لا شىء من الانسان بحجر وقد لا يجامع فيما
اذا ثبت حكم لبعض الافراد كما اذا قلت ليس كل حيوان انسان
فانه لا يجامع قولك لا شىء من الحيوان الانسان بل ينافيه لثبوت

بحيوان الانسانية

الانسانية لبعض الحيوان فانه لا ينافيه اى وقوله ونقيض الموجبة
الكلية التى سلبتها الاية الموجبة الجزئية التى دلت عليها الاية لا السالبة
الكلية التى لم يدل عليها تقتضى تنافيهما وانهما لا يجتمعان فى مادة
وقوله اى الامام وقوله يكفى ذلك الاشارة راجعة لما ذكر من السالبة
الجزئية لانه المحقق اى لان السالبة الجزئية هى التى يتحقق بها
تكذيب الموجبة وذلك لان الايجاب الكلى اذا كذب فالسلب
الجزئى صادق لا محالة والسلب الكلى تارة يصدق كقولنا فى
نقيض كل انسان حجر كل انسان ليس بحجر وقد لا يصدق الا السلب
الجزئى كقولنا فى نقيض كل حيوان انسان بعض الحيوان ليس
بانسان واما لا شىء من الحيوان بانسان فهو كاذب كالايجاب
فالجزئى اذن هو المحقق والمطرد على ما هو معلوم فى وقت المنطق
وانما لزم من صدق الكلى صدق الجزئى لان الكلى اخص وكل ما
انتفى الحكم عن الكلى فقد انتفى عن الجزئى بخلاف العكس وكذا فى
الاثبات ويلزم من صدق الاخص صدق الاعم بخلاف العكس
بطريق الاولى اى وح فالموجبة الكلية القائلة كل الابصار
تدركه التى سلبتها الاية تنافيها السالبة الجزئية والكلية الاية
محتملة لكل منهما والذى يدل الخ بطريق الاولى اى لانه اذا
كانت السالبة الجزئية يكذبها مع افادتها السلب عن البعض
فمن باب اولى يكذبها ما فيها السلب عن جميع الافراد على
ان المراد به اى بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله بذلك
اى بالسلب وقوله لا يعقولة اى القابلة فالاعتماد على
الجواب الثانى اى وهو ان الادراك اخص ولا يلزم من
انتفاء الاخص انتفاء الاعم يعنى للامام الفخر هو من كلام

المولف والضمير في نفيه عايد على ابن التلمساني وذلك اى ان الامام
ذكر هذا الجواب الذي بحث فيه ابن التلمساني اولا وذكر الجواب الذي
هو ان الروية اخص من الادراك ثانيا فلم يخدش ابن التلمساني الاول
قال فالاعتماد على الجواب الثاني   قلت واعتراض الخ هذا الكلام
من المص تقرير لاعتراض ابن التلمساني واشارة الى ان بعض المعاصرين
عليه لا يظهر   بعض المعاصرين هو ابو العباس احمد بن زكرى
على عقيدة ابن الحاجب قال الش فيما سبق في مبحث الوحدانية
في العقيدة المنسوبة لابن الحاجب وقلنا هنا لك يحتمل انه قال
ذلك اشارة الى انها لم تثبت عنده انها له وكان هنا غلب على
ظنه او تحقق له امرها وانها له   ثم خبر قوله وحاصل ان
الخ ذكر ان هذه انما تفيد سلب العموم ولا تفيد عموم السلب
فاعترضه ابن التلمساني بانا لا نسلم لانها لا تفيد عموم السلب
بل تفيده فاعترض ابن ذكرى عليه بان هذا المنع الذي محصله
افادة الاية لعموم السلب لا يصح لانه كلام علما المعاني يقتضي
انها انما تفيد سلب العموم لا عموم السلب   بشهادة الخ
هذا سند للمنع وسياتي مناقشة المص هذا مع قوله بعد ثم
بدليل صدق قولنا لا رجال الخ وان ذلك ليس بناهض
فيهما والقايم على اللف والنشر المرتب نظر المثالين فقوله
او القايم رجلا اى اذا كان القايم رجلا فهو بالنصب عطف
على الخبر وهو فيها   فاين ما يقتضيه اى فاين ما يدل على
عموم السلب ولم يتعرض المص فيما ياتي لرد هذا الوجه وهو
مردود ايضا لانه وان لم يكن في المقام ما يقتضيه فهو ممكن
وليس في المقام ما يمنعه على ان شرف الدين ذكر ما يقتضيه

بقوله

بقوله والذي يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة الموح
ولو سلم اى ولو سلم ان هناك مقتضى في الجملة ولا يترك الظم
وهو سلب العموم للمحتمل وهو عموم السلب وانما قلنا في الجملة
لاجل صحة قوله المحتمل المرجوح اى فهذا المقتضي غير قوي بحيث
يصرف الظم لاجله   فهذا مسلم حاصل ان كون التكذيب
بالكلي اولى من التكذيب بالجزئي انما يتم اذا علم صحة السلب الكلي
كما في المادة التي فيها المحمول مباين للموضوع كما في كل انسان
حجر فهي كاذبة ونقيضها بالسلب الجزئي صحيح واجري بالكلي
واذا لم يعلم صحة السلب الكلي كما في المادة التي فيها المحمول
اخص من الموضوع نحو كل حيوان انسان فان هذه الموجبة
كاذبة والسلب الكلي وهو لا شي من الحيوان بانسان لم تعلم
صحته وحينئذ فلا يكون احرى من السلب الجزئي في كونه مقتضيا
لها اذ لا يصح ان يكون نقيضا لها   بعد تكذيب السالبة
الكلية اى بعد العلم بصحة السلب الكلي ثم ان قوله الكلية يحتمل
ان تكون نعتا للسالبة والمفعول محذوف اى بعد تكذيب السالبة
الموجبة الكلية وهذا هو الظم ويحتمل ان يكون منصوبا
على المفعولية ونعته محذوف اى الكلية الموجبة   فيستلزم
الخ اى لان السالبة الكلية تستلزم الجزئية والفا للتعليل
لان الكلية اخص من الجزئية لانه متى صدقت السالبة الكلية
الجزئية صدقت السالبة الكلية وقوله لان الكلية سند لما قبله
فاذا كذب الاخص اى وهو السلب الكلي وقوله النقيض
اى وهو السلب الجزئي ولفظ كذب بتشديد الذال فيهما ومفعوله
محذوف اى واذا كذب الاخص من النقيض شيا كذبه النقيض

ضرورة ان صدق الاخص من النقيض يوجب صدق النقيض
والكلية السالبة اذا كذبت الموجبة الكلية فالجزئية السالبة
مكذبة لها ايضا ضرورة انه اذا صدقت الاولى صدقت الثانية
وان لم يقم دليل اى وان لم يعلم صحة ذلك كما فى كل حيوان
انسان فلا يكذبه الكلى بل الجزئى وان لم يقم دليل على تكذيب
السالبة اى الكلية للموجبة بان لم تكن صادقة بقوله على تكذيب
السالبة اى المصدر مضاف للفاعل والمفعول محذوف اى على
ان السالبة تكذب الموجبة فلا يصح الاولى اذ يقول فلا
نسلم الاولوية ولا يلتفت لها وهو باطل اى تناقض الكليتين
لانهما قد يكذبان واما قوله الذى يدل الخ اى واما قول ابن
التلمسانى الذى يدل على ان قوله لا تدركه الابصار المراد به
عموم السلب قرينة التمدح الخ لكن لا نسلم عمومها فى الازمان
لا يخفى ان هذا الكلام مع المعتزلة من جملة الاجوبة عن الاية فهو
انتقال من الموضوع وهو الكلام عن الجواب المتقدم والحاصل
ان هذا الوجه مع ما بعده من جملة اجوبة اهل السنة عن الاية
فهو كلام مع المعتزلة لا مع ابن التلمسانى فسوقه فى المقام
غير مناسب فلا موقع لها فى المقام مطلقة فيها اى
فى الازمان او ندعى التخصيص فى الافراد اى بان يراد
بالابصار الغير المدرك لها ابصار الكفار اما ابصار المؤمنين
فيرونه بدليل قوله وجوه يومئذ الخ او نقول الخ هذا
وجه اخر لم يجر عليه الشارح وليس هو من موضوع المسئلة رأسا
فهو وان كان صحيحا بالنسبة للكلام مع الخصوم جوابا
عن هذه الاية التى اعترضوا بها الا انه غير مناسب للمقام

وهو

وهو الخدش فى كلام ابن التلمسانى لا يدركه المبصرون يعنى
ان الاية انما نفت ادراكه وهذا لا ينافى ان الذوات تدرك
بالابصار فلم يقولوا ان الذوات تدرك بالابصار كما هو
ظاهر الاية بل قالوا لا يدركه المبصرون فالاية لا تدل لما قالوا
فهى حجة لنا لا لهم والحاصل ان المنفى فى الاية ادراك الابصار
ولا نزاع فيه والمتنازع فيه ادراك المبصرين ولا دلالة فى
الاية على نفيه او ندعى التقييد فى الادراك اى فيكون
اخص من الرؤية فلم قلتم انها تدل على نفى الرؤية اى على
نفيها مطلقا بدليل ما بعده لا تمدح منها الا تمدح به فى
بمعنى الباء وانث الضمير الراجع للنفى لاكتسابه التانيث
من المضاف اليه بل التمدح فى اقتداره فى معنى الباء
وهو اليق بالمدح اى لانه اليق بالمدح من منع الادراك عن كل
احد وذلك لان القدرة التى تعطى وتمنع ابلغ من التى تمنع
فقط فالتمدح بها اليق وقد يقال هذا صحيح على جعل
التمدح بالاقتدار واما اذا كان بالاحتجاب كما جرى عليه
الخصم فلا لان الاحتجاب عن جميع الابصار اليق بالمدح من
الاحتجاب عن بعضها قلت ولا يخفى عليك الخ قد سلف
ان ابن ذكرى اعترض كلام الظهرى من وجوه اربعة فتوجه
المص الى الكلام فيها وقد اعتبر الشارح اولا كلام ابن ذكرى له
جوابا عن اعتراض الظهرى لكلام النحريث قال وقد اجاب
عنه الخ واعتبر هنا ان كلام ابن ذكرى رد وكل من الاعتبارين
صحيح وما احتوى له من عطف العلة على المعلول واتى
الشارح بهذا التبيين اذ فاده من جهات تمهيد القول بعدها

الخ هذا الرد اى رد ابن ذكرى لاعتراض ابن التلمسانى فمنها
اى فمن انواع الاختلال وهذا شئ الخ الواو للتعليل والاشارة
راجعة لما حكاه اى وانما كانت حكايته عنهم ما ذكر مختلة لان هذا
المحكى شئ الخ اعنى من كل الخ اى اعنى بذلك الغير كل من يقول وكان
الاوضح حذف من الواقعة بعد اعنى كل من يقول بالعموم اى كل
من يقول ان للعموم الفاظا وضعت له تستعمل فيه حقيقة كالاصوليين
وقد اختلف فى الصيغ المستعملة فى العموم ككل وجميع الموصولات
واسما الشرط هل هى حقيقة فى العموم واستعمالها فى الخصوص
مجازا وبالعكس او مشتركة بين العموم والخصوص اقوال بل
نصوا على ضده نفى العموم وهو عموم النفى واراد بالضد المنافى
لان العموم ليس ضد النفى العموم بل منافى له وانها اذا كانت
فى سياق النفى الخ عطف تفسير للضد فى المقام مع لا غير
الجنسية اى وهى العاملة عمل ليس وقوله مع لا الجنسية اى وهى
العاملة عمل ان ولا فرق فى ذلك اى فى كون النكرة فى سياق
النفى تفيد العموم ظاهرا مع غير لا الجنسية ونصا مع لا الجنسية
بين ان تكون الخ وهذا اى كون النكرة فى سياق النفى تفيد
العموم مفردة او مثناة او مجموعة هل هو اشمل اى وانما
نزاعهم فى جواب هذا الاستفهام لان السائل يقول الاستغراق
المفرد اشمل او لا فيجاب باحدهما تبعا للسكاكى اى فلا
رجل فى الدار عنده نفى للكثير والقليل بخلاف لا رجال ولا
رجلين فان الاول نفى للجمع والثانى نفى للاثنين فقط مه
فيصدق الاول عند وجود واحد واثنين فيها ويصدق
الثانى عند وجود واحد فيها فقط ام هو اى الاستغراق

فى الجميع

فى الجميع اعنى المفرد والمثنى والجمع فلا رجل ولا رجال ولا رجلين
لنفى القليل والكثير وبحث اى فى القول الاول وقوله وصحح
اى للقول الثانى واما المعرف الخ مقابل لقوله بل نصوا على
ضده وهو عموم النفى فى النكرة الخ بل ظاهر كلامهم اى الائمة
فى تقرير القواعد وقوله كالمجرد اى من النفى اى فيعم كما هو المجرد و
قوله واكثر الاستعمال على ذلك اى على ان المعرف مع النفى كالمجرد
وهذا ترشيح وتقوية لما قبله ومراده الاستعمال فى مطلق مه
الكلام والا فالقران لم يوجد فيه غير ذلك نحو لا يحب الظالمين
اى كل فرد فرد وكذا يقال فيما بعد وليس المراد لا يحب المجموع
لا تقتلوا النسا ولا الصبيان من المعلوم ان النهى اخو
النفى بجامع عدم التحقق فى كل وحد فلا اعتراض بان الكلام
فى النفى والحديث من افراد النهى لا النفى تامل ومثل ذلك
كثير اى ومثل ما ذكر من الامثلة كثير وتخريج الخ مبتدا مه
خبره قوله قياس الخ وهذا جواب عن ما يقال من طرف ابن ذكرى
ان ما نسبناه لعلما المعانى من ان الجمع المنفى معرفا كان او
منكرا لا يفيد عموم النفى وان لم يصرحوا به لكن ان نصوا
على ذلك الحكم فى كل قياس عليها الجمع المعرف بال وحاصله
ان علما المعانى صرحوا بان اداة السلب اذا تقدمت على
كل كان لسلب العموم فكذا اذا تقدمت اداة السلب على
ال قياسا لها على كل بجامع ان كلا منهما فى الاثبات للاستغراق
وحاصل الجواب من وجهين كما قال الش قياس فى اللغة
اى واللغة لا تثبت بالقياس على الاصح والحاصل ان ال وكل
يفيدان الاستغراق فى الاثبات فقياس ال على كل فى حالة النفى

فكما ان كل اذا تقدمتها اداة السلب تكون لسلب العموم فكذلك
ال اذا تقدمتها اداة السلب تكون لسلب العموم فيرد انه
القياس لانه قياس فى اللغة والحق انها لا تثبت بالقياس
مع ظهور الفارق هذا جار على سبيل التنزل وارخا العنان
اى وعلى تسليم صحة القياس فى اللغة فالفارق بينهما ظاهر
ولا شك ان ظهور الفارق بين الاصل والفرع من القوادح
المانعة من القياس والفارق هو ما اشار اليه بقوله لاحتمال
استعمال الخ وبيانه ان ال تارة تستعمل لعموم الافراد واستغراق
الجنس فتكون ككل فى العموم فاذا دخل عليها كانت لسلب العموم
وتارة تستعمل للنفس الحقيقة فاذا دخل عليها النفى توجه للحقيقة
ونفى الحقيقة يستلزم نفى الحكم عن كل فرد فرد وهذا هو عموم السلب
بخلاف كل فانها انما تستعمل لعموم الافراد فاذا دخل النفى عليها
توجه الى جميع الافراد ونفى جميعها هو سلب العموم ولا يلزم
منه عموم السلب والحاصل ان كلا يتعين فيها ان تكون لعموم
الافراد فاذا دخل عليها النفى سلب العموم واما ال فلا يتعين
ان تكون للعموم حتى يتوجه النفى اليه بل قد يراد بها الحقيقة
فاذا توجه النفى اليها انتفى كل فرد فقد ظهر الفرق بين الاصل
والفرع وح فلا ينهض قياسه عليه فى الحكم الذى تقرر له وهو
سلب العموم للحقيقة اى والاستغراق من فروعها واذا
انتفت الحقيقة انتفت الافراد اى انتفى كل فرد فرد وهذا
هو عموم السلب فان قلت لا نسلم ان المحلى بال المراد بها
الحقيقة اذا كان منفيا يتعين للاستغراق وانما هو مهمل
وهو فى قوة الجزء قلت هو وان كان فى قالب الاهمال الا انه فى

الكلية

الكلية لان لا احتمال لها باق فى الجملة على انه اى حرف النفى قد
استعمل الخ وهذا استدراك على ما يفهم من ما تقدم من ان النفى قبل
كل لسلب العموم دايما ايضا اى كما استعمل مع ال على ما سبق التمثيل
به قبل فى الاية وقوله اى وقول ابن ذكرى وهذا التوجيه للكلام
مع ابن ذكرى فى الوجه الثانى وغير الاسلوب هنا والمناسب
للاسلوب السابق ان لو قال ومنها قوله بدليل الخ لا ينصرف
الخ هذا سند للمنع بوجود رجل الخ البا بمعنى مع ان المستغرق
المفرد نحو لا رجل فى الدار والجمع العام نحو لا رجال فى الدار
لا الواحد اى ولا يستغرق الواحد والمثنى لانهما اى الواحد
والمثنى ليسا من مدلول الجمع اى فلو كان لا تدركه الابصار من
هذا القبيل كان معناه لا تدركه جماعات الابصار بل بصر او بصران
فانظره فخروجهما اى فخروج الواحد والمثنى عند من يقول بالخروج
لا لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع كخروج المراة من عموم الرجال مثلا
لهذا اى لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع مثلا راجع للمراة
والعكس هو خروج الرجل من عموم النسا فى قولك لا امراة فى
الدار لا لما فهمه الخ هذا عطف على قوله لهذا وقوله على ابن
التلمسانى اى الذى اعترض على ابن التلمسانى وهو ابن ذكرى و
قوله ان خروجهما اى من ان خروجهما اى الواحد والمثنى
وهى غفلة الخ اى وفهمه ان خروج الواحد والمثنى من الجمع فى
قولك لا رجال فى الدار من اجل ان النفى الداخل على الجمع المنكر
لسلب العموم غفلة عظيمة وانث المبتدا مراعاة للخبر
اذ يلزمه الخ هذا سند لما قبله وقوله على هذا اى على قوله
ان عدم شمول الجمع المنكر المنفى للواحد والاثنين لكونه من سلب العموم

وهو قضية جزئية   وان وجد فيها الخ اى لانه لسلب العموم على
فهمه وهو صادق اذا اخرج رجل من الدار   عند غيبته رجل
واحد منها اى من الدار   فيصدق بغيبة الاولى عند غيبة
ان بعض الرجال بفتح الهمزة فاعل يصدق وقوله لم يكن خبر ان
فتصدق اذا القضية يجب صدق ما فى قوتها فتصدق اى القضية
وهى لا رجال فى الدار اذا غاب واحد ولو وجد فى الدار رجال الدنيا
ما عدا ذلك الواحد الغايب اى وهذا لا يقول به عاقل وقد يقال
لابن ذكرى ان يلتزم هذا ولا ضرر لان لجمع سلب   وقوله
نقول هى الخ هذا توجيه للكلام مع ابن ذكرى على الوجه الثالث
وكان المناسب ان لو جاء به على اسلوب الاول الذى صدر به
بان يقول ومنها وقوله نقول هى الخ   انه اى سلب العموم لا ينافيه
اى لا ينافى عموم السلب وقوله فاين ما يقتضيه اى فاين ما يدل
على عموم السلب فى الاية وهى لا تدركه الابصار حتى يحمل عليه
يحملها على خلاف العموم اى يحملها على خلاف عموم السلب وهو سلب
العموم يخل ببلاغة الكلام وانت خبير بان هذا الوجه جار على
طرفين واقتصر المص على رد الطرف الاول والمناسب التعرض لرد
الطرف الثانى ايضا وهو قوله سلمنا ما يقتضيه فلا يترك الظاهر
للمحتمل المرجوح   وقوله اى تلك القرينة الخ هذا توجيه للكلام
مع ابن ذكرى على الوجه الرابع   يقتضى انحصار قرينة المجاز الخ
اى لان الذى القرينة الحالية عن الاعتبار فكانه يرى ان اللفظ لا
يصرف عن ظاهره الا القرينة اللفظية وهذا فاسد على ان قوله
فلا يترك اللفظ لاجلها نبا على حيث سلمت انها قرينة فيلزمه
ان مدلول اللفظ يترك لاجلها اذ لا معنى لكونها قرينة الا انه يترك

مدلول

مدلول اللفظ لاجلها   وان كان فى ذلك الخلاف اسم الاشارة
راجع لانحصار قرينة المجاز فى اللفظية ولا يخفى ان هذا تصريح بما
يفهمه الظرف اعنى عند المحققين فانه يفهم ان المسالة ذات خلاف فلا
حاجة لقوله وان كان فى ذلك الخلاف   هذا تسليم الخ اى لانه حيث
سلم ان الاية من قبيل عموم السلب فقد وافق ابن التلمسانى
وما ذكر بعده اى وما ذكره ابن ذكرى بعد قوله سلمنا دلالة
الصيغة على العموم بهذه القرينة والذى ذكره بعده هو قوله فلا نسلم
عمومها فى الازمان لان صيغة العموم مطلقة فيها فتقيد
بالدنيا او نقول بالتخصيص فى الافراد والحاصل ان تسليمه لما ذكره
شرف الدين يقطع نزاعه واعتراضه وكل ما انتقل اليه من الاجوبة
بعد ذلك لا يفيد فى الاعتراض على شرف الدين شيا غير اختلال
النظام وتنافر الكلام لخروجه على محل النزاع   منصوب من غير
محله اى مجعول ومذكور فى غير محله   هذا المخاطب له هذا الكلام
مستانف وهذا مبتدا والاشارة راجعة للفهرى والمخاطب بفتح
الطا اسم مفعول وهو نعت او عطف بيان او بدل من اسم الاشارة
والضمير فى له عايد على ابن ذكرى واتى الشارح باسم الاشارة
تعظيما لابن التلمسانى فكانه يقول ان المخاطب لابن ذكرى هو
هذا العالم الكبير فلا ينبغى لابن ذكرى ان يخلط فى خطابه له
فكانه لم يعرف الخ هذا تقييد لقوله بعد فشان المتكلم الخ
اى وكان ابن ذكرى لم يعرف من يخاطب هل هو ابن التلمسانى العالم
الكبير او غيره لان هذا الخطاب لا يناسب ان يخاطب به الا من يمنع
الروية محتجا بالاية كالمعتزلى وابن التلمسانى الذى خاطبه ابن
ذكرى سنى لا يحتج بالاية على منع الروية ولا يقول بنفيها اصلا

قيامه معناه الامكان الوقوعى وهو العادى لا بحسب العقل
والا كانت صحيحة واما الكبرى وهى وكل من يمكن قيامه الخ
نصادقة ان اريد الامكان العادى واما لو اريد الامكان
مطلقا كانت كاذبة   فهذا ليس بجماد هذه النتيجة كاذبة
لان الميت جماد بمعنى لا روح فيه ففساد النتيجة جانى نه
فساد الصغرى كما علمت او من فسادهما معا تامل   فتعلم
انه حبل اى تعلم ذلك بالعقل وقوله خفت منه اى بسبب
اتباعك للوهم اى القوة الواهمة وانما اتبعت الوهم
لان الوهم يغلبه الخ فقوله لان الوهم الخ علة لمحذوف تامل
ماقادك شئ مثل الوهم اى ما صيرك منقادا لاكثر
الاشياء شئ مثل الوهم ككثرة الضحك وخوف الفقر وخوف
لا يذاى الناس وقوله ماقادك الخ هذه حكمة وقعت فى
كلام بعضهم اتى الش بذلك دليلا لما تقدم من غلبة الوهم
للعقل وحاصله اننا فى اكثر احوالنا متبعين للوهم وقد
حكى عن الجنيد انه قال لو جلس شخص عن يمينى يلذنى
بالذ الاشيا وبالكلام وشخص اخر عن يسارى على الضد
ما زاد هذا على هذا عندى شيا لعلمى بان الحالتين من الله
تقول النفس الخ الاولى الاتيان بفا التفريع لان هذا
مفرع على قوله خفت منه اى فاذا خفت منه فتقول
النفس هذا شبيه الخ تامل   هذا يشبه الحية الخ
هذا القياس المغالطة فيه جاءت من الكبرى فقط
لصدق صغراه وانما كانت الكبرا كاذبة لحكم الوهم فيها
بالخوف او بالفزع منه واما العقل فلا يحكم بذلك بل يحكم

بالثبات

بالثبات واعلم ان امر الشارع بالفرار من المجذوم فى قوله
عليه السلام فر من المجذوم فرارك من الاسد بالنسبة لمن
غلب الوهم على عقله لجرى عادة الله بان الذى غلبه الوهم
يحصل له العدوى اذا لم يفر واما قوله عليه السلام لا عدوى
ولا طيرة فمحمول على من غلب عقله على وهمه فجرت عادة الله
انه لا تحصل له عدوى ولو خالط المجذومين   فالجزم
اى الامر الذى يهتم به الفرار منه وقالا من الصواب الفرار
منه   وتمثيل هذا الوهم الخ هذا كلام لا تعلق له بالمغالطة
الا انه لما افاد تصويرها بانها قد تتركب من مقدمات
وهمية وافاد ان الوهم قد يغلب على العقل كثيرا وكان
كثير من الناس مرتكبا للبدع والضلال بسبب الوهم
نبه الش على ذلك على سبيل الاستطراد وقوله وتمثيل
الخ متعلق بقوله وقع اى وقع اكثر الناس فى انواع البدع
بسبب الوهم الحاصل لهم المماثل لهذا الوهم اى توهم ان
الحبل الذى على صورة الحية مفزع ومفرد وفى قوله
اكثر الناس اشارة الى ان المؤمنين قليلون بالنسبة
للكفار وهذا مناسب لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو
حرصت بمؤمنين   وقع اكثر الناس الخ حاصله ان بعض
الناس كالطبائعيين والفلاسفة لما وجدوا النار ينشا
عنها الاحراق والما ينشا عنه الرى والاكل ينشا عنه الشبع
والسكين ينشا عنها القطع والانسان ينشا عنه الضرب
والايذا قالوا ان المؤثر لتلك المسببات هذه الاسباب
بذاتها فحكمهم بان المؤثر هذه الاسباب انما جاءهم من الوهم

من ايمة اهل السنة وتحقيقهم وحم فلا يليق بابن ذكرى ان يخلط
فى خطابه ويأتى بكلام فى غير محله لا يليق خطابه به وانما يخاطب به
غيره كالمعتزلة وقد قدح الواو للحال وفاعل قدح ضمير يعود
على شرف الدين والمراد ببعض الاجوبة التى قدح فيها كون الاية
من قبيل سلب العموم لا عموم السلب ولا يلزم من ذلك
اى لا يلزم من قدح شرف الدين فى بعض الاجوبة على الاية التى
استدل بها المعتزلة انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها فالاشارة
راجعة لمضمون قوله وقد قدح الخ وافهم قوله الاية التى استدل بها
المعتزلة بالاية الخ ان الفخر بصدد الدفع عن المذهب اى انه قصد
بما ذكره من الاجوبة دفع ما تمسكوا به وان الشيخ شرف الدين قدح
فى بعض اجوبته كيف وقد صرح الاستفهام للاستبعاد
والواو للحال اى بعيد انه يوافقهم على ذلك والحال اى ان شرف
الدين قد صرح بما ارتضاه الخ والضمير فى قوله عنها راجع للاية
فان المتكلم هذا هو المهدلة والمتكلم هو ابن ذكرى
والضمير فى معه عايد على ابن التلمسانى وقوله ان يحاول له
تصحيح الجواب اى الذى اجاب به الامام الفخر سابقا وهو
ان الاية من قبيل سلب العموم لا عموم السلب الذى عرضه
اى ابن التلمسانى حيث قال لا نسلم ان الاية لا تفيد عموم
السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفى العموم لا تدل على عموم
السلب فانه لا ينافيه يوافق على ذلك اى على ان هناك
اجوبة عن الاية غير هذا الجواب المعترض بل صرح به
اى بما ذكر من الاجوبة المغايرة لذلك الجواب المعترض
على مذهبه الفاسد اى وهو نفى الرؤية ليعترضه اى

المعتزلى

المعتزلى وقوله لان مقصوده هو اى المعتزلى لا خصوصية
ذلك الجواب الاولى لا خصوصية الاعتراض على الجواب اى مقصوده
تصحيح مذهبه لا الاعتراض فقط فاذا قال المعتزلى لا نسلم ان
الاية من سلب العموم بل من عموم السلب بقرينة التمدح فليس
قصده اعتراض الجواب فقط بل تصحيح مذهبه وبما تمسكوا
به الخ قد تقدم ان النص الذى استدلت به المعتزلة على نفى الرؤية
جار على طرفين وتقدم شرح الطرف الاول ورفع ما اشعر
به ذلك الطرف الايراد الوارد علينا ولما انهى الكلام عليه
اتبعه بالكلام على الطرف الثانى فقال وبما تمسك به المعتزلة
الخ لكن المناسب للسياق ان لو قال واما قوله تعالى ان
ترانى الخ ولن تفيد التابيد هذا سند لما قبله فالواو
تعليلية وقوله بدليل قوله تعالى الخ هذا سند لكون لن
تفيد التابيد ولن تفيد التابيد اى ان ذلك حقيقة لغوية
فيها والقرآن وارد على ذلك لن تتبعونا اى فلن فى هذه
الاية مفيدة للتابيد باتفاق فيستعمل لمحل النزاع والمراد
هنا التابيد اى فاللفظ باق على حاله وليس يتجوز به ولا
من منقول لاجب نعال اذ لن مستعملة فى النفى للحال مجازا او
نقلت لذلك المعنى على وجه الحقيقة العرفية والاولى حذف
قوله والمراد هنا التابيد لانه مقرر لما يفهم من المقام او قوله
ولن تفيد التابيد اى على وجه الحقيقة بدليل سنده بعد
والعقل المراد به الحقيقة العرفية والشرعية كالدابة و
الصلاة خلاف الاصل اى خلاف الغالب وخلاف الاصل
لا ترتكب الا لدليل انه هذا اى قوله لن ترانى وصدر هذا

الجواب لم يجر عليه فى المتن فهو من توسعة الش وما جرى عليه فى
الش هنا وفيما بعده انفعد مما جرى عليه فى المتن ممنوع ظاهره
انه خبر عن الجواب وهو مقتضى لفساد المعنى وح فيجعل خبر
المبتدا محذوفا اى والجواب عن ذلك ان تقول هو ممنوع لامرين
الامر الاول قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا والحال انهم يتمنونه فى
الاخرة الامر الثانى ان الاية جواب عن سؤال موسى الخ
وهم يتمنونه اى الموت فى النار بدليل قوله تعالى ويقول الكافر
يا ليتنى كنت ترابا وقوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا
ربك فهذا سند للمنع والا فقد وهم يتمنونه فى الاخرة ليجرى
الكلام على ما هو اعم فالجواب يعود الى نفى رويته فى الدنيا
اى وح فلن ليست للتابيد كما قالوا والا لزم عدم مطابقة
الجواب للسوال اذ الاصل الخ الاصل هنا بمعنى القاعدة
وهو سند لقوله فالجواب يعود الى سلب رويته فى الدنيا
ولان الجواب الخ عطف على قوله اذ الاصل الخ فهو عطف علة
على مثلها بنقيض المسؤل اى بما يناقضه وينافيه فاطلق
النقيض على المنافى فالمراد النقيض اللغوى والا فالما والروية
وهى مفرد والنقيض اصطلاحا انما يكون للقضايا بوقت
معين اى وهو الان وهذا اى ولاجل كون الاصل فى المقيد
بوقته ان يقيد نقيضه بذلك الوقت قال المناطقة الخ
ان نقيض الوقتية اى المطلقة وكان الاولى ان يقيدها بذلك
لانها هى التى يوخذ فى نقيضها وقتها المعين بل يقيال اما ليس
بعض الكاتب متحرك الاصابع بالامكان العام واما بعض الكاتب
متحرك الاصابع وقت الكتابة لا دايما فلا يوخذ فى نقيضها وقتها
المعين

المعين بل يقال اما ليس بعض الكاتب متحرك الاصابع بالامكان
العام واما بعض الكاتب متحرك الاصابع بالامكان العام واما
بعض الكاتب متحرك محرك الاصابع دايما وقد يناسب الخ انما
قال يناسب لان محل التناقض الاخبار والاية من باب الانشا
وهى قوله رب ارنى انظر اليك وقد سلف ذلك واما اثباتها
بالدليل العقلى الخ قد سلف ان مذهب اهل السنة جواز الروية
وقد استدلوا على ذلك بالسمع والعقل وان مذهب المعتزلة
امتناعها ولهم على ذلك دليل سمعى وعقلى وتقدم ان المص
لما توجه للاستدلال قدم السمع لقوته وذكر فى طيه دليل
المعتزلة السمعى ولما انهى الكلام على جميع اطرافه وبيان فساد
ما اورده المعتزلة علينا وابطال سندهم ابطله بالكلام على
الدليل العقلى بالنسبة الينا وسياتى فى اثنايه التعرض للدليل
العقلى بالنسبة للمعتزلة وبيان ما فيه من الفساد وعند التوجه
للدليل العقلى ارتكب اداة الانفصال للطول فقال واما
اثباتها الخ وقوله واما اثباتها اى الروية اى اثبات جوازها
فالضمير عايد على الروية على حذف مضاف المشهور وهو
وصف كاشف لا انه للاحتراز حتى يتوهم ان للاصحاب
دليلا اخر غير مشهور وهو ان مصحح الروية الوجود ظاهره
ان الضمير عايد على الدليل فيعطى كلامه ان الدليل على جواز
رويته تعالى كونه مصحح الروية الوجود اى كون الوجود اى
كون الوجود علة فى صحة الروية اى فى جوازها وليس كذلك
وقد يوجه كلامه بان ما ذكر جزء الدليل لانه دليل الكبرى
فيكون قد اطلق عليه دليلا مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل

تضعيف جواب اما او قوله لان الوجود غير الموجود اى
على قوله وهذا سند للضعف فلا يصح ان يكون علة اى
لصحة رويته تعالى لان القاعدة فى العلة ان يكون وصفا
قايما بمحل الحكم لانها محل الحكم مثلا لو قلت البر ربوى لاقتياته
وادخاره والاقتيات والادخار وصف قايم بالبر الذى هو
محل الحكم ولو قلنا ان العلة فى صحة روية زيد او روية صفاته
وجودها والحال ان وجود الشئ عينه لكانت الذات علة مصححة
للروية فلا يلزم من كونه علة فى مقام الممكن ان يكون علة فى
مقام الممكن ان يكون علة فى مقام الواجب لما بين الواجب و
الممكن من التخالف وعدم الجامع تقرير الاستدلال اى على
صحة رويته تعالى ظاهر اى ما مر اول الكتاب من برهان و
جوب وجوده واما الكبرى الخ السياق يقتضى ان الكلام
على حذف مضاف اى واما دليل الكبرى ولا يخفى انه لا ياب
حمل ما بعده عليه من قوله الخ نعم الكلام شئ وقد يتقصى عنها
ذكر باعتبار ان المضاف المحذوف الصحة اى واما صحة الكبرى
ويكون قوله فلان الخ متعلق بمحذوف على انه خبر اى فثابت
لان صحة الروية الخ فلان صحة الروية اى جواز كون الشئ
مرئيا فالمراد بالصحة فى المقام الجواز لا الصحة عند الفقها
والمراد بالروية الروية الفعلية وهى كون الشئ مرئيا لا الصفة
بمعنى البصر موقوفة على مصحح اى لانها حكم ثبوتى لا بد له
من مصحح اى لا بد له من علة تصححه والا اى والا يكن موقوفة
على مصحح لصح الخ لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم توقفها
على مصحح فثبت نقيضه وهو توقفها وهو المطلوب والا

لصح

لصح تعلقها بالمعدوم اى لان نسبة الروية الى المعدوم كنسبتها
للموجود والضمير فى تعلقها راجع للروية لا بالمعنى السابق وهو
كون الشئ مرئيا بل بمعنى الصفة ففى الكلام استخدام كالعلم اى
ككونه الشئ معلوما هذا هو المراد فكون الشئ معلوما هذا هو
المراد فكون الشئ معلوما لا يتوقف على علة فلذا يتعلق العلم
بالموجود والمعدوم فقوله كالعلم تمثيل للمنفى وهو ما لا يكون
موقوفا على مصحح وليس تمثيلا للمعدوم والحاصل ان العلم يتعلق
بالموجود والمعدوم لان كون الشئ معلوما لا يتوقف على مصحح
واما الروية فانما تتعلق بالموجود فلان كون الشئ مرئيا
يتوقف على مصحح والروية اى والحال ان الروية الخ والمراد بها
هنا الصفة اعنى البصر بدليل تعلقها بالجوهر والعرض اى
عند اهل السنة واما المعتزلة فيقولون المرئى انما هو الاعراض
فالمصحح لرويتهما اى الروية الفعلية اى كونهما مرئيين
ما به الافتراق اى وهو التحيز وعدم القيام بالمحل بالنسبة للجوهر
والقيام بالمحل وعدم التحيز بالنسبة للعرض وهو او ما به الاشتراك
اى كالوجود والحدوث والامكان والافتقار الى مخصص ونحو
ذلك فان الجوهر والعرض يشتركان فى جميع ذلك لا جائز ان
يكون المصحح لرويتهما والا لزم تعليل الاحكام المتساوية
بالنوع الخ يريد ان روية الجوهر وروية العرض متساويتان بالنوع
وهو مطلق روية فلو عللت فيهما بما به الافتراق كان تعلل
روية الجوهر بالتحيز مثلا وتعلل روية العرض بالاحتياج الى المحل
مثلا لزم ان تعلل الروية النوعية المتحدة الحقيقة تارة بعلة
كذا وتارة بعلة كذا وهذا لا يصح كما لا يصح ان تعلل العالمية

مثلا فى زيد بالعلم وفى عمرو بغير العلم لان العلة انما تقتضى المعلول
بالمناسبة والشئ الواحد لا يناسب الامرين المختلفين بالحقيقة
اذا علمت هذا فقوله بتعليل الاحكام وهى صحة روية الجوهر و
العرض فان نوعهما واحد وهو مطلق صحة روية وتحت ذلك النوع
فردان صحة روية الجوهر وصحة روية العرض وانه محال اى و
ذلك اللازم محال وانما عدل عن قوله وهو محال لما قاله لتاكيد
المحالية ووجه كونه محالا انه يلزم على تعليل الاحكام المتساوية
فى النوع بالعلل المختلفة تعليل نوعها بتلك العلل وتعليل
الشئ الواحد بالعلل المختلفة باطل لان العلة انما يقتضى بالمناسبة
والشئ الواحد لا يناسب لامرين المختلفين بالحقيقة وايضا الاحكام
العقلية كالعالمية القائمة بزيد والعالمية بعمر احكام متساوية
بالنوع وهو مطلق عالمية وهى لا تتميز باعتبار ذاتها وانما
تتميز باعتبار موجبها وهو العلم فلو عللت العالمية القائمة
بزيد بغير العلم لزم قلب معقولها وذلك محال تعين الاخر
سوقه باسلوب التفريع اما ان يكون امرا ثبوتيا الاولى ان
يقول اما ان يكون ثبوتيا او عدميا لان الامر الثبوتى والعدمى
هو الامر الذى تعلقت به الروية المعلل تعلقها به بالثبوت او
العدم القائم بالمرى ومما يدل لذلك قوله بعد لان العدم لا
يصلح الخ ان يكون امرا عدميا الاولى لا جائز ان يكون عدميا
والا لصح روية المعدوم وامتنع روية الموجود هذا سند
للمنع وحاصله انه لو كان المصحح الذى هو العلة عدميا لا
اقتضى ذلك ان يكون علة صحة روية الشئ الكون عدميا و
هذه العلة باطلة لعودها على الاصل وهو روية الجوهر

والعرض

والعرض بالابطال اذ من شرط العلة ان تكون فى محل الحكم والكون
عدميا انما يقوم بالعدمى لا بالوجودى فهذه العلة انما تقتضى
صحة روية المعدوم دون الموجود وقد يقال هذا انما يتجه
لو كان الامر العدمى لا يقوم بالموجود وهذا باطل فان الموجود
تقوم به الامور العدمية كثيرا الا ترى ان الجوهر والعرض مثلا
يقوم بهما الامور السلبية كعدم الوجوب وعدم الاستحالة
ونحوهما وهى امور عدمية فلو عللنا الروية بشئ منها لزم
انا عللناها بالكون عدميا فلم يلزم امتناع روية الموجود
ولان العدم عطف على قوله والا لصح اى ولا جائز ان يكون عدميا
لان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتى اى لان من شرط
العلة قيامها بمحل الحكم والعدم لم يقم بالثبوتى سواء كان موجودا
فى الخارج او لا كالاحوال واعلم انه يجوز تعليل الحكم الثبوتى مثلا
بالثبوتى كالتحريم بالاسكار والعدمى بالعدمى كعدم نفاذ التصرف
بعدم العقل والعدمى بالوجودى كعدم نفاذ التصرف بالاسراف
واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودى بالوصف العدمى كتعليل
وجوب الصلاة بعدم الحيض ففيه خلاف الاكثر على جوازه و
المختار منعه فقول الشارح ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر
الثبوتى اى عند المحققين والاكثر على خلافه قال الاولون هو عدم
مانع لا علة والكلام فى العدم المخصوص لا المطلق اذ لا يكون
علة لشئ اتفاقا تعين الاول تفريعه بالفاء ان يكون امرا
ثبوتيا الاولى ان يكون ثبوتيا وقوله والامر الثبوتى الخ كان الاولى
ان يقول والثبوت اما ان يكون وجودا او حالا فان لم يتقيد
بالوجود اى بل قيد بعدمه بان اريد الثبوت الغير الجامع للوجود

وقوله امتنع رؤية للوجود اى وتعين ان يكون المرئى انما هو الاحوال
نقول لما او لا اى ولا يتقيد بالوجود بان اريد بالثبوت عدم الوجود
لا مطلق الثبوت والا كان اللازم على عدم تقييد الثبوت بالوجود
ان يرى الموجود والحال لان مطلق الثبوت اعم لان الثبوت قد
لا ينتهى الى درجة الموجود فيكون حالا وقد ينتهى اليها فيكون
وجودا تأمل وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد
اى الوجود بكونه صفة اى وجود صفة او وجود موصوف
لا جائز ان يتقيد باحدهما بان يقال انما راى الشئ لكونه وجوده
وجود صفة او لكون وجود موصوفا والا بما راى الاخر لانتفا
العلة فى طرفه فتعين عدم تقييده وان العلة مطلق الوجود
المتحقق فى كل من الصفة والموصوف بكونه صفة اى بكونه
وجود صفة ثم عبارته اقتضت ان الوجود يتقيد بالوجود
ولا يخفى ما فيه وان جعل الضمير فى قوله اما ان يتقيد للامر
المعلل لا للمعلل به الذى هو الوجود لم يحتج لحذف المضاف
ولا يرد عليه ما ذكر من البحث انظر اليوسى فتعين انه اى
المذكور الذى هو الجوهر والعرض وقوله والبارى الخ الاولى ان
يقول بعده وحم فتقرر صحة الكبرى لانه هو الذى بصدده
وهذا اى ما ذكر من السبر الذى اتوا به لبيان الكبرى
لانه اى الحال والشان هو اسند لتضعيف ما ذكر من السبر
فصحة المخلوقية اى التى هى بمثابة الرؤية فى كونها مشتركة بين
الجوهر والعرض فلا بد له اى لذلك الحكم من علة لان كل حكم
لا بد له من علة وقوله مشتركة اى بين الجوهر والعرض التى قائمة
بها لان العلة يجب قيامها بمحل الحكم وانما وجبت فى تلك العلة
ان يكون

ان يكون مشتركة لانه لو عللت صحة مخلوقية كل مما به تتميز
عن الاخر لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بعلل مختلفة
وانه محال كما مر اما الحدوث او الوجود هذا من كلام الامام ولا
يخفى ان المص لم يجر عليه فى سبره بل قال اما ان يكون امرا ثبوتيا
او عدميا وكان المناسب له حين قصد جلب كلام الامام من
النقض فى المقام الجارى على الحدوث والوجود ان يجرى فى مقام
السبر عليهما ليجرى طرفا السبر وطرف النقض على نسق واحد
ما ذكرتموه اى من العدمى لا يكون علة والمراد بالعدمى هنا ما
يشمل الحال كما افاده اليوسى او ان الحدوث لا يخلو عن شائبة
عدم كما فى العكارى فتعين الوجود اى والبارى موجود
فوجب الخ فهو مرتب على محذوف وكما ان هذا اى ما ادى
اليه السبر فى هذا المقام وهو كونه تعالى مخلوقا فكذلك
ما ذكرتموه الخطاب لاهل السنة اى فكذلك ما ذكرتموه مما ادى
اليه السبر وهو انه يرى باطل وايضا الخ هذا نقض ثان
فالملموسية بمثابة الرؤية والمخلوقية وتدرك الحرارة و
البرودة اى به وقوله الحكم مشترك اى بين الطويل والعريض
والحرارة والبرودة وسوق الكلام الخ اى الى اخر ما فى السبر
فنقول لا بد من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود
والحدوث باطل لما ذكرتموه فتعين الوجود فيلزم صحة كون
المولى ملموسا لانه تعالى موجود حتى يلزم الخ حتى للتفريع
بمعنى الفا اى فيلزم صحة كونه ملموسا والتزامها اى القول
بموجبه وهو القول بان المولى يجوز ان يلمس مدفوع اى باطل
وهذا جواب عما قبله الحتى يلزم ان الله تصح عليه الملموسية

فلا يرد عليه النقض والجواب بان صحة الملموسية فى حق البارى
مدفوعة بالضرورة ببديهة العقل هذا يقتضى ان بطلان
هذا القول ضرورى وسياق فى كلامه فى توجيه ضعيف جواب
الاستاذ ما يقتضى انه نظرى والاول اى والنقض الاول
بالمخلوقية قوى وهذا من كلام المص الى قوله وقد اقتصر لخ
فان اجيب عنه اى عن النقض الاول بان صحة المخلوقية اى
فى الجوهر والعرض معللة بالامكان اى لا بما ذكرتم من الوجود
لزم مثله فى صحة روية الجوهر والعرض الامكان لا الوجود
لان كلا من صحة روية الجوهر والعرض الامكان لا الوجود لان
كلا من صحة الروية وصحة المخلوقية حكم مشترك بين الجوهر
والعرض فاى فرق بينهما وحيث كانت العلة فى صحة الروية
الامكان فالمولى لا يرى لعدم وجود العلة فيه فان قيل الامكان
امر عدمى وصحة تعليل المخلوقية بها لانها عدمية ايض واما
الروية فوجودية قلنا الكلام فى الصحة وهى واحدة فى الجميع
والثانى اى والنقض الثانى بالملموسية ايض قوى
وجواب الاستاذ عنه الخ حاصل جوابه ان قياس الملموسية
على الروية فى جعل العلة فى صحة كل الوجود قياس مع الفارق
لان الروية للشى لا تقتضى تاثيرا فيه بخلاف اللمس فانه يقتضى
تاثير اللامس وتاثير الملموس وح فالعلة فى صحة الملموسية
يجب مغايرتها لعلة صحة الروية فتجعل العلة فى صحة الملموسية
الامكان لا الوجود ولا تجعل الملموسية كالمروية اذ فرق بين
الامرين فقوله لوجود التاثير اى من اللامس وقوله والتاثير
اى فى الملموس اى ان اللمس يلزمه وتاثيرما بخلاف كون الشى

مرئيا

مرئيا فلا يقتضى ذلك وح فالمولى يرى ولا يصح ان يكون ملموسا
لوجود التاثير اى نظرا للفاعل وقوله والتاثير اى نظرا
للمفعول فان الاتصال اى المقتضى للتاثير والتاثر
ضعف لان الاتصال الجزاى وايض فالجواب بالفرق انما ينفع
لو كان الخصم قاس اللمس مثلا على الروية لكنه اعترض دليلنا
بالتخلف وحاصله ان كل ما استدل به من المقدمات على صحة
الروية موجود فى صحة الملموسية لكنها لم تنتج صحة الملموسية
فى حق البارى لاستحالتها عقلا فيعلم بهذا ان هذه المقدمات
لا تنتج شيا والا لم تتخلف نتيجتها فى صورة ما من الصور
واذا علمت ان الاعتراض بالنقض فجوابه لا يصح الا بمنع وجود
المقدمات المستدل بها على الروية فى صحة الملموسية او منع منه
بعضها وهذا مما لا سبيل اليه او بمنع تخلف الحكم بان يلتزم منه
بصحة الملموسية فى حق البارى كما التزمه الامام ولا يكون الجواب
بالفرق بين اللمس والروية لان الدليل ان كان صحيحا كان
منتجا الصحة الملموسية قطعا كان فيها تاثير ام لا فليتهم
فلم لا يجوز ان يكون هذا الادراك اى ادراك اللمس كغيره لا يجوز
عقلا ان يدرك باللمس من غير اتصال اللامس به ومن غير ان يقوم
بيد اللامس كيفية حرارة او برودة او رايحة او ليونة او يبوسة
او نعومة او خشونة وصح تعلق الادراكات الخمس به تعالى
ولو الذوق والشم وان لم يكن ثم طعم ولا رايحة اصلا قد
التزم هذا اى جواز تعلق ادراكه باللمس من غير اتصال
ولا بكيف وقوله وصح الواو للتعليل فهو سند لما التزمه امام
الحرمين وهذا يقتضى لخدش فيما الزمه الخ من صحة ادراك

اللمس له تعالى ويلتزم ذلك ولا نسلم دفعه اى بطلانه بنظر العقل
فكيف ببديهة العقل الادراكات الخمس اى السمع والبصر واللمس
والذوق والشم فيجوز ان يتعلق الشم والذوق به تعالى وان لم يكن
طعم ولا رايحة اصلا من غير ان يقارنها اى الادراكات الخمس
ولنسب هذا اى صحة تعلق الادراكات الخمس به تعالى والحاصل
ان مذهب الاشعرى وعليه الاكثر ان هذه الادراكات يصح ان
يتعلق بكل موجود وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا وانما
ذلك فى العادة فيجوز ان يخلق تعالى للعبد ادراك اللمس وان
لم يكن هناك اتصال وادراك الشم وان لم يكن هناك رايحة
وادراك الذوق وان لم يكن هناك طعم وهكذا خلاف
اى وهو خلاف لمن منع تعلق باقى الادراكات به المراد
بذلك الباقى ماعدا الروية من السمع واللمس والشم والذوق
ومبنى ذلك عندهما ان هذه الادراكات الاربع مختصة عقلا
بما تعلقت به فى الشاهد والمولى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته
حتى يتعلق به ادراك الذوق ولا رايحة ولا الرايحة من
صفاته حتى يتعلق به ادراك الشم وهكذا وقد تقدم الكلام
على ذلك عند قول المص والسمع والبصر والادراك على القول
به وقد اقتصر هذا تمهيد لقوله بعد قال ابن التلمسانى
وقوله النقيضين نقيض فعيل بمعنى فاعل ويوجد فى بعض
النسخ النقيضين تثنية نقيض وهو اوضح وقد
اورد اى الفخر وقوله عليها اى على الطريق السابقة التى
سلكها الاصحاب فى صحة الروية اعنى قولنا الله موجود
وكل موجود يصح ان يرى ان يتمسك اى فى صحة الروية

قوله

بهذه الطريقة يريد طريقة العقل فى الاستدلال على الروية
وهى الطريق السابقة اعنى الله موجود وكل موجود يصح ان
يرى وقد تصدى من كلام ابن التلمسانى وقوله تصدى
اى توجه وفى بعض النسخ تصدر اى انتصب وهو انسب بالمقام
وكان شيخنا اى شيخ ابن التلمسانى وهو الفهرى والمراد بتقى
الدين شيخه المقترح ان بعضها اى بعض الاسيلة التى
اوردها الفخر على هذه الطريقة القليل التعليل فى اللغة
حرارة العطش والمراد به هنا العطش والمراد به هنا ما يوجد
فى النفس من اجل تلك الاسيلة قال ابن التلمسانى لما عاد
الفهرى فعلما يتوهم ان هذا من كلام شيخه ونحن نشير اليها
اى الى تلك الاسيلة التى اوردها الفخر على تلك الطريق اى
مع اجوبتها منع ان الصحة حكم ثبوتى هذا منع المقدمة
القايلة الصحة حكم ثبوتى ولا يجوز ان يعلل بالعدمى وتحرير
السوال لا نسلم ان الصحة امر ثبوتى وسنده لم لا يجوز انها عدم
امتناع الروية واذا كانت عدما فيجوز ان تعلل بالعدمى كالامكان والافتقار وذلك ليس بموجود فى الله فلا يراد حم
فبيان الكبرى السابق باطل فبطلت الكبرى ولم يتم الدليل
السابق المفيد لصحة الروية له تعالى وجوابه ان الصحة
لا حاصل هذا الجواب ان قولنا لا صحة نفى لان حمله على الممتنع
بان نقول الممتنع كالجمع بين الضدين او المستحيل لا صحة له
يدل على انه لا يكون ثبوتيا والا قام بنفسه وحم فلا صحة
سلب معنى كما هو كذلك لفظا والصحة نقيضه فيكون
ثبوتيا اذ لو كان سلبا ايضا لتقابل نفيان وذلك باطل

لانهما قد يجتمعان كلا سواد ولا بياض في الحمرة ولا فرس ولا انسان
في الحمار وانما التقابل بين ثبوتين كالحركة والسكون او ثبوت
ونفي كالوجود والعدم او بين احد النقيضين والمساوي
لنقيضه كما في القدم والحدوث وفي هذا الجواب شيء اذ كون
الصحة تقابل لاصحة لا يقتضي انها امر ثبوتي اذ وقع في كلامهم
تقابل العدميين فيقال عدم لاعدم وقدم لاقدم وافتقار
لاافتقار والعمى لاعمى ونحو ذلك مما لاحصول له فقول ابن التلمساني
لاستحالة الخ غير مسلم وتعليله بان المنفيان قد يجتمعان
كلا سواد ولا بياض في الحمرة وحم فلا يتقابلان ليس بشيء
لان كلامنا في عدميين احدهما سلب للاخر كما مثلنا
المحمول على الممتنع اي حمل هو ذو هو كانه زاد تقوية لكونه
عدميا حتى ثبت للممتنع كما اشار له اليوسي في كبراه فالصحة الخ مفرع
على قوله نقيض لاصحة ومن المعلوم ان نقيض الشيء رفعه
فيلزم ان تكون الصحة امرا ثبوتيا والا بان كانت عدم شيء
وقوبلت بلاصحة لزم تقابل النقيضين سلمنا انه اي ما
ذكر من صحة الرؤية لكن لا نسلم توقفه الخ اي فبطل قوله في
صدر السير فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح الخ
وليس الخ اي لانه ليس كل حكم ثبوتي مفتقر الخ فالواو للتعليل
وهذا سند لقوله لا نسلم توقفه على مصحح واسند هذا السند
ان صحة كون الشيء معلوما حكم ثبوتي ولا مصحح له وجوابه
انه لو لم يفتقر الخ اي جواب السؤال الثاني ان ما ذكر من الصحة
التي هي حكم ثبوتي لو لم يفتقر ذلك الحكم الثبوتي الى المصحح لم
تعلقه اي تعلق الحكم الذي هو صحة الرؤية ومعنى عموم تعلقه

الحكم بالموجود

اي تعلق الحكم الذي هو صحة الرؤية بالموجود والمعدوم
ثبوت ذلك الحكم لكل منهما ويحتمل ان ضمير تعلقه يعود على
الرؤية وهو صحيح من جهة المعنى الا ان فيه تشتيتا في الضمير
وقوله لم تعلقه الخ اي لكن التالي باطل وقوله وحيث مرتب
على هذا المحذوف اقتضى مصححا فاعل اقتضى ضمير يعود
على التعلق سلمنا توقفه اي توقف صحة الرؤية الخ و
ذكر الضمير باعتبار ما ذكر وحاصله انا نسلم توقف صحة الرؤية
على مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل اصلا لان المصحح اعم
من ان يكون علة او شرطا فيمنع كونه علة ونسلم ان المصحح
شرط وحم فنقول ان الوجود شرط في صحة الرؤية ولا
يلزم من وجوده وجود الرؤية لانه لا يلزم من وجود الشرط
وجود المشروط بخلاف العلة لكن لا نسلم صحة التعليل
اي لان المصحح اعم من العلة والشرط ولا يلزم ثبوت الاعم
ثبوت الاخص وقوله اصلا اي جميع جزئياته لا في هذا
المحل ولا في غيره فانه عند المتكلمين هذا سند للمنع و
الضمير المنصوب بان عائد على صحة التعليل وجرى على
تذكيره لاكتسابه التذكير من المضاف اليه والواسطة ثم
عطف تفسير للحال وبيانه ذلك انه اذا قيل انما صحت
رؤية الجوهر او العرض لكونه موجودا مثلا فالكون من جملة
الاحوال وهو واسطة بين الوجود والعدم كيف الخ
الاستفهام انكاري بمعنى النفي والواو للحال اي لا يصح
ثبوت الواسطة والحال ان الشيخ الاشعري امام المذهب
لا يقول بالواسطة فهذا ترشيح للمنع الثاني لا يقول بها

اى بالاحوال والواسطة وقوله وينفى التعليل العقلى عطف
على لايقول بها لا على مدخول النفى فلا مفهوم لقوله العقلى
لانه ينفى التعليل مطلقا عقليا كان او عاديا او شرعيا لانه
من قبيل الاحوال وهو لايقول به وهو السوال اى الذى
جرى عليه الكلام المبطل للمسلك العقلى لازم للشيخ اى
فلا يمكن الاستدلال على صحة الروية بهذا المسلك العقلى لانه
مبنى على صحة التعليل المبنى على ثبوت الحال ولم يقل بذلك
ومن قال بها اى بالواسطة امكنه الاستدلال بها اى بالطريق
السابقة وهو المسلك العقلى الذى ارتكبه الاصحاب فى صحة جواز
الروية فمرجع الضمير المجرورين مختلف اجاب الشهرستانى
عنه اى عن الثالث قايل بالوجوه والاعتبارات العقلية
اى وحينئذ فيتحقق التعليل لان التعليل لا يتوقف على الحال
والحاصل ان الاشعرى وان نفى الاحوال الا انه يقول بالوجه
والاعتبار فالتعاليل مطلقا عقلية كانت او عادية او شرعية
لا يقول بها على انها حال وهذا لا ينافى ان يقول بثبوت التعليل
العقلى والعادى والشرعى على انه وجه واعتبار فاذا قيل
شرب النبيذ حرام لانه مسكر فالكونه مسكرا عنده من
قبيل الوجه والاعتبار لا من قبيل الحال فاذا قيل البارى
يرى لكونه موجودا فالكون موجودا امر اعتبارى والحاصل
ان التعليل لا يقول به الاشعرى على انه حال وهذا لا ينافى
انه يقول به على انه اعتبارى وحينئذ فيجعل الوجود علة لصحة
الروية وهو من قبيل الامور الاعتبارية التى يقول بها الشيخ
لا من قبيل الاحوال التى لا يقول بها فقد تصور العموم
والخصوص

والخصوص تصور بالفتح بمعنى امكن اى فقد امكن العموم
والخصوص بين العلة والمعلول عند ملاحظة الوجه والاعتبار
كما يتصور ذلك عند ملاحظة الحال وعلى غيره وهو امر اعتبارى
فالعموم من شان العلة واوصافها والخصوص من شان
المعلول اى من اوصافه ويصح ضم التاء من تصور ويكون
بمعنى ادرك اى فقد ادرك المتصور العموم فى العلة والخصوص
فى المعلول بنا على ان العلة من الامور الاعتبارية وقوله
فقد تصور الخ تفريع على اثبات الوجه والاعتبار ولعل الاحسن
ان يقول وعليها اى على اعتبارها تياتى العموم والخصوص
ويرد عليه الخ بالبنا للمفعول اى ويرد على الشهرستانى
بان الشيخ الاشعرى وان قال بالاعتبارات العقلية فانه
اى الاشعرى لم يقل بالتعليل اى بل ينفيه مطلقا سواء
كان شرعيا او عقليا او عاديا كان وجها واعتبارا او حالا
هذا محصل كلامه لكن قال بعض الاشياخ الحق ان الاشعرى
انما نفى التعليل على الوجه الذى اثبته من قال بالحال ولم
ينف التعليل على انه وجه واعتبار اذ كيف يتاتى له نفى
التعليل مطلقا وكلام الشارع وكتب الشريعة مشحونة
بالتعاليل الشرعية وحينئذ فيتم جواب الشهرستانى ومعتمدكم
الخطاب لجماعة الاشعرى والواو للحال والمراد بالمعتمد
طريق السبر التى سلكها الاصحاب وبالمشترك بين الجوهر و
العرض المصحح لرويتهما يعنى ان الشيخ لم يقل بالتعليل والحال
ان طريق السبر التى تعتمدونها يا ايها الاشاعرة فى بيان
المصحح الذى تطلبونه حالة كون ذلك المصحح من اقسام

المشترك بين الجوهر والعرض المرئيين مبنية على صحة التعليل
والاشعري لا يقول بصحته ما في قوله فيما يطلبونه موصولة
اي في المصحح الذي يطلبونه ثم بين ذلك المصحح بقوله من
اقسام المشترك او انه حال عما يطلبونه ويصح ان يكون
المراد بالمعتمد الاعتماد اي ان اعتمادكم في جواز الرؤية على
طريق السبر المحتوية على المصحح الذي تطلبونه لاجل ابطال
ما يبطل وتصحيح ما يصح من اقسام المشترك بين الجوهر و
العرض مبني الخ وتوضيحه انا اذا قيل صحة الرؤية حكم ثبوتي
متعلق بالجوهر والعرض فلا بد له من مصحح لا جائز ان يكون
ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام العقلية المتماثلة
بالعلل المختلفة فتعين ان يكون المصحح لها امرا مشتركا و
هو اما عدم او ثبوت لا جائز ان يكون عدميا لان العدم
لا يكون علة للثبوتي فتعين ان ذلك المصحح ثبوتي وهو
اما الوجود او الحدوث او المخلوقية لا جائز ان يكون الحدوث
لان الحدوث لا يكون علة للوجود ولا المخلوقية لكذا فتعين
انه الوجود فهذه الطريقة مبنية على صحة التعليل
ومعتمدكم فيما يطلبون مبني على العلل الخ هذا قيد في الايراد
وهذه دعوى اسندها بقوله وقلتم ان الحدوث لا يكون
علة اي لانكم قلتم في طريق السبر كذا وقلتم كذا وكل من تلك
الاحوال محتوي على التعليل الخ فالواو في قوله وقلتم تعليلية
احكام العلل العقلية ظاهره ان عندنا احكاما وعللا
وليس كذلك اذ ليس كلامنا الا في علل وحينئذ فتحمل الاضافة
بيانية او يراد بالاحكام المحكوم لها او يراد بها المدلولات
وح

وح فالاضافة حقيقية   وقلتم ان الحدوث الخ هذا
وما بعده تشديد في الاعتراض اي لانكم قلتم كذا والتقسيم
للتعليل وامامكم ينفيه وقد علمت جوابه   لا يعقل الا
شركة بين العدم والوجود اي ان العدم والوجود مشتركان
في معنى الحدوث فالحدوث مركب من الوجود والعدم يعني
السابق بدليل قوله والعدم السابق   والعدم السابق
الخ حاصل كلامه ان الحدوث لا يصح ان يكون علة لصحة
الرؤية لان الحدوث معتبر فيه العدم السابق لان معناه
العدم السابق على الوجود ولذا عرفه بعضهم بانه عدم كون
الشئ قبل كونه فلو علل صحة الرؤية بالحدوث للزم
تقدم العلة على المعلول بالزمان وهو باطل بيان ذلك
ان من المعلوم انه انما يصح ان يرى الموجود والعدم السابق
على الوجود لا يجامع الوجود فلو كان الحدوث علة لصحة
رؤية الموجود لكانت العلة وهي الحدوث سابقة على معلولها
الذي هو رؤية الموجود بالزمان والعلة يجب مقارنتها
لمعلولها هذا حاصله وانت خبير بان هذا انما يلزم الا على
تفسير الحدوث بالعدم نفسه واما على تفسيره بانه الوجود
بعد العدم او بالعدم السابق على الوجود وهو ما اشار
له اولا بقوله لانه لا يعقل الا بالشركة بين العدم والوجود
اي انه مركب منهما فلا يلزم ذلك اذ العدم جزء من مفهوم
الحدوث لا نفسه فلا نسلم عدم حصول المقارنة اذ حصول
المركب باخر اجزائه فقد تحصل المقارنة بين المعلول وآخر
جزء من العلة ولا يلزم ان تقارن المعلول جميع اجزاء العلة

لامن العقل لان العقل يحكم بانه لا موثر في شي من الاشيا الا
الله فقوله الش في انواع البدع اى كتاثير الما والنار والاكل
له في الاحراق والري والشبع واضافة انواع لما بعده للبيان
حتى وقفوا مع المعتادات اى حتى جزموا بالمعتادات
اى بالامور المعتادة اى جزموا بتاثيرها ومن المعتادات
النار يحرق والما يروى له فقالوا بتاثيرها في الاحراق وهكذا
واشتغلوا بالاكوان جمع كون بمعنى الحصول والمراد
هنا بالاكوان المكونات مثل الما والنار اى انهم اشتغلوا
بهذه المكونات فاثبتوا للنار تاثيرا في الاحراق وللماء
تاثيرا في الري وهكذا فاعتقدوا الجزم على اشتغالهم
بالاكوان اى اعتقدوا ان الاكل نافع في الشبع مع انها ليست
بنافعة وانما النافع هو الله تعالى واعتقدوا ان النار
تضر مع ان الضار هو الله فقط فاشركوا هذا مسبب
عن اعتقادهم ما ذكر اى انه تسبب عن ما ذكر انهم اشركوا
مع الله غيره كالنار وهذا الشرك موٴد الى الكفر ان اعتقد
ان النار موثرة بطبعها واما لو اعتقدوا انها موثرة بقوة
اودعت فيها فلا يكفر على المعتمد بل يفسق واثبتوا
الوسايط اى كالنار فهم يقولون انها موثرة وان الله هو
الخالق للنار واثبات هذه الوسايط يودى الى عدم
الالتفات للمولى واسندوا التاثير الى من ليس له
تاثير اى كالنار والما فهم يقولون ان هذه الطبايع هي
الموثرة مع ان الموثر هو الله والاولى ان يقول الى ما ليس
له تاثير لان من انما تقع على العاقل الا ان يقال انه لما

صدر

صدر عنها التاثير اشبهت العاقل او يقال ان من جملة من
يسند له التاثير العقلا فيقولون انها توثر في افعالها
فغلب العاقل على غيره فتامل وتوكلوا على من ليس له
اى وتوكلوا على العبيد الذين ليس لهم حول ولا قوة الا بالله
والحاصل ان المعتزلة يقولون ان العبد يخلق افعاله نفسه
الاختيارية فيتوكلون ويعتمدون عليه مع انه لا حول له
اى لا تحول له عن المعصية ولا قوة له على الطاعة ولا تدبير له
اى لا نظر له في عواقب الامور لتقع على الوجه الاكمل الا من الله
ولا تقدير اى تعيين وتحديد للاشيا كقولك في غده
افعل كذا وكذا وبعده كذا وكذا فتحديد الاشيا بفعل
بعضها في غد وفعل بعضها بعد غد من الله والعبد عاجز
عن ذلك خيالات اى كالامور المتخيلة التي لا وجود
لها من حيث ان وجودها ليس من نفسها بل من الله فهي
ليس بيدها نفع ولا ضرر فهي كالامور التي لا وجود لها
فاندفع ما يقال ان قوله كلها خيالات فيه انكار لحقايق
الاشيا وجعلها خيالات لا تحقق لها في الخارج وليس هذا
مذهب اهل السنة تنادى بلسان الحال اى بلسان
حالها فال عوض عن المضاف اليه الذى هو افصح من
لسان المقال اى اقوى في الدلالة من لسان المقال لانه
دايما صادق بخلاف لسان المقال فانه قد يكذب مثلا
من كان لا يدعى انه عالم ولكن يقرر العلوم على وجه تام
ومن كان يدعى انه عالم ولكن اذا سئل عن شي توقف
فيه فلسان الحال يدل على ان الاول عالم اكثر من لسان

وليس كل من تلك الاجزا علة وانما العلة مجموعها ثم يلزم عليه
تركب العلة العقلية وهو لا يصح والمناسب ان لو قال لان
الحدوث لا يعقل بدون العدم فاما ان يكون الحدوث نفس
العدم لزم تقدم العلة على المعلول بالزمان لان العدم السابق
لا يجامع الوجود وتقدمها عليه باطل لوجوب مقارنتها له
وان كان العدم جزا من مفهوم الحدوث الذى هو العلة لزم
تركيب العلة العقلية وهو باطل وصحة الروية عطف
على اسم ان من قوله لا يعقل والواو تعليلية لانه وجه ثالث
والامر العدمى المناسب ان يقول والعدم لا يكون علة الخ
لان الحدوث هو العدم السابق على الوجود والعدمى هو الامر
الذى قام به العدم ولا جزا منها ما يعم الكلام فى تركيب
العلة يصرفه حتى لغير العقلية اذ الاسند لا الجار على العموم
وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يرى لجوهريته الخ هذا عطف على
قلتم فهو سند ايضا وهذا قد جرا عليه السيد نظر القوله لا جائز
ان يكون ما به الافتراق الخ وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يقال
رءى لانه على صفة خاصة الخ هذا سند ايضا ولم يذكره المص
فى السير المتقدم وحاصله انه لا يصح ان يقال راى الجوهر
لكونه جوهرا متحركا او لكونه جوهرا ساكنا او لكونه جوهرا ابيض
على ان تكون العلة مجموع الجوهرية والابيضية او الجوهرية
والمتحركية لان التعليل بشئ مما ذكر يلزم عليه ان لا يرى الاخر
ويلزم عليه تركيب العلة العقلية وهو باطل لان العلة لو
تركبت لانتفت عند انتفا جزء منها فاذا انتفى الجزء الاخر
انتفت ايضا ويلزم تحصيل الحاصل وهذا يقتضى منع التركيب
فى العلل

مطلقا عقلية او عادية او شرعية وحاصل ما فى المقام انه اختلف فى
تركيب العلة هل يجوز ام لا فقيل يجوز مطلقا وقيل لا مطلقا و
قيل يجوز ما لم تزد على خمسة اجزا وكلامهم مطلق فظاهره انه
عام فى العقلية والشرعية والعادية فاذا علمت هذا فقول الش
لما يلزم على ذلك من التركيب فى العلة العقلية اى وهو باطل فى
الجملة وان كان فيه خلاف وانظر تقييده بالظرف فانه يقتضى ان
العلة العقلية يمنع فيها التركيب فان غير العقلية لا يمتنع فيها
ذلك الا ان يقال المراد وهو باطل فيها كغيرها تامل سلمنا
صحة التعليل اى فى غير محل النزاع وهو غير هذا الموضع لكن
نمنع صحته فى هذا الموضع الذى هو محل النزاع لان صحة الروية
ليست من الاحكام المعللة بدليل لكن لم قلتم الخ وهذه
الاسئلة كلها ما عدا الاول جارية على طريقة التنازل وارخا
العنان فكل جار على تسليم ما يليه وقولكم فى جوابه اى فى
سنده انه ايما ماذكر من صحة الروية لو لم يتوقف على مصحح لم حكمه
لخاصة فحكم للضمير بيانية والمراد بعموم صحة الروية للموجود
والمعدوم ثبوتها لكل منهما او المراد بالحكم التعلق اى لو لم يتوقف
صحة الروية على مصحح لكانت الروية متعلقة بالموجود والمعدوم
وهو اعم اى والمصحح الذى انتجه قولكم وقوله اذ قد يكون شرطا
اى ونحن نقول ان الوجود المصحح هنا للروية شرط فيها لا علة
لها وحينئذ فلا يلزم من ثبوت الوجود ثبوت صحة الروية اذ لا يلزم
من ثبوت الشرط ثبوت المشروط فان الحياة شرط الخ الاولى
ان يقول فان الحياة مصحح لقيام العلم والقدرة والارادة بالمحل
ومع ذلك هى شرط لصحة قيام المذكورات بالمحل ولا يلزم من وجودها

فى المحل وجود المذكورات فيه لا علة اذ لو كان علة للزم قيام
العلم والقدرة والارادة بكل من قامت به الحياة بحيث يكون
عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما والمشاهد خلافه فكذلك
الوجود مصحح لرؤية الموجود على انه شرط لا علة وقوله وليست
علة لها اى للمذكورات من العلم وما عطف عليه وكان الاولى
ان يقول وليست علة له اى للقيام المذكور لانه المحدث عنه
وهو قوى اى وهذا السؤال قوى لا يمكن الجواب عنه وبيان قوته
ان دليل السبر انما انتج ان مصحح الرؤية الوجود والمصحح اعم
من العلة والشرط ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص و
المطلوب كون الوجود علة لاجل ان يلزم ثبوت صحة رؤية
كل موجود للزوم طرد العلة ولا يلزم ذلك من كونه شرطا
اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت المشروط وبقى بحث اخر و
هو انه متى لاحظنا مطلق المصحح فدليل السبر السابق لا
ينتج ان المصحح خصوص الوجود الا على انه علة لا على انه شرط
وذلك لان الامر الثبوتى لا يعلل بالعدمى ويجوز ان يكون
العدمى مصححا للثبوتى بان يكون شرطا فيه كما فى العدم المانع
شرط فى وجود الممنوع فاذا منعنا كون المصحح هنا علة كان
دليل السبر غير منتج ان خصوص الوجود فتامل سلمنا صحة
تعليله اى تعليل ما ذكر من الحكم وهو صحة الرؤية لا نسلم ان
صحة الرؤية حكم مشترك اى بين افراده وهى صحة رؤية الجوهر
وصحة رؤية العرض بحيث يكون صحة الرؤية نوعا لهما وانه مشترك
بينهما اشتراكا معنويا وسند هذا المنع ما اشار له بقوله فان
صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة لصحة كون السواد مرئيا اى
مخالفة

مخالفة لها بالنوع والا فالمخالفة للشخص حاصلة حتى
عند اتفاقهما بالنوع ولو تساويا اى الصحتان فى النوع
وهذا سند لقوله فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة الخ والواو
تعليلية اى لانهما لو تساويا فى النوع مع اختلافهما بالشخص
لقامت كل احداهما مقام الاخرى لسدت على احداهما مقام علة
الاخرى كما هو شان المتحدين نوعا بحيث يقال صحة رؤية
الجوهر مرئيا فالمراد بقيام احدهما مقام الاخر كون المعنى القائم
باحدهما علة للاخر كما يقال انما صحت رؤية زيد لكون عمرو
مرئيا وانما كان زيد قابلا للكتابة والضحك لكون عمرو
كذلك لقامت الخ اى لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو
تساويهما فى النوع فثبت نقيضه وهو اختلافهما فيه وهو
المطلوب وللاضافة اثر هذا عطف على معنى قوله ولو تساويا
اى لانه لو تساويا لقامت الخ ولانه للاضافة اثر فى المخالفة
اى فى الحقيقة فاضافة الرؤية للجوهر يصيرها مباينة لرؤية
العرض واضافة الرؤية للعرض يصيرها مباينة للرؤية للجوهر
وحينئذ فلا يكونان متحدين نوعا وجوابه ان صحة الرؤية
الخ حاصله انه الذى يوجب الاختلاف فى النوع الاختلاف فى
المقوم فاختلاف الشيئين بالاضافة لا يقتضى اختلافهما
فى المقوم لنوعهما وصحة الرؤية على تقدير اضافتها بحيث يقال
صحة رؤية الجوهر او صحة رؤية العرض لا توجب الاختلاف
فى المقوم لصحة الرؤية حتى يلزم الاختلاف فى النوع وحينئذ
فالاضافة لا توجب الاختلاف فى الحقيقة الا ترى ان زيدا اذا
لازم العلم وعمرا لازم الجهل حتى انه اضيف الاول للعلم وقيل

لكون السواد مرئيا وصحة رؤية الجوهر لكون الجوهر مرئيا

زيد العلم واضيف الثانى للجهل وقيل عمرو الجهل لا توجب هذه
الاضافة اختلافهما فى الانسانية لعدم اختلافهما فى الفصل
المقوم لنوعهما وهو الناطقية فقول الشارح بما هى اى للظرفية
بمعنى فى وهى متعلقة بلا تختلف وما واقعة على مقوم والمراد
بصحة الرؤية صحة كون الشئ مرئيا اى ان صحة كون الشئ
مرئيا لا تختلف بسبب ما يضاف اليه فى مقوم هى اى صحة
الرؤية به اى بذلك المقوم ففى العبارة حذف الرابط للصفة
بالموصوف وتقديمها اى ان صحة الرؤية لا تختلف بسبب ما تضاف
اليه فى مقوم لا تحقق صحة الرؤية خارجا الا به حتى تختلف به
حقيقة الافراد ونظير ذلك ان تقول زيد لا يخالف عمرا بسبب
اضافة احدهما للعلم والاخر للجهل فى مقوم كالناطقية
ذلك المقوم متحقق به نوعهما وهو الانسان فى الخارج واذا
علمت هذا فقول الباحث فى المسند فان صحة كون الجوهر
مرئيا مخالفة فى النوع لصحة كون السواد مرئيا ممنوع م
وقوله فى سند ذلك السند ولو تساويا لقامت احداهما مقام
الاخر لا نسلم الملازمة فى ذلك الشرطية لان الصحتان وان
تساويا فى النوع لكن المضاف اليهما مختلف نوعا بخلاف
ما لو كان متحدا فى النوع فانه يقوم احداهما مقام الاخرى
نحو انما صحة رؤية زيد لكون عمرو مرئيا وكذلك صحة رؤية
البياض لكون السواد مرئيا وقول الشارح كما لا يختلف هذا تنظير
فى الجملة للايضاح لان العلم فى طرف التنظير جار على الصفة
والرؤية فى طرف المنظر له المراد بها الصحة اى كون الشئ مرئيا
كما لا تختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاتها اى فالعلم

بهذه

بهذه المسئلة لا يغاير العلم بالاخرى فى الحقيقة سلمنا انه مشترك
اى سلمنا ان صحة الرؤية حكم مشترك بين افراده وهى صحة رؤية
الجوهر وصحة رؤية العرض فلا نسلم امتناع تعليل الاحكام
المتساوية اى بالنوع بعلل مختلفة كان تعليل صحة رؤية الجوهر
بالتحيز وصحة رؤية العرض بالافتقار للمحل مثلا فان اللونية
مشتركة اى امر مشترك بين جميع افراد اللون من بياض وسواد و
حمرة وغير ذلك ووجود ما اى اللونية اى ثبوتها بخصوص صفات
الالوان من اضافة الصفة للموصوف اى بالالوان المخصوصة
كان يقال لونية الابيض معللة بالبياض ولونية الاسود
معللة بالسواد ولونية الاحمر معللة بالحمرة فاللونية مشتركة
بين جميع افراد اللون وقد عللت لونية كل فرد بعلة وحينئذ
فبطل قولكم فى السير ان الرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل
تعلقها بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما اذ
لا يخلو اما ان يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك لا جائز
ان يكون ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية
بالنوع بالعلل المختلفة وانه محال وجوابه ان الاحكام
العقلية لخ حاصله ان الاحكام العقلية التى شانها ان تعلل
كالعالمية والقادرية لا تثبت باعتبار ذاتها وانما تثبت
باعتبار عللها كالعلم والقدرة فلو عللنا العالمية مثلا
بشئ يغاير العلم لزم قلب حقيقتها كما اذا عللت عالمية زيد
بالعلم وعالمية عمرو بالقدرة وعالمية خالد بالارادة واما
اللونية فهى وان كانت حكما عقليا لكن لا نسلم انها تعلل
بالالوان الخاصة لان الاحكام العقلية المعللة لا تثبت

باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار عللها فلو عللنا اللونية له
بالبياض لاقتضى ان اللونية لا تثبت الا اذا ثبت البياض و
يلزم انقلاب السوادية التي هي من جملة اللونية بياضية
وهو باطل لما فيه من قلب الحقايق وقوله اما لزوم الخ فقصده
الش اظهار تخطئة ما جرا عليه الباحث من كون اللونية له
معللة بالالوان الخاصة وافادة ان الحق ان اللونية لا
لازمة للالوان الخاصة لا انها معلولة لها فالبياض يستلزم
اللونية وكذلك السواد استلزام الاخص للاعم لا ان كل
واحد علة في اللونية وذلك لان مقتضى كون البياض علة
للونية انتفاء اللونية عند انتفائه لان العلة يجب اطرادها
وانعكاسها ومقتضى كون اللونية عند انتفا البياض و
عدم انتفايها عند انتفايه وهذا تهافت فقد بطل كون
البياض مثلا علة للونية وثبت انهما متلازمان فقط
وتم ما ذكره المعترض من السند بقوله فان اللونية الخ ممنوع
واذا بطل السند بطل المنع نعم اى لان الاخص يستلزم
الاعم والممنوع كون الاخص علة للاعم اى لان العلة
يجب اطرادها وانعكاسها والاخص يطرد ولا ينعكس
فما ذكرته يا ايها المعترض من باب الاستلزام العقلي الخ تامل
سلمنا ان المشترك اى ان النوع المشترك بين افراد كصحة
الروية المشتركة بين صحة روية الجوهر وصحة روية العرض
وقوله لا بد له من علة مشتركة اى بين افراده وقوله لا نسلم
ان الوجود اى الذي انتهى اليه السير مقول على الواجب
والممكن اى محمول عليهما حمل اشتقاق بان يشتق منه موجود
ويحمل

ويحمل عليهما بل بالاشتراك اللفظي كمقولية العين على الباصرة
والجارية لوضعها لكل واحدة على انفرادها فكذا الوجود لكل واحد
من الممكن والواجب فوضع والا لكان جنسا لهما اى والا يكن
مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي بل مقولا عليهما بالاشتراك
المعنوي لكان جنسا للواجب كما انه جنس للممكن فيحتاج لفصل
يميزه عن ما شاركه كالحيوان بالنسبة للانسان ويلزم التر
الخ الاولى التعبير بالفا التفريع هذا على ما قبله كيف يذهب
الخ استفهام انكاري بمعنى النفي لا يصح ان يكون الوجود مقولا
على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي لان مذهب الشيخ
الخ وفي الاتيان بهذا الاستفهام عقب ما انتهى اليه الامر
من اللازم قبل بطلانه شي فالمناسب ان لو قال فيلزم له
التركيب في ذاته ولحب الوجود وذلك باطل ثم ياتي بمذهب
الاشعري ترشيحا لذلك انه اى الوجود قوله وان وجود
كل شي الخ كالتفسير لقوله وانه مشترك بالاشتراك اللفظي
فاذا الوجود محمول على الواجب والممكن كحمل العين على الباصرة
والجارية وعلى هذا اى على مذهب الاشعري لا يلزم الخ
اى لان وجوده تعالى عين ذاته وهي مغايرة لذوات في الحقيقة
فلا جامع بينهما حتى يلزم ذلك وانت خبير بان هذا الاعتراض
المشار اليه بقوله وعلى هذا الخ غير الاعتراض الذي ذكره في
المتن حيث قال لان الوجود عين الموجود فلا يصح ان يكون
علة والحاصل ان الاستدلال السابق لا يصح لوجهين الاول
ان الوجود اذا كان عين الموجود فلا يصح ان يكون علة
لان العلة معنى قايم بمحل الحكم والوجود على هذا الغرض ليس

معنى الثاني انه لا يلزم من كون وجودنا علة بعد تسليم صحة
التعليل به ان يكون وجود البارى علة ضرورة ان وجودنا
ووجود البارى شيان متباينان لا يلزم من ثبوت حكم لاحدها
ثبوت مثله للاخر والاعتراض الاول ذكره المص في المتن والثاني
ذكره في الشه واقتصر عليه في الش لسوقه لعبارة ابن التلمساني
المقتصر فيها عليه على الجملة اى بقطع النظر عن مذهب الشيخ
وغيره وان كان لا يفارقها جملة حالية فهو كالضاحكية
بالقوة بالنسبة لماهية الانسان وانه اى الوجود و
مقولا اى محمولا على الموجودات الاشتراك المعنوي كمقولية
المتحرك على المتحركات كالانسان والفرس والطير بدليل الخ
هذا سند لكون الوجود مقولا على الموجودات بالاشتراك
المعنوي ومورد التقسيم الخ مورد التقسيم هو ما جرا عليه
وهو الوجود هنا لابد ان يكون مشتركا اى اشتراكا معنويا
بين الاقسام كالواجب والممكن هنا وكما تقول الحيوان اما انسان
او فرس فمورد التقسيم الذى هو الحيوان مشترك بين الانسان
والفرس اشتراكا معنويا ولا يصح ان تقول الحيوان اما شجر
او حجر لعدم الاشتراك الاقسام في مورد التقسيم ولا يلزم
ان يكون جنسا اى ولا يلزم من كون الوجود مشتركا اشتراكا
معنويا بين الواجب والممكن ان يكون جنسا لهما الا لو كان
مشتركا ذاتيا اى داخلا في ذاتيهما وهو ليس كذلك وح
فبطل قول المعترض والا كان جنسا للواجب فيحتاج الى
فصل الخ بدليل الخ سند لمنع كون الوجود ذاتيا للواجب
وحاصله انا نتصور الذات العلية وتعقلها وان لم نلاحظ
وجودها

وجودها فعدم توقف تعقلها على ملاحظة الوجود يدل
على انه ليس ذاتيا لها وهذا الجواب يتجه اى يتم جوابا
على اختيار الخ على اختيار الامام هو الفخر الرازى البالخ تبلك
البحث وقوله في الوجود اى من انه زايد على حقيقة الموجود سوا
كان الموجود قديما او حادثا فهو عنده الكون والاستقرار في
خارج الاعيان وهذا القول وافق فيه الامام المعتزلة واما
الفلاسفة فيقولون ان الوجود زايد على ذات الموجود في
الحادث وليس زايدا في القديم لان الانسان مثلا له خاصية
وهي الحيوان الناطقية وله وجود مقارن وهو الكون في الخارج
واما الواجب فهو واحد في كل جهة فلا ماهية له سوا الوجود
الخاص المجرد عن مقارنة ماهيته وان لم يكن تمام ماهيته
كما قاله القاضي الخ فامام الحرمين والقاضي يوافقون الاشعري
في القول بان الوجود عين ذات الموجود وغير زايد عليه
وانما يختلفون في ان الوجود تمام ماهية الموجود والموجود
متعين ومتميز بذاته وهو ما قاله الاشعري او جزء من
تمام ماهيته اى انه جنس لها ولا بد لها من فصل يميزه اما
حال او وجه واعتبار وهو ما قاله القاضي وامام الحرمين
واعترض عليهم بانه يلزم عليه تركب الذات العلية تامل فقد
علمت ان الاقوال اربعة وحاصلها في المسالة انهم اختلفوا
في الوجود هل هو زايد على ذات الموجود ام لا والقايلون
بالاول اختلفوا هل هو زايد في القديم والحادث ام في الحادث
دون القديم الاول مذهب المعتزلة وعليه جرا الفخر والثاني
مذهب الفلاسفة ووافقهم الاشعري في القديم والقايلون

بالثاني وهو انه ليس زايدا على ذات الموجود اختلفوا هل هو
تمام ماهيته اولا الاول مذهب الشيخ الاشعري والثاني مذهب
القاضي وامام الحرمين ومن تبعهما فعلى الاول وهو مذهب الفخر
والمعتزلة معقولية الوجود على الموجود الواجب والممكن بالتواطى
وعلى الثاني وهو مذهب الفلاسفة بالتشكيك وعلى الثالث
وهو مذهب الاشعري والرابع وهو مذهب امام الحرمين
بالاشتراك ثم ان العلما اختلفوا في قول الاشعري ان الوجود
عين ذات الموجود والاكثر على ابقا ذلك الكلام على ظاهره
وان وجود الشي عين ماهيته في الخارج والذهن فليس في
الخارج ولا في الذهن شي زايد على ذات الموجود وقال بعضهم
انه مراده انه عينه في الخارج واما بحسب التعقل فهو غيره
لانا نتعقل ذات الانسان في الخارج فعلى هذا يكون ما قاله
الاشعري موافقا لما قاله الامام سلمنا ان مفهوم الوجود
مشترك اي بين الواجب والممكن اي سلمنا انه مشترك بينهما
اشتراكا معنويا لكن لا نسلم ان الاشتراك اي في المقام
بين الجوهر والعرض الذي جرا عليهما السبر وحصركم
منخرم اي وحصركم الذي جريتم عليه في مقام السبر المقتضي
انه لا مشترك بين الجوهر والعرض سوى الوجود والحدوث
منخرم بالامكان او المركب من الامكان وغير الامكان
الوجود والحدوث كمجموع الامكان والوجود ومجموع الامكان
والحدوث والاعتماد الخ هذا دفع لما يقال جوابا من طرف
المستدل وحاصله ان يقول لم اجد مشتركا بين الجوهر والعرض
سوى الوجود والحدوث ولا يصلح الحدوث فتعين الوجود

قوله ذات الانسان [illegible]

فدفعه

فدفعه بان الاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم بعدم ثبوت
امر مشترك غيرهما وانما يفيد الظن والمطلوب في المقام العلم و
الوجدان لا يفيده اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الامر
المشترك نعم لو كان المطلوب الظن كفروع الفقه كان عدم الوجدان
كافيا ولا يمكن ابطال الخ هذا دفع ايضا لما يقال من طرف
المستدل وحاصله ان تعليل صحة الروية بالامكان او بالمركب
منه ومن غيره باطل لان الامكان امر عدمي وصحة الروية
امر ثبوتي ولا يصح تعليل الثبوتي بالعدمي فلذا حصرت المشترك
بين الحدوث والوجود يقول ذلك في صحة الروية اي نقول
انها امر عدمي وانها عدم امتناعها اجاب عنه اي عن هذا
المنع واراد ببعض التلمسانيين ابن ذكرى وتوجه من المص
الى ما ذكره ابن ذكرى من الكلام مع ابن التلمساني في هذا السوال
والبحث معه في ذلك ثم ظهور وصف صالح اي كالامكان
في المقام وهو مبتدا خبره قوله لا يوجب انقطاعه وهذا
مرتب على قوله بحثه فلم اجد الذي قال ابن ذكرى انه يكفي
المستدل هنا فاذا كفاه هذا فابدا المعترض بوصف صالح
للتعليل كالامكان لم يكن المستدل لا يوجب انقطاعه
بل يعود المستدل الى ذلك الوصف فيبطله ويتم سبره والى
هذا اشار بقوله فتعين ابطاله اي اذا كان ذلك لا يوجب
انقطاعه تعين على المستدل ابطال ما ابداه المعترض
فان ابطله فذلك والا انقطع قوله ثم ابطل علة الامكان
الخ هكذا في بعض النسخ بابطل فعلا ماضيا وفاعله
ضمير يعود على ابن ذكرى وقوله بعدم صلة لابطل فيكون

هذا الكلام من قبل المص وفي بعضها ثم ابطال مصدر مبتدا خبره
بعدم فيكون من قبل ابن ذكرى وحاصله انه ابطل علية الامكان
بانه لو كان علة لصحة الروية لصحت روية كل ممكن موجودا
كان او معدوما والتالى باطل اذ روية الممكن المعدوم لا
تصح وابطل علية المركب من الامكان والحدوث والامكان
والوجود اذ لو كانت العلة احد الامرين لزم تركيب
العلة العقلية وهو باطل قلت ولا يخفى ضعفه
اى ضعف ما اجاب به ابن ذكرى فالمناسب لقوله الاتى
وما ذكره بعد ذلك مبنى على هذا الاساس الذى بان
انهدامه ان يقول قلت لا يخفى فساده فان قوله
فيصح قبوله اى قبول قول المستدل وما المطلوب منه
الظن عطف على الاما وان عطف تفسير وكذا قوله وما
المطلوب منه العلم معطوف على البراهين عطف تفسير
والابطال عطف على الحصر او ما ينتهى اليها اى
الى الضرورية واين ذلك اى الحصر القطعى والابطال
القطعى والاستفهام الاستبعادى اى ويبعد غاية البعد
ان يكون كل من الحصر والابطال قطعيا فى دليل السبر فى
مثل مسالتنا واعلم ان حاصل ما دفع به المص كلام
ابن ذكرى عليه الفهرى وان ما اجاب به ابن ذكرى قد
اشار الفهرى لرده بقوله والاعتماد على الوجدان لا يفيد
العلم فكان المناسب للمصنف اذ لو قال قلت ما اجاب
به هذا المعترض به اشار الفهرى الى دفعه فكانه لم يفهم
كلامه وما ذكره بعد ذلك اى بعد قوله بحيث لم اجد

وهو

وهو قوله ثم ظهور وصف لانا نقول الخ سند للفساد
لا صحتها اى الروية وفي بعض النسخ لا صحته بتذكير الضمير و
هو عايد على كل على حذف مضاف اى لا صحة كل اى لا صحة روية
كل والمعلل بالامكان الاول اى وهو الصحة وقوله لا الثانى
اى وهو الوقوع وانت خبير بان ورد به المص على ابن ذكرى من
ان الممتنع وقوع روية كل ممكن الصادق بالمعدوم لا صحة روية
يقتضى جواز روية المعدوم وهو لا يصح رويته قطعا ولو
صحت رويته فى حقنا وانتفى الوقوع فقط لكان البارى يجب انه
يرى المعدوم لان كل ما جاز فى حقنا وكان كمالا وجب فى حقه
تعالى وهذا باطل لاجماعهم على ان بصره تعالى انما يتعلق
بالموجودات وايض يلزم من صحة روية المعدوم شيئيته
وان له حقيقة متقررة وهذا مذهب اعتزالى باطل لما يلزم
عليه من قدم العالم ان قلت انما يلزم ذلك لو قلنا ان المعدوم
يرى من حيث انه معدوم ونحن نقول يصح ان يرى لكن مع شرط
الوجود قلنا التعليل العقلى لا يلتفت فيه لشرط سلمنا انه
لاشتراك اى بين الجوهر والعرض عن درجة الاعتبار اى فى العلية
بحيث لا يكون علة لروية الجوهر والعرض بل يصح ان يعتبر علة
لا يعقل الاشتراك فى العدم هذا توجيه لمنع ما جرى عليه
فى السبر من قوله ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر
الثبوتى بل الحدوث الخ هذا سند للمنع بل الحدوث
هو الوجود اى وح فيصح ان يكون الحدوث علة لصحة
الروية وح فالبارى لا يرى لعدم وجود العلة فيه وقوله
المقيد بمسبوقية العدم اى انه وجود مقيد بمسبوقية العدم

اى بالعدم المسبوق مع ان الامر بالعكس والاولى ان لو قال المقيد
بمسبوقيته بالعدم وكانه حذف الجار والضمير واضاف المسبوقية
للعدم اذ به تتحقق والاضافة لادنى ملابسة ولا يخفى ما فيه
من التكلف وكيفية لها اى واذا كان كذلك فيكون صفة
وصفة الثابت الخ مرتب على محذوف اى والوجود ثابت وصفة
الثابت ثابتة ونوقش هذا بانا لا نسلم ان المسبوقية ثابتة
فى الخارج بل هى من الاعتبارات التى يحلها الذهن وايضا لا يلزم
من كون الشئ ثابتا فى الخارج ان يكون صفته ثابتة الا ترى الى
زيد الموجود فى الخارج فانه موصوف بالامكان وهو امر اعتبارى
وجوابه ان الحدوث صفة اعتبارية اى لان ما فسر به وهو
الوجود المسبوق بالعدم امر اعتبارى فاذا كان الوجود وصفته
وهى المسبوقية بالعدم كل منهما امر اعتبارى كان الحدوث المفسر
بذلك امرا اعتباريا وحينئذ فقول المعترض وصفة الثابت ثابتة
المقيد ان كلا الوجود وصفته المذكورة ثابتة ممنوع واذا كان
الحدوث امرا اعتباريا لا ثبوت له فلا يصح ان يكون علة لصحة
الرؤية التى هى امر ثبوتى والا لكانت حادثة اى والا بان
كان الحدوث صفة ثابتة لكان الحدوث حادثا لكونه من العالم
ثم تنتقل الكلام لحدوثه وهكذا والحاصل ان الحادث اذا
كان حادثا بحدوث قام به له ثبوت فى نفسه لكان حدوثه
من جملة العالم فيكون حادثا بحدوث وتنتقل الكلام لحدوث
الحدوث ويتسلسل سلمنا ان الوجود علة مشتركة ثم
قد اختصر فى العبارة والاصل سلمنا ان الحدوث ساقط عن
درجة الاعتبار وان الوجود علة مشتركة بين صحة رؤية

الجوهر والعرض ولكن لم قلتم الخ ولكن لم قلتم الخ الاستفهام
انكارى بمعنى النفى وضميرانه راجع للوجود والاشارة لصحة
الرؤية اى ولكن لا يصح قولكم ان الوجود يقتضى صحة الرؤية
مطلقا اى من غير توقف على شرط ولا على انتفاء مانع
وما المانع من توقف الخ هذا سند المنع والواو تعليلية و
الاستفهام للنفى اى لانه لا مانع من توقف اقتضاء الوجود
الذى هو علة لمعلوله الذى هو صحة الرؤية على شرط وانتفاء
مانع وقوله والحكم اى الذى هو صحة الرؤية وقوله متوقف
على ذلك اى على الوجود المتوقف على شرط وانتفاء مانع
واذا كان الوجود يتوقف عليه الحكم الذى هو صحة الرؤية
وهو متوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع فلا يكون الوجود
مقتضيا لصحة الرؤية مطلقا اى فى القديم والحادث لتطرق
احتمال عدم تحقق ذلك فى القديم الا ترى الخ هذا ايضاح
وترشيح لقوله لكن لم قلتم الخ وغير ذلك اى كالنوم ثم
والبارى لا يصح وصفه بذلك اى بالاحكام المذكورة
وانما لم يتصف بها مع اتصافها بمصححها لانها متوقفة على
الانفصالات والتكليفات الجسمانية وذلك من خواص
الاجسام فقد انتفى شرطها وان كان متصفا بمصححها فكذا
يمكن ان يقال ان مصحح الرؤية وان اتصف به لكنه لا يرى لان
الوجود لا يقتضى الرؤية الا بشرط وهو غير موجود فيه تعالى
او انه منع من رؤيته تعالى مانع لا يصح وصفه بذلك
اى لفقد الشرط وهو الاتصاف بالتكليفات لا يصح فيها ذلك
اى التوقف على شرط او انتفاء مانع لانها تقتضى حكمها لذاتها اى

فلا تتوقف فى اقتضايها لمعلولها على شى وكذا كانت تؤثر
بطرفى الوجود والعدم وقوله كالعلم والعالمية تمثيل للعلة والمعلول
والحياة فى جميع ماذكر اى من الاحكام شرط لاعلة اى كما توهمه
المعترض ومن المعلوم انه لايلزم من وجود الشرط وجود المشروط
فلا يلزم من وجود الحياة فى البارى اى وجود اللذة والالم
الحادى عشر الخ حاصله نسلم ان الوجود يقتضى صحة الروية من غير
توقف على شرط وانتفا مانع لكن ما المانع من ان يكون الوجود
معتبرا علة لصحة الروية فى طرف الممكن دون الواجب رحمه فالواجب
لايرا وقوله والعلة الخ اى لان العلة انما تقتضى حكمها فى محلها
اذا وجدت اى انها انما تقتضى الحكم لمن قامت به فالوجود بالنسبة
الينا يقتضى كوننا مرئيين بعضنا البعض ولا يقتضى اى ذلك الوجود
القايم بنا كون المولى مرئيا لما يلزم عليه ان العلة وهى الوجود القايم
ما اقتضت حكما فى غير محلها وهو كون المولى مرئيا واقتضا العلة
حكما فى غير محلها باطل وقوله بالنسبة الا انه متعلق بالصحة فا
المناسب تقديمه على الخبر وحاصله ان الوجود كما هو علة فى صحة
الخلق بالنسبة للبارى لا بالنسبة الينا فالتنظير فى الخصوص
فقط والجواب ان العلة الخ حاصله ان العلة العقلية حتى
وجدت وجد معلولها ولا يتخلف حكمها بحال لا فى القديم ولا فى
الحادث والوجود كما ثبت للعبد ثبت للرب رحمه فلا وجه لجعل
الوجود علة لصحة الروية بالنسبة الينا واما قول المعترض و
العلة الخ فهذا غير متجه لان المجعول علة الوجود المطلق لا الوجود
بالنسبة الينا وهذا منع للسند ثم اشار لرد التنظير بقوله وقررنا
الخ وحاصله انا لانسلم ان الامكان علة لصحة الخلق بل العلة لصحة

الخلق

الخلق القدرة المؤثرة ولم توجد الا فى الرب رحمه فلا يعقل هنا
التعميم لان القدرة المؤثرة خاصة به تعالى بخلاف علة الروية
فانها الوجود وهو عام وعلى هذا فالامكان شرط لاعلة كما
فهم المعترض والحاصل ان العلة فى الخلق القدرة المؤثرة بشرط
كون المخلوق ممكنا والقدرة المؤثرة خاصة به تعالى وقد تقال
العلة العقلية تقتضى حكمها لذاتها فلا تتوقف فى اقتضايها
حكمها على وجوب شرط ولا انتفا مانع تامل وتقرير المنع و
الجواب على الوجه المذكور هو ماذكره شيخنا العدوى ونسبه
الى العكارى ويحتمل ان يقرر بوجه اخر بان يقال نسلم ان
الوجود يقتضى صحة الروية من غير توقف على شرط ولا
على انتفا مانع لكن ما المانع ان يكون الوجود علة لصحة
الروية بالنسبة الينا بمعنى ان الوجود القايم بنا مصحح لرويتنا
رحمه فالمولى لا يرى لان العلة انما يقتضى حكمها فى محلها
فالوجود بالنسبة الينا يقتضى روية بعضنا البعض ولا
يقتضى صحة روية المولى لما يلزم عليه من اقتضا العلة
حكما فى غير محلها وهو باطل وحاصل الجواب ان العلة العقلية
لا تتخلف حكمها بحال والعلة فى صحة روية الجوهر والعرض الوجود
المطلق لا خصوص القايم بنا لان شان العلة ان يكون لها حكم
فى المعلول والوجه كما ثبت للعبد ثبت للرب رحمه فالمولى يصح
رويته وليس فى اقتضا مطلق الوجود لصحة روية المولى
اقتضا العلة حكمها فى غير محلها ولا وجه لجعل العلة فى صحة
الروية الوجود بالنسبة الينا كما قال المانع تامل لا يتخلف
حكمها عنها بحال اى فى القديم والحادث ونسبتها الى ساير الممكنات

اى من حيث التاثير والواو للتعليل وقوله وقدرتنا لا تؤثر اى
فى الممكنات وقوله وقدرة البارى تؤثر اى فى كل الممكنات ولما
كان هذا لا يدل على نفى قدرة العبد على البعض من الممكنات تعرض
لذلك بعد بقوله وليس للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة وقوله
ولذلك الاشارة لما تضمنه الكلام من كون المقتضى هو قدرته
تعالى وقوله وموجد لها اى للممكنات اى التى تحققت فى الخارج
لا الممكنات بحسب الواقع ونفس الامر الصادق ذلك بالمعدوم
منها كما هو ظاهر الكلية هذه الحجة المراد بها المسلك الذى
ارتكبه الاصحاب فى صحة رؤيته تعالى وهو المولى موجود
وكل موجود يصح رؤيته وقوله تنقض بالوجهين اللذين ذكرها
الامام النحرير اى ذكرهما اعتراضا على بيان الكبرى بالسبر
حيث قال وهذا وهذا السبر عندى ضعيف لانه يقال له
الجوهر والعرض مخلوقان فصحة المخلوقية فيهما حكم مشترك
بينهما فلا بد من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود
والحدوث باطل لما ذكرتموه من ان العدمى لا يكون علة فتعين
الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا فكما ان هذا
باطل فكذا ما ذكرتموه من صحة رؤيته وايضا انا ندرك
باللمس الطويل والعريض وندرك الحرارة والبرودة فصحة
الملموسية حكم مشترك ونسوق الكلام حتى يلزم صحة كونه
ملموسا والتزامه باطل ببداهة العقل وزادت البهشمية
اى اتباع ابى هاشم الجبائى وقوله سؤالا ظاهره يقتضى
انها اعتبرته ما عند الامام من الاسالة ثم زادت هذا
السؤال لو تعلقت بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشياء

اى عند

اى عند الرؤية لها وانما ندرك وجودها فقط لكن التالى باطل
لانا اذا راينا الانسان وحمارا مثلا ادركنا اختلافهما به
بالرؤية قطعا واذا بطل التالى بطل المقدم وهو تعلقها بالوجود
انا اذا شاهدنا شيا اى بابصارنا ويتبعه العلم بتميزه
اى يتبعه العلم بجهة الاختلاف فيكون العلم بالاختلاف للاخص
تابعا للعلم بالوجود الاعم وزعم بعضهم انها تتعلق بذلك
على العكس واليه اشار بقوله وقال ابو هاشم الرؤية تتعلق
بالاخص اى بالحال الاخص وهو المميز للشئ ويتبعها العلم
بالوجود الاعم لان الرؤية عنده انما تتعلق باخص وصف
الشئ وهو حال وجعل الوجود اعم لانه شامل لهذا المرئى
ولغيره فاذا راينا لون العاج مثلا فانا نرى البياضية
لانها اخص اوصاف هذا اللون ويتبع ذلك العلم بوجود
هذا اللون وهذا المخالف لمذهب الاشعرى من تعلق الرؤية
بالوجود قلنا نحن لا ندعى الخ حاصله ان البهشمية له
جعلوا الاخص هو المرئى وينتقل منه الى الاعم لان هذا هو
الموافق للمعقول لان الاخص هو الذى يستلزم الاعم فاما
ما ذكره الاشاعرة من ان الوجود الاعم يستلزم الاخص
ضرورة ان الوجود اعم من الحال المذكورة وادعوا ان رؤية
الوجود تؤدى الى علم الحال واستلزام الاعم للاخص باطل
باجماع العقلا واجابت الاشاعرة بان هذا انما يلزمنا لو
قلنا ان رؤية الوجود تستلزم العلم بالاخص استلزاما كليا
قطعيا حتى يعترض بان الاعم لا يستلزم الاخص لكنا انما
نقول اذا راى الوجود يجوز ان يعلم الحال وقد جرت العادة

مثال الثانى وكذلك اذا ذهب انسان لابس لثياب رثة
الى شخص ذى ملاءة ثم يساله شيا فان لسان حاله يدل
على الاحتياج اكثر من لسان مقال من ذهب بثياب نفيسة
الى الشخص وطلب منه بلسان مقاله من ذهب لان الثانى
كمن ادعى شيا من غير دليل وكذلك اذا قال زيد انا كريم
فقد دل على كرمه بلسان المقال واذا كان عمرو لا يقول انا
كريم وكان كل يوم يكرم الناس فقد دل حاله على كرمه اقوى
من دلالة قول زيد من يقف منقول تنادى اى ان هذا
الممكنات تخاطب بلسان حالها من يقف عندها وقوله
انظر الخ هذه الجملة مقول قول محذوف اى وتقول له انظر
اى فى احوالى لا وصلك الى المقصد اى لاوصلك الى الذى
شانه ان يقصد وهو الله تعالى والمراد بالوصول اليه
معرفته ومن جملة معرفته معرفة انه المنفرد بالتاثير فى
الاشيا المقصد امامك اى قدامك اى لا ما انت و
اقف عليه من الامور المعتادة ويصح ان يجعل المقصد
امامك جملة مقول لقول محذوف وانظر مقدمة من
تاخير اى تنادى من يقف عندها وتقول له المقصد
كائن امامك انظر فى احوالى لتصل اليه انما نحن فتنة
اى فتنان وامتحان اى انما نحن ذوات افتتان وامتحان
او انما نحن مفتتن بنا وممتحن بنا وقوله فلا تكفر اى
باعتقاد تاثير الامور المعتادة بذاتها كاعتقاد ان الاكل
يوثر بطبعه وان النار كذلك الخ والحاصل انه قد جرت
عادته امتحان عباده بالامور الممكنة اما ليرقيهم او يخفضهم

فاذا

فاذا اعطاك نعما امتحنك بها هل تشكر فيقبلك او لا فيطردك
وخلق الله الشبع بالاكل لتنظر وتتامل فان اعتقدت ان
الاكل غير موثر فى الشبع حصلت النجاة وان اعتقدت تاثيره
فيه بذاته حصل الهلاك وهكذا يقال فى غير الاكل من
الاسباب فهذه اقسام الحجة اى هذه الخمسة المذكورة
اقسام الحجة العقلية وانما ذكر انها اقسام للحجة مع انه
قد علم ذلك مما تقدم توطية لما بعد من قوله وجعلها
البيضاوى الخ والمراد انه جعل هذه الثلاثة اقساما
للحجة من حيث المادة واما من حيث الصورة فقد تقدم
ان اقسامها ثلاثة اخرى فى الطوالع يحتمل ان يكون
هذا الظرف اتى به للاحتراز فيكون للبيضاوى تقسيما
اخر كالذى للجمهور مغايرا لما ذكره فى الطوالع ويحتمل ان
يكون هذا الوصف لبيان الواقع فليس له تقسيم اخر
فى غير الطوالع لان الحجة العقلية الخ هذا تعليل ثنية
لتقسيم البيضاوى الحجة باعتبار مادتها الى الاقسام الثلاثة
ثم ان فى كلام شارحنا سقط من كلام الطوالع اذ نص
كلامها الحجة اما ان تكون عقلية او نقلية والاولى اما
ان تكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا او
ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او شبهة بلحوقها
وتسمى مغالطة هذا كلام الطوالع فانت ترى شارحنا
قد اسقط من كلامها قوله او مشهورة وعبر بقوله باحدها
بضمير التثنية والواقع فى الطوالع التعبير بضمير الجماعة
اى الشبيهة بالقطعية او الظنية او المشهورة

بهذا الجايز كثيرا ويجوز ان يعلم قال اى ترشيحا وتقوية
لما قاله قوله ادخل الخ اى اوفق مما يقتضيه العقل نحن
لا ندعى ان ذلك اى تبعية العلم بالمميز للوجود اى اننا لا
ندعى ان رويته الوجود اى تبعية العلم بالمميز يستلزم العلم
بالاخص لا عقلا ولا عادة حتى يتم اعتراضكم علينا
بل نقول ان علم اى المميز فى بعض الاشيا بعد اوية الوجود فهو
قضية عادية اى بهوا امر عادى واعلم ان النسخ هنا اختلفت
ففى بعضها نحن لا ندعى ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل
نقول انه علم فى بعض الاشيا فهو قضية عادية ويرد على
ذلك انه نفى اولا بانه نفى كون اللزوم عاديا ثم اثبته بعد
ذلك وقد يجاب بانه نفى اولا العادة العامة المطردة التى
لا تختلف واثبت العادة الجزئية وفى بعضها لا ندعى ان ذلك
لازم للعقل لا عادة ويرد عليه ما مر سوالا وجوابا وفى بعضها
نحن ندعى ان ذلك ليس لازما للعقل لا عادة ويرد عليه
انه لا معنى للاضراب لان اللزوم العادى اثبته اولا وثانيا
الا ان يقال ان الاضراب انتقالى يبين به المقصود لان الاول
يوهم ان اللزوم العادى كلى فبين بالاضراب انه جزئى قوله
وقول ابى هاشم مثبتا وقوله كيف يصح منه خبره وهذا
توجيه لابطال ما قاله نظر المذهبه حال نفسية اى وهى
لا ترا وايضا الوجود حال نفسية فمقتضاه ان يكون هى
المدركة بالروية اولا وانها الاخص وهو قد جعلها اعم
وقوله كيف يصح اى لا يصح ذلك القول منه وقوله
عطف على زعمه وقصد تفنن فى التعبير لان المراد بالزعم

القول

القول واذا لم تكن الخ هذا الزام لرجب مذهبه فانه
يقتضى النقض عليه كيف تكون محسوسة اى مرئية بحاسة
البصر وعبر به اى وعنى ابو هاشم بقوله لا معلومة ولا
مجهولة انها اى الحال وكل محسوس الواو للحال وقوله اى
ابو هاشم مع دعواهم اى المعتزلة وابو هاشم منهم
مستقرة اى فى العدم اى فيقولون ان الحقايق ازلية كانت مخباة
ومستورة قبل وجودها ثم ظهرت بوجودها شبه ثوب كان
فى صندوق مغلوق عليه ثم ظهر بفتحه والعلم بالاخص هذا
سند لقوله لا يستقيم اى لان العلم بالاخص لا يستلزم العلم
بالاعم الذاتى كالعلم بالانسان فانه يستلزم العلم بالحيوان
اولا ذهنا اى ولا لازم الاعم الذى كالجسمية اللازمة للحيوان
فكما ان العلم بالانسان يستلزم العلم بالحيوانية يستلزم كذلك
العلم بالجسمية ولا يستلزم العلم بالضاحكية بالفعل
ثم اقتصرنا فى التعقيب على السابع من هذه الاعتراضات انت
خبير بانه الذى ذكره المتن فى قوله ان الوجود غير الموجود
ولا يصح علة وقد مر بيانه وحاصل الاعتراض السابع انه
لا يلزم من كونه وجودنا علة لصحة رويتنا ان يكون وجوده
تعالى علة لصحة رويته لان وجود الشى عينه فوجودنا
مباين لوجوده تعالى ولا يلزم من ثبوت حكم لاحد المتباينين
ثبوت مثله للاخر ولا يخفى مباينهما من المغايرة ومعتمد من
احاله الخ لما انهى الكلام على دليل اهل السنة العقلى على
صحة الروية اتبعه بالمستندات العقلية التى تمسك بها الخصوم
على استحالتها ثم ان ما تمسك به الخصوم من الشبه بعضها اقوى

من بعض فقد تكلم المص اولا على اقواها والمعتمد عليه عندهم منها
ثم تكلم بعد ذلك على الباقى والضمير فى حالها عايد على الروية
والمبتدعة جمع مبتدع وهو من خالف السلف الصالح فهو
صادق على المعتزلة وقوله انها اى الروية مطلقا لا خصوص
التى جرا عليها الكلام وهى روية المولى سبحانه وقوله تستدعى
اى تستلزم والمقابلة مصدر قابل وهى تستلزم جهة خاصة
وهى جهة الامام ففيه اشارة الى ان المراد من الجهة جهة الامام
وان كانت فى حد ذاتها صادقة بالجهات الست لان الروية
انما تستدعى وتستلزم جهة الامام لا مطلق جهة وحاصل
ذلك السند ان الروية ملزومة للجهة والمقابلة وهما لازمان
لها والجهة والمقابلة لازمان للجرمية ايض ولوازم الجرمية
محال فى حقه تعالى فما تكن الروية مستحيلة لانها ملزومة
للجهة والمقابلة المحالان وهو المطلوب والمقابلة عطف
على الجهة من عطف الملزوم لان المقابلة تستلزم جهة لكنها
خاصة وهو باطل اى ومعتمدهم وهو ان الروية تستلزم
عقلا الجهة للمرى والمقابلة له باطل لان ذلك اى استدعا
الروية للجهة والمقابلة فرع عن انبعاث الاشعة اى انفصالها
من بصر الراى واتصالها بالمرى وذلك لو صح الخ الاشارة
راجعة لانبعاث الاشعة وقوله لو صح الخ علة لمحذوف اى
والقول بان الروية بذلك الانبعاث باطل لانه لو صح ان
الروية به كما قالوا لوجب بان الروية الا قدر حدقته لان الاشعة
غاية ما تبلغ مثل الحدقة فمقتضى ذلك انه فى ساعة الابصار
لا يرى الا قدر حدقته فقط وهو باطل بالضرورة والحاصل

ان الجهة

ان الجهة والمقابلة مبنيان على انبعاث اشعة من الحدقة
والانبعاث المذكور يستلزم باطل فيكون الانبعاث باطل
فيكون لزوم الجهة والمقابلة للروية باطل وهو باطل
اى والتالى باطل على الضرورة فلا يحتاج لدليل فاشار بقوله
على الضرورة الى وجه عدم التعرض لدليل البطلان
الاشعة عندهم اى عند المبتدعة وهم المعتزلة فى هذا المقام
وتتشبث بالمرء اى تتصل به وتتعلق به وقوله بشرط ان
يكون اى المرى وبشرط انتفا القرب اى لجفن العين
وانما تقع الروية عندهم بالطرف بطرف تلك الاشعة الباء
الاولى للدلالة والثانية للسببية والطرف الاول بسكونه
الرا بمعنى العين والثانى بفتح الراء اخر الاشعة وقوله
المتصل بالمرى نعت للطرف الثانى ويسمونه اى الشعاع
المتصل بالمرى قاعدة الشعاع ويسمون طرف الشعاع منه
المتصل بالناظر اى بانسان العين منبعث الشعاع اى
محل انبعاثه وهذه تسميه اصطلاحية لهم ثم ان قوله منه
المتصل بالناظر يقتضى انها منفصلة من العين بتمامها
واجيب بانه فى المبدا يخرج من الناظر فتمتلى به العين ثم
يخرج بعد ذلك منها ويتصل به لا تضرس فيه اى لا خشونة
فيه وهو تفسير لما قبله وسبب الخشونة فيه عدم استواء
الاجزا فيه نظرا الى السطح فلما قالوا اى لما تضمنه
من ان الروية عندهم باشعة تنفصل من العين وتتصل
بالمرء قالوا الخ لاستحالة الخ علة لما قبله من التفريع و
اسنده وان كان مفرعا ومقتضى لما قبله اهتماما به وقوله

اى تلك الاشعة منفصلة من الناظر
فالكلام يقتضى

لانها علة للاستحالة قبله والله جل وعلا هذا تكميل
للسند ولاستدعائها عطف على قوله لاستحالة واهل
الحق الخ لما افاد معنى الروية عند الخصوم وشرايطها اتبع
ذلك ببيانها على مذهب اهل الحق تكميلا للفايدة في المقام
وان كان سياق الكلام عليها على مذهب اهل الحق اخر المبحث
وعند المتوجه الخ لذلك جرى على ما هو الاعم من الروية تكثيرا
للفايدة فقال الادراك اى الوصف القايم بالمحل معنى الخ
يخلقه الله الخ الادراك معنى اى صفة فان خلق في جزء
من العين اى كالناظر الذى هو انسان العين وقوله يسمى ابصارا
الاولى بصرا وروية لان الابصار مصدر ابصر والمقصود
في المقام الصفة لا الفعل وفي اللسان الخ يقال وفي جزء
من اللسان على اسلوب ما قبله لان القوة فيه منبثة
في الجلدة المفروشة على سطحه بتمامه لا في جزء منه وفي
كل الجسد اى في كل جزء من اجزا الجسد وقال العكاري انه من باب
الكل المجموعى لان في الجسم بعض اجزا لا احساس لها كالشعر
والظفر وفيه نظر لان هذه ليست من الجسم وفاته التعرض
لادراك الشم فكان عليه ان يقول او في جزء من الانف يسمى
شما وقضية كلامه ان الادراكات المذكورة متحدات الجنس
وعليه يمشي كلامه الاتي وقد سلف الخلاف في السمع والبصر
هل هما من جنس العلم وانهما يرجعان اليه كما جرى عليه
الكعبي وابو الحسن البصري ولا واختصاص خلقه اى
واختصاص خلق الله الادراك بهذه المحال فهو من اضافة
المصدر لمفعوله وهو ضمير الادراك فالفاعل محذوف

وكذا

وكذا اختصاص بعضها اى الادراكات وقوله بكون المدرك
متعلق باختصاص وقوله في جهة متعلق بمحذوف خبر الكون
كما جرت العادة بذلك في العلم الاشارة راجعة لمضمون قوله
فيتعلق بما هو قريب جدا الخ اى كما جرت العادة بالتعلق بالقريب
والبعيد جدا وبما ليس في جهة في العلم وحاصله ان العلم نوع
من الادراك ويتعلق بما ليس في جهة من القريب جدا وبالبعيد
جدا فكذلك الروية لا مانع من تعلقها بما ذكر بجامع ان كلا
نوع من الادراك فكما تعلق علمنا بالباري لا مانع من تعلق
رويتنا به وهو اى المشار اليه انه لو كانت الروية الخ
والضمير في انه للحال والشان وقوله اذ لا يتبع الخ بيان
للملازمة التي حكمت بها الشرطية لكنه يرى دفعة قيد
بذلك دفعا لما عساه ان يقال ان الاكثر من حدقته انما يرى بعد
انتشار الاشعة وقوله لكنه الخ ادخل لكن على دليل الاستثنائية
المطوية القايلة لكن التالي باطل اى كون الانسان لا يرى
الا قدر حدقته باطل لان الانسان يرى دفعة الخ قالوا
اى في الجواب عما الزموا من كون الانسان لا يرى الا قدر حد
حدقته ولا يرى اكثر منها ان ذلك اى روية الانسان اكثر
من حدقته لاتصال الشعاع الخارج من العين بالهوا والمراد
بالهوا الاجرام الشفافة وقوله وهو مضي اى والحال ان الهوا
مضي وضمير اعان عايد على الهوا وكذا الضمير في ما قابل
والمراد بما قابل الهوا الشي المراى اى فاعان الهوا على روية
الشي المرى المقابل لذلك الهوى لاتصال الشعاع بالهوا
لا يقال هذا معارض لما مر من ان الشعاع متصل بالجسم المرى

لا بالهوى لانا نقول ان الشعاع في حال ذهابه للجسم المرئي الخ
هذا تنظير طلبا للايضاح اي كما ان دورة البلور فانها جسم
مضى فاذا كان في جوفها شيء وهي مشدودة فالشان عدم
روية ما في جوفها لعدم اتصال الشعاع لكنها لصقالتها و
صفايها اعانت على روية ما فيها فهي بمنزلة الهوا وما فيها
بمنزلة المرئي المقابل للهوى فكما ان الهوا يعين على روية
ما قابله فكذلك البلور يعين على روية ما في داخله فيلزم
ان لا يرى اي الشخص الرائي من الهوى الا قدر حدقته اي لان
الشعاع الخارج من العين انما اتصل ببعض الهوى وذلك البعض
هو الذي اعان الشعاع المتصل به وقوله فيلزم الخ اي لكن
هذا اللازم باطل لان الانسان يرى من الهوا اكثر من حدقته
وايضا فنحن نرى الخ هذا الزام على قولهم وهو مضيء والواو
في قوله وهو مظلم واو الحال وحاصله انه لو كانت العلة في روية
الانسان الشيء الكثير اضاءة الهوا لزم ان الانسان لا يرى الشيء
الكثير في وقت الظلمة لفقد الاضاءة في ذلك الوقت مع ان
الشيء الكثير نراه وقت الاضاءة فاين ما قالوا بان منعوا
الملازمة اي التي حكمت بها الشرطية المتقدمة وهي لو كانت
الروية بانبعاث الاشعة للزوم ان لا يرى الانسان الا قدر
حدقته فقالوا لا نسلم الملازمة لجواز ان يكون الروية بانبعاث
الاشعة ويرا الرائي اكثر من حدقته بواسطة وسندهم
اي في هذا المنع قولنا نرى الكثير الخ نرى بتقديم الباء على
الهمزة وحم فضميرانه للحال والشان وبصح قراته بالبنا
للفاعل فضميرانه للشخص الرائي لان اجزا الهوى مضيئة

الخ قال

الخ قال العكاري انظر هذا مع ما سبق لهم فان هذا يقتضي ان ما وراء
الهوا الا يتصل به الاشعة وما سبق لهم يقتضي اتصالها به اذ هو
مرئي وانت خبير بان هذا الجواب الذي جرا عليه في المتن لخص مما
اورده اهل السنة من انه يلزمهم ان الانسان لا يرى الا قدر حدقته
وهو اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة وهي اي الاجزا
الهوائية تتصل بالسما اي مثلا والمراد تتصل بالمرئي سوا كان
هو السما او غيرها مع ان الشعاع انما اتصل ببعضها اي و
ذلك البعض هو الذي اعان الشعاع المتصل به الخارج من الحدقة
ومما ينقض عليهم اي في دعواهم ان الروية بانبعاث اشعة
وحاصله ان الجسم ما تركب من جوهرين وهو مرئي بسبب اتصال
الشعاع بكل جزء من اجزائه هكذا قالوا فيقال لهم مقتضى هذا
ان الجوهر الفرد يرا منفردا الا انه لا ينال من الاشعة في حال اجتماعه
مع غيره الا قدر ما ينال منفردا مع ان الجوهر الفرد لا يرا وحم فليت
الروية بانبعاث اشعة ومما ينقض عليهم خبر مقدم وقوله
عدم روية الخ مبتدا موخر والمراد بالجوهر الفرد الجز الذي لا يتاتى هي
في الدقة الحد لا يقبل الانقسام عادة ولا ينال الواو للحال
والاشارة في قوله من ذلك الشعاع ووحده حال الا ما ينال
مع غيره ما واقعة على القدر من الشعاع ومع غيره حال وفي هذا
الاسلوب نوع غموض والمناسب ان لو قال وقد قال من ذلك الا و
ما ناله مع غيره الذي هو حال الروية للجسم فما له امتنع منها حال
انفراده وروية الكبير الخ هذا طرف ثان مما وقع النقض
به عليهم فهو عطف على عدم روية الجوهر وقوله روية الكبير اي الجسم
الكبير اي كثير الاجزا وقوله مع البعد متعلق بروية وقوله مع الصغر

الشعاع والمقابلة الظرف متعلق بمحذوف حال من الكبير اى حال كون
ذلك الكبير مصاحبا لاتصال الشعاع والمقابلة بجميعه وحاصله
انه لوكانت الروية بانبعاث اشعة لما كان الجسم الكبير يرا من بعد
صغيرا لاتصال الشعاع بجميعه لكن التالى باطل فكذا المقدم
لجميعه فى نسخة بلام الجر وفى اخرى بباء فعلى الاول تكون اللام
متعلقة بالمقابلة وحذف صلة اتصال الشعاع من باب
الحذف من الاوايل لدلالة الاواخر وعلى الثانى فبالعكس
الجوهر الفرد مبتدا خبره قوله اولا ومما ينقض عليهم مع ان
شرط الروية مفرد مضاف يعم او المراد جنس الشرط المتحقق
فى متعدد وقوله وهو اتصال الخ الضمير لشرط الروية
قالوا انما ذلك اى روية الجسم الكبير مع البعد صغيرا وهذا جواب
عن النقض الثانى ولم يجيبوا عن النقض الاول وهذا الصنيع يقتضى
انقطاعهم بالنسبة للاول لكن ان الاسلوب السابق يقتضى ان المعتزلة
يقولون بوجود الجوهر الفرد والحاصل انه يرد عليهم ان الروية
لوكانت بانبعاث اشعة لكان الجسم الكبير يرا مع البعد كبيرا على
حاله لاتصال الاشعة به والمقابلة له لكن التالى باطل
بالضرورة فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو ان الروية ليست
بانبعاث اشعة واجابوا عن هذا بان الملازمة لا تتم الا اذا
كانت اجزا الجسم الكبير مع البعد مستوية فى القرب للبصر مع انها
مختلفة فى القرب له فما كان من اجزائه قريبا للبصر راى وما
كان منها بعيدا عنه لم ير فلذلك كان يرا فى حالة البعد صغيرا
واقاموا دليلا هندسيا على دعوى من اختلاف اجزا المرى
للبصر قربا وبعدا اشار له المص بقوله وذلك الخ لان الشعاع

الخ هذا

الخ هذا مستند لروية الكبير مع البعد صغيرا ونقد كعبنى خرج
وانفصل والزاوية مجمع الخطين والزاوية الحادة ما تقارب
خطاها وهى فى المقام نقطة العين لمثلث صفة لمحذوف
اى لشكل مثلث وقوله قاعدته مبتدا والضمير للمثلث وقوله
المرى خبر وقوله فقام اى ذلك الشعاع بحالة كونه خطا مستقيما
وقوله بوسط متعلق بقام على زوايا قايمة المراد بالزوايا
الزاويتين الحادثتين بسبب الخط المستقيم فاطلق الجمع على
الاثنين وذلك شايع اى على زاويتين قايمتين ومعلوم اى
بالبرهان المذكور فى علم الهندسية ومعلوم انه اى الخط
المستقيم القايم بوسط القاعدة اصغرها يقوم على تلك القاعدة
من ساير الخطوط اى واذا كان كل واحد من وترى المثلث
اطول من ذلك الخط الشاعى الذى قام بوسط القاعدة لزم
ان يكون طرفا القاعدة اللذان قام عليهما وترا المثلث ابعد
للبصر من وسطها الذى وقع عليه الخط الشعاعى وحينئذ فاجزا
الشى المرى ليست مستوية للبصر فى القرب والبعد بل بعضها
قريبا له وبعضها بعيدا عنه لان الجزء الواقع فى وسط
القاعدة لروية ما كان قريبا منه للبصر وعدم روية ما
كان بعيدا عنه عن البصر ولا يتاتى ان يرى الكبير كبيرا على
حاله الا اذا استوى نسبة اجزا الكبير الى البصر فى القرب
مما يقوم عليها اى القاعدة وقوله من ساير الخطوط
بيان لما والمقصود بالخطوط وترا المثلث فزيادة
ذلك البعد لغيره اى لغير الوسط فالمراد بالغير هنا
الطرفين اى فزيادة ذلك البعد الثابت للغير وهما الطرفان

قلنا اى معشر اهل الحق فى الرد عليهم فيلزم اذا انتقل
المرئى الذى هو القاعدة الى مقدار تلك الزيادة من البعد
كزيادة ذراع مثلا ان لا يرى والمشاهدة تكذب ذلك
اللازم عنه عن ما نقض عليهم بالبنا للفاعل والضمير
فيه عايد علينا او من روية الكبير صغيرا بيان لما ولا
يجوز بناوه للمفعول لخلو الصلة عن ضمير الموصول
وذلك اى وبيان ذلك اى عدم التسليم فى وسط المرئى
الاول حذف فى والمراد بالناظر انسان العين فى طرفيه
اى المرئى وبيانه انه اذا خرج الخ اى وبيان كون الجزء
الواقع وسط المرئى اقرب للناظر من الواقع طرفاله انه اى
الحال والشان وقوله اذا خرج اى من الحدقة كساقى المثلث
اى شكل مثلث ويرجع العموم الى كونهما على هيئة ساقى المثلث
لا الى خروج الخطين الشعاعيين كذا فى العكارى والحق
ان المتوهم خروجهما كما هو ظاهر الشرح لان الخارج من انسان
العين حقيقة عندهم انما هو خط شعاعى واحد وهو
الذى فى وسط المثلث المتوهم واما الخطان الشعاعيان
الاخران فمتوهمان اى الخط الى تفسير للقاعدة
وقوله جسم المرئى خبر ان وقوله البعيد يحتمل انه
بالرفع نعت للخبر الذى هو المضاف ويحتمل انه بالجر
نعت للمضاف اليه على طرفيه اى الخط الذى هو
القاعدة وخرج عطف على خرج قبله والمراد بنقطة
العين انسانها نصفين اى على نصفين وقوله
كوسط اى على وسط وقوله فانه يحدث فيه الضمير

ان

ان للوسط وتر للزاوية القايمة اى الحادثة فى الوسط
فى الهندسة اى وهى علم يعرف به خواص المقادير الخط
والسطح والجسم التعليمى ولواحقها واوضاعها وفايدته
معرفة كمية الاشياء المحيطين بها اى بالزاوية القايمة
والخطان المحيطان بها هنا نصف القاعدة والخط الشعاعى
الواقع على وسط القاعدة على الطرفين اى على طرفى
المرئى بين المرئى اى بين وسط المرئى وهو وسط
القاعدة وبين الناظر وهو انسان العين والذى بين
طرفيه اى والبعد الذى بين كل طرف من طرفى المرئى الذى
هو القاعدة والناظر زايد فالذى مبتدا وزايد بالرفع
خبر وقدر ذراع حال من الخبر اذا انتقل ذلك
الجسم وهو القاعدة اى ان تقتضى ما قالوه انه لو نقل
ذلك المرئى الى القدر الذى زاده الطرفان عن الوسط
ان لا يرى ذلك المرئى لوجود العلة مع انه يرى بالضرورة
وقد يقال ان القاعدة التى هى المرئى اذا انتقلت طال
الشعاع وطال الخطان المتوهمان ايضا تامل اى وهى مثلا
مائة ذراع وذراع يعنى المائة الاولى والذراع الزايد
لانه يزيد فى الانتقال عن المائة الاولى مائة ذراع الخ
وذراعا ومما ينقض عليهم المفعول محذوف اى ومما
ينقض عليهم دعواهم ان الروية باتصال الاشعة برؤية
الاكمائن وحاصله ان هذا النقض وارد عليهم بالنظر
لما جروا عليه من ان السبب فى روية الشى اتصال الاشعة
به اذ قضيته ان ما لم يتصل به الاشعة لا يرى وهو

باطل بدليل رؤية الاكوان وهى كما سبق عبارة عن الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق وهى لا تتعلق بها الاشعة اذ هى من باب
الاعراض والاشعة من باب الاجسام ويستحيل ان تتعلق
الاجرام بالاعراض قالوا هذا رجوع عما قالوه اولا
الى ما هو اعم منه ما اتصلت به اى الاشعة او قام بما
اتصلت به الاشعة وان لم تتصل به هو كالاكوان قلنا
فيلزم الخ اى نظرا لما رجعوا اليه وجاء به مفرعا على ما قبله
لانه لا ينقضه لقيامها اى الاشعة بما اتصلت به من
المطعومات والمشمومات اى ان الروايح والمطعوم وان لم
تتصل بها الاشعة لكن الاشعة تتصل بما تعلقت به من
المطعومات والمشمومات ان ذلك اى رؤية ما قام بما
اتصلت به الاشعة فيما يقبل الرؤية كالاكوان والالوان
لا الروايح والطعوم فانها وان قامت بما اتصلت به الاشعة
لكنها لا تقبل الرؤية هذا اى ما ذكره المص وقوله بان
سببه متعلق بقولهم وانه الضمير للحال والشان
والالوان عطف على الاكوان والحركة انتقال الجرم من حيز
لحيز اخر والسكون بقاؤه فى حيزه وهذا هو المتعارف
والاولى ينبت بحال بقول ان الحركة والسكون معنيان
وجوديان قايمان بمحلهما توجب كل واحدة منهما الحكم
اذ الاشعة اجسام اى والاكوان اعراض ويستحيل الخ
مماسة الاجسام اى الاتصال بها فالمراد بالمماسة
الاتصال بالرجوع عن قولهم الاول اى وهو انه لا يرا
الا ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع اى

والاكوان

والاكوان والالوان وان لم يتصل بها الشعاع لانها قامت
بما اتصل به الشعاع فهى مرئية بذلك الاعتبار وهذا
الذى اوردتم اى من الطعوم والروايح عندنا متعلق بقوله
بعد لا يجوز وفيه تقديم المعمول على عامله المتصل بال الصدر
اذ هو مسبوق بلا النافية وفى كون اداة النفى من ادوات
الصدر اضطراب فليمش ها هنا على احد القولين وقوله
عندنا اى واما عند اهل السنة فالطعوم والروايح اعراض
موجودة يجوز رؤيتها وان كانت لا ترى بالفعل وهو
مما يجوز الخ اى وح فيلزم وعلى مذهبكم ان يرى مع البعد
وهو باطل ومما تنقض عليهم هذا النقض ليس جاريا
على الجهة التى جرا عليها ما قبله لان ما قبل جار على ان سبب
الرؤية اتصال الاشعة بالمرئى وهذا جار على ان ما اتصلت
به الاشعة يرى رؤية قرص الشمس من اضافة العام
للخاص او للبيان اذا علا فى الجواى مع ان الشعاع انما
يتصل بقرص الشمس ولان بالنار البعيدة الا بعد ان يتصل
بالاجسام التى بيننا وبينها فهذا يدل على بطلان ما ادعوه
من ان ما اتصلت به الاشعة يرى وايضا الانبعاث
يعنى ان انبعاث الاشعة اى خروجها من الناظر لا يكون
الا باعتماد اى باخراجها من الناظر الى الجهة فالاعتماد
وهو الاتكا على ناظر العين لاجل ان يخرج الشعاع فيه
الى الجهة مسبب فى انبعاثه به يتحقق الانبعاث وح
فالانبعاث المسبب ملزوم للاعتماد والاعتماد لازم
وهذا اللازم باطل لان الراى لا يحس فى عينه باعتماد

فهي بخروج الاشعة كالملزوم باطل لان الراى وهو انبعاث من
الاشعة مثلا اذ يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم ولا
نرا لجوارح المراد بها سباع الطير واراد بالجو ما ارتفع من
الهوا البرية بفتح البا نسبة للبر صيد البحار اى في الصحرا قوله
مع ان الخ راجع للطرفين على اللف والنشر المرتب الابعد
ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها اى فهذه الاجسام قد
اتصلت بها الاشعة ومع ذلك لم تر فهذا يدل على بطلان
ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يرى فهذا الخ
الاشارة راجعة لطرف المعطوف والمعطوف عليه والمناسب
ان لو قال فهذا كله مما يدل على بطلان ما ادعوه من ان ما
اتصلت به الاشعة يرى وايضا مما يبطل انبعاث
الاشعة في الروية اى مما يبطل ان في الروية انبعاث اشعة
ووصولها للمرى ولو عبر بذلك كان انسب لا يكون
الا باعتماد عليها اى لا يكون الا باتكا على محل الاشعة لاجل
ان يخرج الشعاع منه الى الجهة فقوله الا بالاعتماد عليها اى
على الاشعة وفيه حذف مضاف اى بالاعتماد على محلها
وهو العين فاندفع ما يرد على ظاهر اللفظ من انه ظاهر
في عوده على الاشعة وهو غير مناسب من جهة المعنى
لا يحس في عينه اعتماد اى لا يحس في عينه اتكالا لاخراج
شي منها توجب خروجها اى الاشعة لجهتها قيل
الراى اى قيل الرد عليهم وهذا هو الاختيار والسير المشار
له في المتن وقوله من عينيه اى اجفانه ولو سلم ذلك
اى ما قالوه من ان حركة الاجفان توجيها وقوله لجهات

للاعتماد

الاعتماد اضافة جهات للاعتماد نظرا الى ان الاعتماد
واخراج الشعاع يكون اليها فاذا احس الاعتماد
لجهة فيها اى من الجهات الست وقوله الى غيرها اى الى
غير تلك الجهة التي خص الاعتماد بها وقوله لكنا نرى
دفعة الدفعة بالفتح المرة ورؤية الجهات الست في مرة
انما يتصور مع الدوران دورة كاملة على غاية الخفة
والسرعة وحاصله انه اذا حرك الشخص عينيه الى
جهة اليمين واليسار وخلف وامام اى دار دورة
كاملة والعين مفتوحة متحركة بحركة واحدة وهي
الاولى فمقتضى ما قالوه انه لا يرى الا في جهة الامام
لان الشعاع تابع للاعتماد والاعتماد انما هو لجهة الامام
وليس كذلك لانا نرى في تلك الدورة الكاملة بحركة
واحدة للجفن واعتماد بخصوص لجهة من الجهات لكن
انما يكون روية ما في الجهات الست بالدفعة الواحدة
بواسطة الدوران دورة كاملة والتفات البصر للعلو
والسفل وهو على حاله والا لم تحصل الروية للجهات
الست وقد يقال هذا انما ينهض اذا كان في حال
الدوران يخلو عن ادنى اعتماد زائد على الاول وهو
محل نظر وظاهر المص انه لا يمكن الاعتماد الزائد على الاول
فبطل ما تخيلوه اى من كون الروية بانبعاث من
اشعة متصلة بالمرى ثم لزوم المقابلة الخ لما فرغ
من الكلام على بطلان الجهة الروية شرع في بطلان لزوم
المقابلة لها ومن في كلامه للترتيب الذكرى بروية الانسان

لنفسه من اضافة المصدر لفاعله الذى هو الانسان ونفسه
مفعوله والباء سببيه اى ويستحيل ان يكون الشئ مقابلا
لنفسه وكان عليه ان يقول فى المراة والما مثلا لان روا
الانسان نفسه لا تختص بالمراة والما لعموم ذلك فى كل
ما فيه لمعان وصقالة العدم التقعير اى الخشونة
لان منشا انهما اللمعان والصقالة وقوله فانعكست الى
الرائى فراى بسبب انعكاسها اليه نفسه فصار مقابلا
لنفسه حكما فقولهم المرئى لابد ان يكون مقابلا اى حقيقة
او حكما لعدم قاعدة الاشعة اى وهى طرف الشعاع المتصل
بالمرئى قالوا انما يرى صورة الخ اعلم ان الكلام اولا للمعتزلة
وحاصله انهم قالوا لابد فى الروية من المقابلة فورد عليهم
ما تقدم من روية الانسان لنفسه فى المراة مثلا فاجابوا
بان المقابلة هنا حكمية فورد عليهم المراة والما فانقطعوا
ولم يجيبوا عن تلك الاشكال واما الحكما فقد اجابوا عن
اصل الاشكال فقالوا لا نسلم ان المرئى فى المراة نفس الشخص
الرائى بل المرئى صورته وصورته مقابلة له وحينئذ فتم الشرط
فقول الش قالوا الخ هذا الجواب من قبل الحكما ولا يخفى ما فى
سوقه فى هذا الاسلوب الموهم انه جواب من قبل الخصوم
ولا معنى له اذ الخصوم كلامهم جار على ان المرئى صورة منطبعة
فى سطح المراة لا نفس الرائى فكان المناسب سوقه فى اسلوب
يوذن بانه من قبل الحكما كان يقول وقال الحكما انما اى الخ
صورة منطبعة اى فى المراة والما على شكل الرائى وتلك
الصورة مقابلة له فيلزم انه لا تبعد اى تلك الصورة

ببعد

ببعد الرائى بل ببعد الما او المراة اذ هو محلها المنطبعة
فيه مع انه اذا ابعد الرائى بعدت الصورة واذا تحرك تحركت
واذا ضحك ضحكت واذا بكى بكت فلو كان المرئى صورة
منطبعة غير ذات الرائى لما حصلت هذه الامور لكن
اللازم باطل فبطل الملزوم وهو كون المرئى صورة
الرائى لا ذاته واعلم ان مذهب اهل السنة كما افاده
الش ان المرئى فى المراة ونحوها ذات الرائى بدون انبعاث
اشعة وكلام ائمتها يقتضى ان المرئى الصورة فانهم قالوا
ان نظر العورة حرام اجماعا واما نظر صورتها فى المراة فلا
يحرم عند الشافعية ويحرم عند المالكية ان لا تبعد
ببعده اى بل تبعد الما او تتحرك بحركته اذ هو محلها وهو
باطل بالمشاهدة يعنى انه اى الحال والشان وقوله و
محال الواو تعليلية وقوله فانعكس الى الناظر اى الشخص
الناظر لم تتحقق اى فى المراة والما اذ لا تثبت لها
فيها الاولى بها واجاب الحكما اى بجواب اخر مستقل عن
السوال المذكور اولا عن الاعتراض الوارد على جواب المعتزلة
كما يوهم كلام المتن وقد بين المراد فى الش وهو ظاهر
قد يجاب بانهم التزموا ان المرئى هو الصورة المطابقة
للرائى فلهم ان يقولوا انها مطابقة فى جميع كيفياته
ووضعه ومما يلزم الخ لما افاد بطلان ما جرى عليه
الخصوم من اشتراط المقابلة اتبعه بالزامهم على ذلك
تعالى ومما الخ والمجرور خبر مقدم وقوله ان لا يرا مبتدا موخر
اعان على ذلك اى على روية الاكبر والمراد بالشعاع

هذا الهوا المضئ على ما يقتضيه كلامه فى الشرح لا الاجسام
المضيئة الخارجة من الناظر المتصلة بالهوا قد تقدم جوابه
اى جواب كون الشئ المضئ هو الذى اعان على روية الكبير و
الذى تقدم هو قوله سابقا قلنا فيلزم ان لا يرا الشخص
من الهوا الا قدر حدقته ايضا فنحن نرا والهوا مظلم ما نراه
والهوا مشرق فان قالوا الخ اسلوب الشرح مخالف لاسلوب
المتن اذ ما فى المتن يقتضى انهم اجابوا بذلك وما فى الشرح جار
على سبيل الفرض والتقدير فالمناسب ان لو قالوا الاجل مطابقة
اسلوب المتن فاعان اى بواسطة نفوذ الاشعة فيه
ليميز اى ذلك الهوا بعد رويته اى بعد روية الهوا على
روية ما قابله وهو الجسم الكبير وحينئذ فيلزم مساواة الصغير
الذى هو للراى للكبير وهو الهوا المعين بتى شئ وهو ان
المعتزلة صرحوا بان الهوا لا يرى للطافته لان شرط الروية
كثافة المرى وحينئذ فلا يتم الرد عليهم بهذا الكلام تامل
وهو محال اى اللازم المذكور محال لانه مساواة الصغير
الذى هو الراى للكبير الذى المعين وقد تقدم مثل هذا
اى مثل الجواب المذكور والمناسب اسقاط قولهم جوابهم
بان يقول وقد تقدم مثل هذا عند ما الزموه ومصدوق
المثل فى المقام هو الجواب المتقدم بقوله وايضا ما بالراى
من الهوا نفسه اكثر من حدقته مع ان الشعاع انما اتصل
ببعضه ولو سلم ذلك اى ما ذكره الخصوم من الاجوبة
التى ارتكبوها فى دفع ما اوردوه عليهم لاصحاب فروية
الله تعالى الخ المصدر مضاف للفاعل وقرن المعمول باللام

للتقوية

للتقوية اذ عمل المصدر بالفرعية ولا بنية الواو للحال
والمراد بالبنية الحدقة وقوله يهدم ضمير يعود على روية
الله وذكره اعتبارا باكتسابها التذكير من المضاف اليه على
ان الروية ليست حقيقى التانيث وليس فى جهة اى و
ليس ذلك الموجود المرى فى جهة بالنسبة للراى الذى هو الرب
بحيث يكون ذلك المرى امام الرب او خلفه الخ يهدم ما اصلوه
اى ما جعلوه اصلا فى الروية من اشتراط الحدقة وخروج الاشعة
منها وكون المرى فى جهة وان يكون مقابلا للراى وعدم
القرب والبعد المفرطين ولا يخفى ما فيه فان كلام الخصوم
فى الروية بالحاسة فكيف يهدمه ما هو بالنسبة اليه تعالى
فهذا خروج عن موضوع المسالة والحاصل ان للخصوم
ان يقول الرويتان مختلفتان بالحقيقة وبالعدم والحدوث
فيجوز ان يختلفا فى اللوازم والاحكام وحينئذ فروية المولى لكل
موجود من غير حدقة ولا شعاع وليس المرى فى جهة بالنسبة
للرب ولا مقابلا له لا يهدم ما اصلوه لانهم انما اصلوها
الامور التى ذكروها فى روية العباد الحادثة وايضا فما
ثبت اى فى الحديث من ان النبى صلى الله عليه وسلم راى الجنة
وهو فى موضعه ولا يخفى ما بينه وبينها من البعد اذ هى
فى الفلك الثامن وهو فوق الارض وقوله وكثافة الحجب
الكثيرة وصف الحجب وان كانت على وزن فعل الذى
من صيغ الكثرة بقوله الكثيرة مبالغة وقوله يمنع ما تخيلوه
خبر ما من قوله فما ثبت وما تخيلوه هو المعبر عنه اولا
بما اصلوه وعبر عنه بالتخييل اشارة الى انه لا اثبات له وذلك

وجعلها البيضاوى الضمير لاقسام الحجة لا باعتبار ما تقدم
ويحتمل ان المعنى وجعلها اى الحجة ثلاثة اقسام اى جعلها له
اقساما ثلاثة وتسمى ايضا امارة اى لانها لكون مقدماتها
غير قطعية علامة على النتيجة قطعية اى ابتدا او انتهاء
فدخلت المقدمات الضرورية ابتدا والنظرية التى تنتهى الى
الضرورية والمراد انها لابد ان تكون تلك المقدمات كلها
قطعية اى مقطوعا ومجزوما بها والمراد بالجمع فى قوله مقدمات
ما فوق الواحد او من مقدمات ظنية ليس المراد انه
لابد ان تكون كل مقدمة ظنية اى مظنونا ثبوت نسبتها
بل المراد ان المقدمات ظنية ولو باعتبار البعض وكذا يقال
فى الشبيهة باحدهما اذ لا يشترط فى المغالطة ان يكون كل
المقدمات شبيهة باحدهما بل متى كانت احدى المقدمات
شبيهة باحدهما اكتفى ذلك فى تسميتها مغالطة ويسمى
الاول برهانا هذا اسم خاص به وقوله ودليلا اسم عام
له ولغيره والمناسب عدم الالتفات اليه مغالطة
ويدخل فيه الشعر واما الجدل فهو اما داخل فى البرهان
ان تركب من مقدمات يقينية واما داخل فى الخطابة ان
تركب من ظنية فان قلت ان الجدل على اثبات انه قسم
فانما يتركب من مقدمات مشهورة لا قطعية ولا ظنية
فكيف يكون داخلا فى البرهان او فى الخطابة قلت
المقدمات المشهورة قد تكون يقينية وقد تكون ظنية
فلا منافاة حـ وبالجملة اى واقول قولا ملتبسا
بالجملة اى بالاجمال لقطع النظر عن كون اقسام الحجة خمسة
اوثلاثة

اوثلاثة وانما اتى بهذا الحاصل الاجمالى مع انه قد مر ذكره
مفصلا توطية لقوله فلهذا قلت الخ فالمعتمد اى فالعمدة
من هذه الاقسام او فالذى يعتمد ويعول عليه من تلك
الاقسام وقوله العقايد الدينية اى المنسوبة الى دين سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم من نسبة الجزى للكلى ومراده بتلك
العقايد الذى يعتمد فى تصحيحها على البرهان خصوص
ما تتوقف المعجزة عليه لا التى لم تتوقف المعجزة عليها
مثل ثبوت السمع والبصر والكلام وكذلك السمعيات
مثل ثبوت الجنة والنار والحشر والنشر وانما كان المراد
بالعقايد ما ذكر لتعبيره بالبرهان الذى هو الدليل
العقلى الذى مقدماته يقينية اذ العقايد التى لا تتوقف
المعجزة عليها لا يتوقف تصحيحها على البرهان بل على الدليل
النقلى والمراد بتصحيح العقايد اثباتها على وجه الجزم بها
ثم ان جعل العمدة فى تصحيح العقايد البرهان مبنى على القول
بان التقليد لا يكفى وان المقلد كافر وهو قول ضعيف
ووصفها بالقاطعة لكشف معناها وذلك لان القاطعة
معناها المقطوع بها اى المجزوم بها والبرهان هو القياس
الذى مقدماته مقطوع بها فيصدق على القاطعة انها وصف
كاشف لان الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة بحيث يصح
التعريف به كقولك الانسان هو الجسم النامى الحساس
المتحرك بالارادة المتفكر بالقوة والقاطعة كذلك لانها
بمعنى المقطوع بها فان قلت ان الدليل هو مجموع المقدمات
والمجموع لا يتصف بالقطع بل كل مقدمة على حدتها وحـ

لان المخيلة فوق تتعلق بما تتحقق له فى الخارج ثم ان النقض
برؤية النبى الجنة فى موضعه انما ينهض اذا كانوا يسلمون انه صلى
الله عليه وسلم راها بحاسة بصره وهو فى موضعه وهى بموضعها
وبينه وبينها تلك الحجب كما يقتضيه اسلوب الكلام و
اما اذا قالوا انها نقلت له وقربت حتى راها او قرب موضعه
لها فلا ينهض على انهم لا يقولون بوجود الجنة الان فى دار
الدنيا وانما يقولون انها توجد فى الاخرة فهم يحملون الحديث
على انها صورت له وراى صورتها وهو فى محله وحينئذ فلا
ينهض الرد عليهم بذلك من موضعه اى وهو فى موضعه
من الاشعة اى من اشتراط الاشعة فى مقام الرؤية اذ لو
كانت رؤية النبى بانبعاث اشعة لما وصلت من هذا البعد العظيم
المفرط والموانع اى وانتفا الموانع كالقرب والبعد المفرطين
يتعلق بصره بكل موجود الاولى حذف بصره لان الكلام
مع الخصوم المعتزلة وهم لا يقولون بثبوت المعانى فكان
الاولى ان يقول وكونه بصيرا يتعلق بكل موجود بنية
الحدقة اى بنية هى الحدقة فالاضافة بيانية لانها
اى الاشعة اجسام وهذا سند لاستحالة انبعاث الاشعة
من ذاته تعالى لاستحالة الجهة اى التى استقر فيها المرئى
لانها تقتضى مكانا للمرئى وجهة للرائى كل ما اصلوه اى
جعلوه اصلا للرؤية يتوقف عليه ومما يبطل خبر مقدم
وقولهم مفعول يبطل ومقوله القول محذوف اى ومما
يبطل قولهم باشتراط الحدقة وانبعاث الاشعة منها
والمقابلة فى الرؤية وقوله رؤية النبى مبتدا مؤخر

التى بينه

التى بينه اى بين النبى وبينها اى وبين الجنة تردها
اى الاشعة وقوله لاسيما لا معنى له هنا ولو جعل ما بعدها
علة للملازمة اعنى قوله لما وصلت له لكان ظاهرا واذا
تقرر هذا اى بطلان ما اشترط الخصوم فى الرؤية من الحدقة
وانبعاث الاشعة منها واتصالها بالمرئى وكون المرئى
فى جهة ومقابلا للرائى وعدم القرب بينهما جدا وعدم البعد
بينهما كذلك عبارة عن معنى اى عن صفة موجودة لان
المعنى هو الصفة الوجودية والمراد بها هنا ادراك واتى
بقوله يقوم بمحل ما ردا على الخصوم القائلين باشتراط
الحدقة وما لم يرى من الموجودات اى كالجن والملائكة و
قوله فللموانع الجمع باعتبار تعدد الموجودات التى لم تر
والا فكل واحد منع من رؤيته مانع واحد وقوله قامت
بالمحل اى بمحل البصر والادراك وهو انسان العين وقوله
على حسبها اى على حسب تلك الموجودات اى على قدرها
وقوله وما لم يرالخ مبنى على ما سبق من ان القابل للشىء
لا يخلو عنه او عن ضده والمراد بالموانع اضداد تلك الابصار
فهى صفات وجودية تمنع من ابصار تلك الموجودات
التى لم تر يتعلق بالمرئيات اخرج بقوله المعنى الموجود
الذى لا يتعلق كالحياة فلا تسمى بصرا وقوله بالمرئيات
نحو القدرة والارادة والسمع وبقوله بالمرئيات اى بما
من شانه ان يرى وهو كل موجود ولما افاد معنى البصر
عند اهل الحق وكان ذلك المعنى الذى ذكره يصدق بالقديم
وبالحادث وهو فى جانب واحد كما مر بخلافه فى الحادث تعرض

لما يحقق البصر في جانب الحادث فعال ويتعدد في حقنا بتعددها
اي بحسب تعدد المرئيات فعلى هذا قد قام بمحل بصرنا ابصار
وادراكات متعددة كادراك زيد وعمرو الخ فالبصر يتعدد
بتعدد المبصر في حقنا كما ان العلم وهو الادراك القايم
بالقلب في حقنا يتعدد المعلوم وهل قام في العمى
مانع هذا يقتضي ان المانع غير العمى مع انه عينه فكان
المناسب ان يقول وهل العمى مانع الا ان يقال الكلام على
حذف مضاف اي هل قام في محل العمى مانع واحد وهو
العمى الخ مانع واحد الخ يستفاد من هنا ان العمى وصف
وجودي لانه اطلق عليه مانعا والمانع وصف وجودي
وهو كذلك عند المتكلمين فبينه وبين البصر تقابل الضدين
بخلافه عند الفلاسفة فانه عندهم عبارة عن عدم
البصر فهو غير وجودي فالتقابل بينه وبين البصر تقابل
العدم والملكة وقوله جميع الادراكات اراد بالادراكات
في المقام الابصار لا عن انبعاث الاشعة كما تقوله
المعتزلة فيه ان الانبعاث عندهم سبب للروية لا انه عينها
تامل في العقب هو موخر القدم او في اي محل شا
اي اراد خلقه فيه لصح اي لجاز ذلك عقلا لان ذلك
من مقدورات يفعل فيها ما يشا لان ذلك المعنى وهو
ادراك المرئيات وهذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية
انما يقوم بجوهر فرد اي لا بجوهرين فاكثر لان المعنى
لا يقوم بمحلين والا لزم انقسامه والمعنى الواحد لا ينقسم
ولا اثر للجواهر المحيطة به اي بذلك الجوهر الذي قام به

المعنى

المعنى اي لا اثر لها في قبول ذلك الجوهر لذلك المعنى ولا
القيام المعين به اي انها ليست شرطا في ذلك بل الامر
بيد الله فله ان يخلق ذلك المعنى في اي محل من الجسم وقوله
ولا اثر الخ طرف ثاني من طرف بيان الملازمة وقد اسند
هذا الطرف بطرفين طرف جاري على ابطال ان تكون الاحاطة
الجواهر بالجوهر الفرد الذي قام به المعنى شرطا في قبول
ذلك الجوهر الفرد للمعنى وطرف جاري على ابطال ان تكون
الاحاطة شرطا في قيام المعنى بذلك الجوهر الفرد ولما
توجه للطرفين اللذين اسند بهما قدم الاول فقال فانه
انما يقبل الخ اي فان الجوهر الفرد انما يقبل ما يقوم به
بنفسه اي من غير شرط لانه قبوله له صفة نفسية له وصفة
النفس لا تتوقف على شرط لان الصفة النفسية جوهر
من اجزا حقيقية فالجوهر هو الجزء التي لا يتجزا القابل
لقيام المعنى به وحيث كان قبول الجوهر للمعنى القايم به
صفة نفسية له والصفة النفسية لا تتوقف على شرط كانت
احاطة الجواهر بالجوهر الذي قام به المعنى ليست شرطا في قبول
الجوهر الفرد لذلك المعنى القايم به ان قلت لا نسلم ان قبول
الجوهر للمعنى القايم صفة نفسية له لم لا يجوز ان يكون عارضا
له وطاريا عليه قلت اجابوا عن ذلك بانه لو لم يكن قبول
الجوهر للمعنى نفسيا له بل كان امرا يطرا عليه لتوقف على
قبوله اياه اذ الطرو انما يكون بشرط القبول ثم ننقل الكلام
لذلك القبول ايض فان كان نفسيا له والا لتوقف على قبول
ايض ويلزم الدور او التسلسل وهما باطلان فبطل ما استلزمهما

وهو كون القبول غير نفسي ولا يصح الخ لما انهى الكلام على
ابطال كون الاحاطة شرطا في قبول الجوهر للمعنى اتبعه بالطرف
الثاني وهو ابطال كونها شرطا في قيام المعنى به فقال ولا يصح
في قيامه اي المعنى وقوله به اي بالجوهر الفرد اذ الشرط
الخ مثلا الحياة شرط في العلم فلا بد ان تقوم بمحله ولا يصح قيامها
بجسم اخر والا لوجد العلم في محله بدونها وهو باطل لوجود
المشروط بدون شرطه والاحاطة بالجواهر بالجوهر الذي قام به
المعنى غير موجودة في الجوهر الفرد وح فلا يكون شرطا في
قيام المعنى بالجوهر الفرد للمعنى وبطل كونها شرطا في قيام
المعنى به ثبت انه لا اثر للجواهر المحيطة في قيام المعنى بالجوهر
الفرد وهو المدعى يعني اذ ليس ثانيا الخ مفهوم الاضافة
وهو عدم تعدد البصر في جانب القديم معتبر وانه
يتعدد الخ عطف تفسير للاشارة ونظم مسالة البصر بمسالة
العلم لان مسالة العلم قد تقدم الاستدلال عليها
كلما يجوز ان يدرك الخ مصدوق ما الموجودات اي كل موجود
يجوز ان يدرك بالحدقة اذا لم يقم بالمحل اي الذي هو الحدقة
وهو اي المعنى المضاد للادراك وهو ماخوذ اي
مضمون الشرطية القايلة كل موجود يجوز ان يدرك ان لم
تقم بالمحل ادراك يتعلق به لزوم ان يقوم بالمحل معنى
يضاد ادراكه وهو ان القابل للشي الخ اعلم انهم عبارتين
الاولى القابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده والثانية
القابل للشي لا يخلو عنه او عن مثله او عن ضده والمراد
بالشي على العبارة الاولى النوع وعلى الثانية الشخص

والمص

والمص قد نظر في المتن للعبارة الاولى لانه قال وملم يرد
من الموجودات فلمانع ولم يقل او لقيام الامثال وفي اخر
الكلام قد جرا على العبارة الثانية حيث قال القابل للشي
الخ تامل وتعدد تلك الموانع الخ المناسب سياقه في
اسلوب التفريع لان ما سبق تقتضيه ولا يلزم الخ
هذا جوابه عن ما يقال انه يلزم من تعدد الموانع تعدد
الموجودات التي لم تر قيام ما لا يتناهى عدده بالعين
من الادراكات والموانع وهذا باطل فادراكاتها
وموانعها متناهية اي وعلى هذا فعدم روية المعدومات
لغير مانع والا لزم قيام موانع لا نهاية بالعين وانكرت
المعتزلة الخ لما اجرى الكلام على مانع البصر بالنسبة الى
مذهبنا كان من المناسب ان يتكلم عليه بالنسبة الى مذهب
الخصوم فقال وانكرت المعتزلة الخ على انتقاض البنية
اي الحدقة لانتقاض الحدقة بالضاد المعجمة يعني تغيرها
الذي لا يتحقق معه الروية بان يذهب كلها او بعضها
عرو المحل عنه اي عن المانع وذلك باطل اي جواز
عرو المحل عن المانع وعن الادراك باطل لما سبق من ان
القابل للشي لا يخلو عنه او عن مثله او ضده هل هو
معنى واحد الخ قضية كلامه ان ايمتنا رضي الله عنهم اتفقوا
على ان العمى بعين وجودي يضاد الادراك وهو كذلك
واما قول المص في شرح الصغرى العمى والبصر من باب
العدم والملكة وان العمى هو عدم البصر عن ما من شانه
ان يبصر فهو جار على مذهب الفلاسفة احاد الابصار

الاضافة بيانية والابصار بفتح الهمزة كما يضاد الموت الخ
هذا تنظير للايضاح وقوله احاد العلوم الاولى احاد الادراكات
ليشمل احاد السمع والبصر والعلم اوهو اجتماع موانع الخ من
اضافة الصفة للموصوف اى وهو موانع مجتمعة كثيرة فصل
ومن الجايز الخ قد حذف المترجم له والاصل فصل فى الكلام على
بعض الجايزات فى حقه تعالى واعلم ان الجايزات فى حقه تعالى
على الاطلاق تؤخذ مما سلف فى مقام تعلق قدرته وانما تكلم
هنا على بعض منها لنظر المذهب الخصوم فيه وابطال ما جروا
عليه وتحقيق مذهب اهل السنة فيه خلق العباد هذا
الطرف لاخلاف فيه وانما اتى به تمهيدا لما بعده وقوله خلق
العباد شاملا للعقلا وغيرهم المكلفين وغيرهم لكن قوله
بعد وخلق اعمالهم وخلق الثواب الخ خصه بالعقلا المكلفين
كذا قيل وقد يقال ان الثواب لا يختص بالمكلفين فان الصبى
يثاب على النوافل وخلق اعمالهم اعاد لفظ خلق لانه قصد
كل طرف من الاطراف الثلاثة على حدته والمقصود بالاعمال الكسبية
والاختيارية لانها هى التى فيها النزاع وبرشحه ما بعد من قوله
وخلق الثواب والعقاب عليها وخلق الثواب والعقاب
عليها اى على الاعمال اى ان الثواب على الطاعات والعقاب
على المخالفات مخلوق لله تعالى والمجرور متعلق بالثواب
والعقاب على سبيل التنازع والتوزيع كما قلنا لا يجب عليه
شئ من ذلك اى كما انه لا يستحيل وخص طرف الوجوب بالذكر
لانه محل النزاع والاشارة راجعة لما ذكر من الاطراف الثلاثة
ولا مراعاة الخ عطف على شئ من عطف الخاص على العام

حابه

حابه ردا على الخصوم قال المفسر بن جماعة اوجب جمهور المعتزلة
على تعالى مراعاة الاصلح لا المصلحة واوجب عليه اقلهم المصلحة
والاصلح ما قابل صلاح كالثواب بلا تكليف مثلا فى مقابلة
الثواب مع التكليف والصلاح ما قابله فساد كالايمان فى
مقابلة الكفر فاذا كان امران احدهما صلاح والاخر فساد و
جب عليه تعالى ان يراعى لعباده الصلاح منهما فيفعله دون
الفساد واذا كان امران احدهما صلاح والاخر اصلح منه وجب
عليه ان يراعى لعبادة الاصلح منهما وبهذا يظهر لك ان المص
قصد الرد على الطائفتين لكن قد يقال انه لا موقع لنفى الاصلح
بعد نفى الصلاح لان نفى الاعم يستلزم نفى الاخص فالمناسب
على سبيل اللف والنشر المرتب اذ قوله لا محنة دنيوية ولا محنة
اخروية اخص من لا تكليف لان لا تكليف يصدق بالمحنة و
فيكون رفع التكليف الصادق بالمحنة صلاحا ورفع المحنة
راسا اصلح بالعبد فالحاصل ان المحنة اعم من التكليف و
التكليف اخص منها والقاعدة ان نقيض الاخص اعم من نقيض
الاعم وح فلا تكليف اعم من لا محنة راسا الصدقه بالمحنة
فليكن لا محنة اصلا اصلح ولا تكليف صلاحا اذ رفع المحن
عموما اصلح بالعبد من رفع بعضها الذى هو التكليف فى المثال
وان كان رفعه صلاح والالوجب ان لا يكون تكليف لكن
التالى باطل لوجود التكليف باخبار الصادق والحاصل لو صح
ما قالوا ما وقع للانسان امر يكرهه لكان الناس جميعا
مؤمنين على الطريق القويم من غير تكليف بل كانوا كلهم فى
الفراديس يتنعمون ابدا من غير ان يروا الدنيا ولا تكاليفها

قال العلامة اليوسي واقول كيف يتصور الوجوب على الله فان
الوجوب عليه لا يخلو اما ان يكون عقليا او شرعيا فاذا زعموا انه
عقلي زال الاختيار عنه تعالى ولا يبقى له فعل اذ الامران اذا كان
احدهما صلاحا او اصلح يتعذر عليه فعل الاخر على زعمهم فلا يبقى
للارادة او المريدية محل لتعذر الترجيح وان زعموا انه شرعي قلنا لهم
ما تعنون بكونه شرعيا اتريدون انه اوجب على نفسه ام اوجبه
على غيره فان كان الاول فهو جائز وايجابه شيا على نفسه تفضل
منه واحسان وهو محض الممكن ونحن نقول به واذا كان الثاني
فالموجب على الله ان كان الها اخر فهو اشراك محض وان كان غير
اله فهو ذهاب الى ان المخلوق يوجب على الخالق ويامره وينهاه
وهو هذيان وجنون وهذا على سبيل الحصر والغرض والافاسدلالهم
بالحسن والقبح العقليين على زعمهم يقتضي انه وجوب عقلي
والافعال اراد بها المعقولات لانها المتصفة بالخير والشر والنفع
والضر وقوله نفعها وضرها اى نافعها وضارها لان الكلام في
المعقولات ولا يرد الخير والشر لانهما اسمان مستويةاى
من جهة حدوثها والافعال كلها اى وافعاله تعالى كلها
فالعوض عن الضمير وهذا توجه الى الكلام على افعاله تعالى
بالنسبة الينا لان اتصافها بالخير والشر انما هو بالنسبة الينا
واما بالنسبة اليه تعالى فكلها خير ويستحيل فيها التنويع
وانتقل الى هذا قبل ان يسند قوله ولا يجب عليه شي من ذلك
ليتوصل الى سنده لانه لا يتوصل اليه الا بذلك الانتقال
على باهر قدرته الخ الاضافة في تلك الاطراف من اضافة الصفة
للموصوف اى مستوية في الدلالة على قدرته الباهرة اى الغالبة

وعلى علمه

وعلى علمه الواسع اى الذى لا يخرج عنه شيء وعلى ارادته النافذة
اى التي لا يردها شيء لا يتطرق الخ لما بين ان فايدة افعاله
بالنسبة الينا الدلالة على باهر قدرته وسعة علمه ونفوذ ارادته
اخذ يتكلم عليها بالنسبة اليه فقال لا يتطرق الخ واذا كان لا يتطرق
لذاته العلية منها كمال ولا نقص فلا يجب عليه تعالى فعل شي
منها ولا يستحيل عليه عدم فعل شي منها فمن هنا استفيد
سند قوله سابقا لا يجب عليه شي من ذلك كان الله الخ هذا
سند لقوله ولا يتطرق الخ والتعبير بكان لا يقتضي خصوص
الانقطاع بل يحتمله فلذا احتاج لقوله وهو الان ما كان عليه
اى كان الله في الازل بجلاله وعظمته وساير صفاته العلية
وهو الان على ما هو عليه من الاتصاف بتلك الكمالات واذا
كان كذلك فتلك الافعال لا يتطرق لذاته منها كمال لان كماله
الذى هو به الان كما هو كماله الازلى قبل وجود تلك الافعال
فاكرم سبحانه الخ اى على وجه التفضل والاحسان وليست
افعاله تعالى معللة بعلل عقلية كما توهمه الخصوم ولما كان
هذا التفريع يقتضي بطلان محل النزاع وهو كون افعاله تعالى
معللة كان من الشان ذكره على حسب ما يقتضيه التفريع
فقال لا لميل اليه بمجرد فضله تاكيد لقوله اكرم كنظراته
يعني لان الاكرام انما يكون على وجه التفضل لانه لا يقال
اكرام الا اذا كان خاليا عن علة لا لميل اليه اى لمحبة وهذا
محترز التفضل وقوله او قضاء حق اى بان يكون للشخص
الذى اكرمه الله حق واجب على الله فاكرمه الله لذلك الحق
وفي هذا رد على المعتزلة صراحة وقوله بفضله رد التزاما

واما قوله لا لميل فليس فيه رد اذ ليس هناك من يعتقد ان الاعطا
للمحبة وعدا عطف على قوله فاكرم وهو راجع لقوله لا يتطرق
اليه نقص وقوله انواع النعيم اى حسيا ومعنويا وكذا يقال
فى الجحيم وقوله لا لضرر عطف سبب على سبب لان الغيظ ينشا
عن الضرر وقوله لا لاشتفا غيظ لم يقصد به الرد لانه لم يقل
به احد وكان الاولى ان يقول ولا لتشف من غيظ لانه يقال
اشتفى بكذا اشتفا وتشفيت من غيظى تشفيا والمناسب هنا
الثانى لا الاول كما جرى عليه المص كذا فى العكارى نقلا عن
الجوهرى مما يجب خبر مقدم وقوله ان يعتقد فاعل يجب
وقوله ان افعال الله مبتدا موخر وخالفهم المعتزلة
الخ لما افاد مذهب اهل الحق فى الافعال بالنسبة اليه تعالى
وانه لا يجب عليه منها شى اتبعه بما للمعتزلة فى ذلك وانهم
اوجبوا على الله تعالى من ذلك امورا منها مراعاة الاصلح
للعباد وهو مذهب جمهورهم كما سبق وانما اوجبوا عليه
هذه الامور لتوهمهم ترتب الذم والنقص على تركها اللطف
هو لغة الرفق واما فى الاصطلاح الاصوليين فقيل هو
خلق قدرة الطاعة فهو مرادف للتوفيق وقيل ما يقع
عنده صلاح العبد فى اخرته كالطاعة والايمان دون
فساده كالكفر والعصيان وقيل ما ذكره الشم خلق
الشى مصدر مضاف للمفعول اى خلق كل شى يوجب الخ و
ذلك كالقوة وسلامة الالات واكمال العقل ونصب الادلة
ونحو ذلك كالرزق والاجل من غير ان ينتهى اى المكلف و
قوله الى حد الجا الاضافة فى حد الالجا بيانية اى الى الحد

الذى

الذى هو الالجا اى بان يسلب الاكتساب والاختيار بحيث
يكون العبد مضطرا لان هذا يخرج عن اللطف وهو يتبع عندهم
لانهم يحيلون الى الالجا ويوجبون اقدار العبد المكلف
كما ذكر المص بعد وازاحة العلل اى ازالتها واذهابها
عنه اى عن المكلف حتى انه الخ غاية لوجوب تلك الاطراف
وضمير انه وفاعل يعود على الله تعالى والاشارة راجعة
للاطراف المذكورة لكانت لهم خصومة اى لكان للعباد
خصومة لله تعالى ويطالبون بحجتهم عن ما يقولون
الظالمون اى من وجوب شى عليه ومخاصمة احواله اذ لا
يجب عليه شى ولا حق لاحد عليه حتى انه يخاصمه بترك
حقه فى القدر اى فى المقدور لانهم يثبتون مخاصمة
العبيد لله ومنازعتهم له فيما قدره عليهم من عجز ونحوه
ومطالبتهم اياه بحجتهم فينسبون الظلم للمولى سبحانه
فى ازالة العمى به ومطالبته بحجته والظاهر ان هذا الحديث
من باب الاخبار بالمغيبات وبما هو ات فهو اية من
اياته صلى الله عليه وسلم ويفهم من هذا ان وجه تلقيبهم
فساد مذهبهم الخ لما افاد مذهب اهل الحق اولا واتبعه
بمذهب المعتزلة توجه الى ما يظهر فساد مذهب الخصوم
ويحقق مذهب اهل الحق لانهما على طرفى نقيض فمتى
فسد احدهما صح الاخر وذلك المعقول والمنقول وافاد
طرفى المعقول بقوله اما المعقول فلانه فاعل الخ وكان
المناسب اسقاط قوله لا بالايجاب والطبيعة وقد
سبق برهان ذلك لا يهامه ان الخصوم لا يقولون

بانه تعالى فاعل بالاختيار بل هو فاعل بالايجاب والطبيعة
والامر ليس كذلك اذ هم يوافقونا على القول بانه سبحانه فاعل
بالاختيار وان الفاعل بالاختيار هو الذى يتاتى منه الفعل
والترك لا بالايجاب اى لا فاعل بالعلة وقد سبق
برهان ذلك اى برهان كونه فاعلا بالاختيار لا بالعلة
ولا بالطبيعة فلو وجب عليه فعل الخ فاذا كان امران
احدهما صلاحيا او اصلح تعذر فعل الاخر على زعمهم وتعين
ان يفعل الصلاح او الاصلاح واذا تعين عليه ذلك
لم يكن مختارا فى فعله قضيته ان الوجوب ينافى الاختيار
والامر ليس كذلك الا ترى ان وجود كل من الجوهر والعرض
على سبيل الاختيار مع انه اذا اقتصد ايجاد احدهما يجب
ايجاد الاخر ولا ينافى ذلك الاختيار فليكن ايجاد العبد
ونحو اللطف كذلك واجيب بانه فرق بين مسالة الجوهر
والعرض وبين مسالة العبد ونحو اللطف فان الربط
فى مسالة ايجاد الجوهر والعرض عقلى فيقصدان معا او
يتركان معا واما قصد احدهما دون الاخر فمستحيل لا
تتعلق به القدرة بخلاف مسالة العبد ونحو اللطف فالربط
بينهما ليس بعقلى ولا عادى فيصح ان يقصدا معا او
يتركا معا او يقصد احدهما دون الاخر لما كان مختارا
قد منع الخصم هذه الملازمة وقال لا نسلم ان الوجوب
ينافى الاختيار الا ترا ان الصلاة واجبة ومع ذلك
تقع بالاختيار ولا فرق بين القديم والحادث فالمولى وان
كان مختارا لكنه يتعلق به وجوب العقلى بمعنى انه يلزم

على تركه

على تركه الامر الواجب كاللطف بكمال العقل النقص ولا منافاة
بين الوجوب والاختيار بل الوجوب يجامعه الايجاب فانه
لا يجامعه ولذا لا يعقل ترك ما كان بالايجاب بخلاف الوجوب
فانه يعقل تركه وان كان يلزم عليه النقص وقد يقال ان
تركه نقص وهو محال فيكون ترك الواجب محالا تامل
اذا المختار الخ بيان للملازمة اى ولو كان شى واجب عليه
تعالى ما تاتى تركه لان تركه نقص وهو محال ولان الخ
اى الذى وجب عليه تعالى فعلا من الافعال ان كان الخ وهذا
استدلال اخر نظرا الى ان الحكم الذى هو الايجاب لا بد له من
مقتضى وذلك المقتضى اما ان يكون قديما واما ان يكون
حادثا اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول لزم قدم الفعل
وان كان الثانى لزم اتصاف ذاته بالحدوث وكلاهما
باطل لزم قدم الفعل اى لان اثر الموجب القديم قديم
وربما نوقش بانه قد ينشا عن القديم حادث فالازلى
موجب فيما لا يزال وان كان حادثا فيعين وقلنا
انه قايم بذاته تعالى واما ان كان غير قايم بذاته نقلنا
الكلام لموجب احداثه ولزم التسلسل فهو سبحانه الخ
مفرع على الاستدلال السابق اى واذا علمت انه لا يجب عليه
فعل من الافعال عملا بما ذكر من الادلة فهو سبحانه لا يتجدد
له بفعل من الافعال كمال فيجب ولا بتركه نقص حتى يستحيل
بل هو الكامل الخ هذا راجع لمضمون قوله فى المتن لا يتطرق
لذاته العلية من ذلك كمال ولا نقص وقوله فى ازله ولا
فيما لا يزال راجع لمضمون قوله فى المتن كان الله ولا شى معه الخ

وانما الافعال الخ اى فثمرة الافعال انما هو دلالتنا على وجوده
الخ لا لتحصيل كمال له تعالى فلا يتوقف وجوده ولا اتصافه
بشى من الكمالات على وجود الافعال وان كانت دالة عليه
لان الدليل لا يلزم انعكاسه وعبارة الشرح تقتضى ان ثمرتها
الدلالة على المعرفة وفيه تسمح فالاولى حذف لفظ المعرفة
على حسب ما هو مقرر اى فى مقام الاستدلال على ذلك وحاصله
ان وجود الشى بعد عدمه يستلزم موجدا والموجد لا بد ان
يكون حيا قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التى يتوقف
عليها الفعل وايضا الخ هذا الدليل ناف لقول الخصوم بوجوب
مراعات الصلاح والاصلح واتى به وان كان الدليل السابق
شاملا لهما بحسب عمومه اهتماما به ولاجل شموله الدليل
السابق لنفيهما وبطلان كون مراعاتهما واجبة عليه ارتكب
لفظة ايضا لما فيه الخ بيان للملازمة ثم استشعر سوالا
واردا على هذا الدليل توجه لتقريره ودفعه بقوله فان
قيل الخ وقوله من تعريضه للمعصية اى وللثواب لان
التكليف يستلزم التعريض لكل من الامرين وح فقوله
فان قيل الخ لا محل له بعد بيان الملازمة واجيب بان معنى
قوله انما كلفه يشبه اى ليكون الثواب راجحا على المعصية
فالراجحية لم تعلم مما تقدم من بياننا الملازمة من تعريضه
للمعصية اى ولا صلاح فيها قلنا هو قادر الخ اى
وذلك اصلح له ولو وجب عليه الاصلح عطف على
قوله لو وجب عليه صلاح فهو مبطل لقول الخصوم بوجوب
مراعاة الاصلح فهو من تتمة الدليل وهو قوله وايضا الخ

قوله

لان الاصلح الخ بيان للملازمة وفيه ان عدم الخلق بالنظر
للعذاب صلاح لا اصلح لما خلقهم فى الدنيا اعلم ان خلقهم
فى الجنة اصلح بالنسبة لخلقهم فى الدنيا منعمين واما اذا نظر
للدنيا باعتبار ما فيها من الهموم والالام كان خلقهم فى
الجنة صلاحا لا اصلح وبالجملة اى واقول قولا ملتبسا
بالجملة اى الاجمال اى واقول قولا مجملا قاطعا النظر عن ما مر
من الادلة المبطلة لمراعاة الصلاح والاصلح لو وجب عليه
الاصلح لما وجدت محنة الخ بيان الملازمة ان الاصلح لنا
انما هو عدم وقوع المحن والتالى باطل اما فى الدنيا فللمشاهدة
المحن واما فى الاخرة فلورود النصوص الدالة
على وقوعها ان لم يكن من اهل النجاة والجبائى اى ابو هاشم
الجبائى وقد كان شيخنا للاشعرى لان الاشعرى فى ابتدا
امره كان معتزليا وكان مقدما على نظرائه فى الاعتزال
ثم رجع لمذهب اهل السنة فكثر التعجب وسئل عن ذلك
فاخبر انه راى النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام فى رمضان
ثلاث مرات فى كل عشرة منه مرة يامره بالرجوع عن مذهب
الاعتزال ونصرة مسالة الروية واثباتها على ما نطق
به الكتاب والسنة وعدم القول بخلق القران والقضا
والقدر وان الله قادر على كل شى فانتبه من اخر نومة
ونصرة هذه الطريقة ويذكر ان المناظرة التى ذكرها المص
عقب هذه الروية فرجع بعد هذه المناظرة الى المذهب
الحق وهذا اول ما خالف فيه الاشعرى المعتزلة
والاخر مات بعد البلوغ كافرا فيد البالغ بالموت كافرا

اومومنا ولم يقيد من مات قبل البلوغ بشى كانه لكونه لا يحكم له
بشى وفى ذلك نزاع   اما الصغير ففى الجنة اى فى الدرجة السفلى
منها بدليل ما بعده وهذا خلاف ما فى المواقف من ان هذا
لا يثاب ولا يعاقب وهو الانسب بالتحسين العقلى
واما الكافر الكبير فيه ان المقابل للصغير انما هو الكبير لا الكافر
فكان المناسب ان يقول واما الكبير فالكافر فى النار والمومن
فى الدرجات العلا من الجنة فيجعل المقابل للصغير الكبير ويقسمه
لمومن وكافر   فالاصلح فى حقك الاولى فالصلاح فى حقه
التى هى من اعظم غنيمة وصف للسلامة   بل وكل كافر
لا محل لهذا الانتقال لان المقصود هو ذلك وان كان الفرض
فى واحد   فيقول الاول فيقولون كما فى بعض النسخ
فبهت الجبائى ثم انقطعت حجته ولم يقدر ان يجيب بكلمة وبهت
يستعمل مبنيا للمفعول ومبنيا للفاعل مثلث العين   وقف
حمار الشيخ اى الجبائى ووقوف حماره كناية عن عجزه فى تلك
المسالة كما يعجز الحمار فى العقبة ويصح ان تكون الاضافة
للبيان   ثم قال اى الشيخ تعالى اى تنزه وقوله ان توزن
فاعل فاعل تعالى اى تعالى وزن احكام ذى الجلال بميزان
الاعتزال اى بقواعدهم كقولهم يجب على الله فعل الصلاح و
الاصلح واحكام ذى الجلال مثل قولهم الرزق واجب عليه
كمال العقل واجب عليه لان ذلك صلاح فمعنى وزن تلك
الاحكام بالقاعدة اثباتها بها بان يقال الرزق مثلا
صلاح وكل صلاح واجب عليه وهكذا   واما المنقول
عطف على قوله اما المعقول   لا يسئل عما يفعل ثم هذا

يرد

يرد قول المعتزلة لو لم يفعل المولى بعبده ما هو اصلح له
لكان له الخصومة معه ويطالبه بحقه فقولهم باطل لانه لا يسال
عن ما يفعل   ولو شاء ربك ثم فيه رد على المعتزلة فى قولهم ان
الله لم يترك شيا مما هو صلاح للعبد عاجلا واجلا الا فعله
وانه فعل بكل عبد الالطاف التى يقدر عليها وليس فى الوسع
لطف يعم الناس جميعا اى ليس عنده لطف لو خلقه للناس
لامنوا جميعا وكانهم لا يعدون هذا عجزا بل هذا مستحيل لا
عندهم لا تتعلق به القدرة   ونحو ذلك اى ونحو ما ذكر من
الايتين ومن النحو الحديث السابق وهو قوله عليه السلام لا
القدرية خصها الله فى القدر   ليست علة عقلية للجزاء
بل علامة شرعية عليها   لما عرفت ثم هذا سند لقوله ان
الاعمال ليست علة عقلية للجزاء واذا كانت مستوية بالنسبة
اليه فكيف يكون بعضها علة فى الثواب وبعضها علة فى
العقاب كما قال الخصوم   من استوا الافعال اى افعال العبد
كلها بالنسبة اليه تعالى من حيث اسنادها له تعالى من واسطة
وما اثبت عليه منها اى من الافعال وهذا حق الاطرف له
المشار اليها ثم اسند ذلك الطرف بقوله وانما الجزاء اى لان الافعال
علامة ثم   بين الشرع الجزاء فالطاعة تدل على حصول
العقاب لفاعلها فما واقعة على الثواب والعقاب وضمير
تدل للافعال فالصلة جرت على غير من هى له   بينهما
اى بين الفعل وما يدل عليه من ثواب او عقاب   وتسمية
ثم هذا جواب عن سوال واحد رد على مضمون قوله وما
اثيب عليه منها وعلى سنده وحاصله كيف تقولون الثواب

بمحض الفضل والعقاب بمحض العدل والافعال علامة مخلوقة
لله تعالى وقد جاءت تسمية الثواب والعقاب جزاء والجزاء انما
يكون في مقابلة الاعمال لسبق ما يدل عليهما اى لسبق
ما يدل على الثواب والعقاب شرعا والذى يدل عليهما هو
الاعمال وحاصل هذا الجواب ان الاعمال لما كانت امارة
دالة على ما اراد الله بمن اتصف بها اى عقابه من ثواب
او عقاب صار الثواب والعقاب الحاصلان عقب هذه الاعمال
مشبهين بالجزاء الحاصل عقب سببه بجامع ان كلا تقدمه ما
يدل عليه فحسن اطلاق الجزاء على الثواب والعقاب كما مر
وقد ورد المص هذا الترجيح لقوله سابقا وما اثيب عليه من
الاعمال او عوقب فبمحض فضله او عدله وانما الاعمال الخ
لفضلة النار اى للبقعة الخالية منها قال اليوسى لو
قال يخلق لفضلة الجنة من غير ذكر النار كان اولى لانه
هذا ثابت بلا نزاع اخرجه البخارى في تفسير سورة ق
وما ذكره المص اخرجه البخارى ايضا في كتاب التوحيد قال
ابن حجر عن القابسى المعروف في هذا الموضع ان الله ينشى
للجنة خلقا واما النار فيضع الرحمن قدمه فتنضم و
يزوى بعضها الى بعض وتصير ممتلئة ولا اعلم شيئا من
الاحاديث انه ينشى للنار خلقا الا هذا الحديث اه وجزم
ابن القيم ان هذه الزيادة غلط واحتج بان الله اخبر بان
جهنم تمتلئ من ابليس واتباعه وكذا انكر البلقينى هذه
الزيادة واحتج بقوله ولا يظلم ربك احدا اه قال اليوسى
ثم رايت كلام عز الدين احتج بما ذكر المص من ان الله يخلق
للنار

للنار اقواما وللجنة اقواما والمعول عليه ما مر اى والمستفاد
من النصوص كما قال شيخنا العدوى ان الجنة اوسع من النار
وان المراد بوضع الرحمن قدمه في النار تجليه عليها بوصف
الكبرياء على مذهب الخلف وكلا النوعين اى الثواب
والعقاب وهذا شروع في الكلام عليهما بالنسبة للخلق وقوله
على سعة ملكه من اضافة الصفة للموصوف اى على ملكه
الواسع والملك في الاصل التصرف بالامر والنهى والمراد به هنا
متعلق التصرف وهو المخلوقات اى على كثرة مملوكاته و
يحتمل ابقاء الملك على حقيقته والمراد سعة قوته على سعة
ملكه اى لانك اذا نظرت الى الثواب وما احتوت عليه الجنة
من انواع النعيم التى لا تحصى وما احتوت عليه النار من انواع
العذاب التى لا تحصى دل عليه كل منهما على سعة ملكه تعالى
وانقياده اى الثواب والعقاب كل منهما يدل على انقياد
جميع الممكنات بعضها يثاب بدخول الجنة وبعضها يعاقب
بدخول النار وبغير ذلك كالبهائم فدل على ذلك على انقيادها
لقدرته وارادته ان انقياد ما وجد من الممكنات لقدرته و
ارادته ظاهر واما انقياد ما لم يوجد منها للقدرة والارادة
فبطريق التماثل بين الممكنات وعدم تناهيها علة
على ما يليه وهو انقياد جميع الممكنات وعلى الاول الذى
هو سعة ملكه وعلى كل حال فهو من الاطراف المدلول
عليها بالنوعين والضمير في تناهيها عائد على الممكنات
فهو على تقدير تناهى جميع الممكنات ودلالتهما على عدم
تناهى ما تتعلق به القدرة تنجيزا ظاهرا وعلى ما سواه

فقوله القاطعة ليس وصفا كاشفا لمعنى البراهين لما علمت
ان الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة واجيب بانه كاشف
للمعنى الالتزامى اعنى المقدمات لان البرهان معناه مجموع
المقدمتين ويلزمه كل مقدمة على حدة فقول الش لكشف
معناها اى الالتزامى قوله لتدخل الخ اى فالباعث على ذكر الادلة
التى هى عامة دخول الادلة النقلية فيها ويرد عليه ان الادلة
النقلية كما تحققت بذكر العام تتحقق بذكرها بعنوانها الخاص
بها بان يقال والادلة النقلية وظاهر الش انه لو لم يات بالعام
ما اتى له ذكر النقلية فتامل   فيما يقبل اى فى العقايد
التى تقبل الادلة النقلية فيها فقوله من العقايد بيان
لما وقوله يقبل صلة او صفة جرت على غير من هى له فكان
الواجب الابراز   وذلك اى العقايد التى تقبل الادلة
النقلية فيها كلها لا تتوقف المعجزة اى كل عقيدة لا تتوقف
المعجزة عليها   كنفى النقايص فيه ان من جملة النقايص
العجز والجهل ونفى ذلك تتوقف المعجزة عليه لان نفى العجز
بالقدرة ونفى الجهل بالعلم والمعجزة تتوقف عليهما واجيب
بان المراد بالنقايص التى نفيها يكون بالدليل النقلى نقايص
مخصوصة وهى الصمم والبكم والعمى وذلك لان اضدادها
الذى هو السمع والبصر والكلام انما تثبت بالدليل النقلى
ولو قال الش بدل قوله كنفى النقايص كثبوت السمع والبصر
والكلام كان اظهر وانسب بقوله بعد وثبوت الوحدانية
وثبوت الوحدانية له على راى اى وهو قول من يقول
ان الوحدانية تثبت بالدليل النقلى ولكن المعتمد انها انما

تثبت

تثبت بالدليل العقلى   من الحشر هذا بيان لبعض
الممكنات والمراد من وقوع الحشر واما جوازه وفرعه فدليله
العقل وكذا يقال فى النشر   اشارة الى اشتراط القطع
فيها فى قوله اشارة الخ ايما الى ان دلالة الوصف المذكور
على القطع بطريق الاستلزام لا بطريق المطابقة وذلك
لان السطوع معناه الارتفاع ويلزمه الظهور والظهور
فى كل شىء بحسبه وما يناسبه فظهور الدليل مرجعه لكونه
قاطعا واعلم ان اشتراط القطع فيها من حيث السند والمتن
فلا يتمسك فى شىء من العقايد بخبر الواحد ولا بالظواهر
وسواء تعلقت العقيدة بالذات او بالصفات او بغيرها
كالسمعيات هذا ظاهر كلامه وهو المعروف وقال بعضهم
ما يتعلق بالذات والصفات لا يحتج فيه بالاحاد واما
السمعيات فيصح التمسك فيها بالاحاد والمدار فيها على
كون الحديث صحيحا او حسنا وان كان احادا   ان يقال
اى متعلق ان يقال   من البراهين العقلية اى بدل
القطعية المجموع الى المجاز لكن قد يقال ان البراهين لا تكون
الا عقلية فلا حاجة لذكر قوله العقلية فقد فر من شىء
ووقع فى شىء اخر   والقواطع السمعية فيه اى القواطع
جمع قاطعة بمعنى مقطوع بها فالتجوز الذى فر منه فى قوله
البراهين القطعية قد وقع فيه فى قوله والقواطع لان
القواطع بمعنى المقطوع بها   ابين واحسن وجه الابينية
ان ما فى المتن ليس فيه تصريح بالقطع فى الدليل النقلى
وانما فيه اشارة لذلك فقط من قوله ساطعة وايضا

بطريق التماثل بين الممكنات على باهر قدرته اى قدرته
الباهرة اى الغالبة كل منها اى من الممكنات واقع على ما
ينبغى اى على الوجه الذى ينبغى وقوعه عليه وبين ما ينبغى
بقوله من جريه الخ وجه تقديم العلم على الارادة اذ هى تابعة
له من غير ان يتجدد له بذلك اى بما ذكر من الممكنات كمال
لا فى ذاته ولا فى صفاته لا حالا اى فى الدنيا ولا مالا اى
فى الاخرة فالرب سبحانه كامل مطلقا فالوجوب الخ اى اذا
كان لا يتجدد له شئ من الممكنات كمال فى ذاته ولا فى صفاته
فوجوب شئ منها عليه تعالى محال فقوله فالوجوب الخ
مفرع على مضمون ما تقدم وهو فى طرف الوجوب ظاهر
واما فى طرف الظلم فهو بطريق التبع ثم اتبع هذا التفريع سند
فقال اذ الوجوب الخ لان الوجوب يستدعى الخ اى لان
وجوب الشئ يقتضى صعوبة معاناته وتعاصيه وما
احتوت عليه الجنة يحتمل ان تكون عطف تفسير او من عطف
الخاص على العام اعتنابه والمراد بالجنة دار الجزا فتعم جميع
افرادها كجنة المأوى والفردوس الخ قوله من دقايق النعم اى
من انواع النعم وهذا بيان لما احتوت عليه الجنة وقوله الخارقة
للعادة صفة للدقايق قط اى فيما مضى من الزمان والبال
القلب والى مثلها من دقايق العذاب الخ ظاهر الاسلوب
انه عطف على قوله الى الثواب والمناسب لذلك ان لو قال
الى مثله وفى اطلاق المثل على المغاير تجوز وكانه عطفه
على الدقايق لانها مفسرة للثواب كما مر على احد الاحتمالين
من جعل العطف للتفسير وح فالضمير فى مثلها عايد على

الدقايق

الدقايق والمثلية راجعة لنفس الدقايق والمراد بدقايق العذاب
انواعه وفى عطف قوله وما احتوت عليه جهنم الخ على قوله مثلها
من دقايق العذاب ما سبق من احتمال عطف التفسير او عطف خاص
على عام اعتنابه والمراد بجهنم دار العذاب فتشمل جميع انواع
طبقاتها كل ذلك اى المذكور من انواع التنعيم وانواع العذاب
لا يوجبه الخ والمناسب ان لو جا بهذا فى اسلوب يصح جعله جوابا
للشرط قبل بان يقول يجد كل ذلك لانه لم يات بجوابه وقوله لا يوجب
له تجدد كمال لذاته اى وانما يكون دالا على الكمال القايم به تعالى
وعلى سعة ملكه وانقياد جميع الكاينات اليه كما قرره بل كل
كمال الخ اضراب انتقالى والظرف فى قوله فى الازل متقرر لما افهمه الكلام
قبله ولا يوجب له فعله الخ عطف على قوله لا يوجب اى ان
كل نوع من انواع الثواب واجبا عليه ولا يوجب له فعلا وتركه نقصا
حتى يكون فعله وتركه مستحيلا عليه وانظر ما وجه التعبير فى
جانب النقص بالفعل والترك وفى جانب الكمال بالفعل فقط كذا
فى العكارى واما فايدتها اى الدقاية والمناسب للسياق ان
لو قال وفايدتهما اى النوعين من الثواب والعقاب وسعة جلاله
مرجع الجلال فى حقه تعالى للقهر والغلبة ومرجع الجلال الى الانعام
فلذا عبر فى جانب الجلال بالسعة وفى جانب الجمال بالعظيم والاضافة
فى الطرفين من اضافة الصفة للموصوف بل لم يرد نا وقوع النوعين
الخ هذا اضراب انتقالى اى لم يرد نا سبب وقوع النوعين اللذين هما
الثواب والعقاب وسببهما هو الطاعة والمعصية وبتقدير هذا
المضاف اندفع ما يرد على ظاهر العبارة من انه يقتضى وجود
النوعين وتحققهما الآن والامر ليس كذلك وخلقه الاضدا

اى الامور المتضادة وهذا عطف تفسير لوقوع كسب النوعين لانه
الطاعات مضادة للمعاصى التى هى اسباب لنوعين بعظيم اختيا[ره]
انما كان خلقه الامور المتضادة يدل على انه فاعل بالاختيار لانه لو كان
فاعلا بالعلة او الطبيعة لا يختلف لان تاثيرهما بالمناسبة والشئ الواحد
لا يناسب الضدين ولان العلة والطبيعة لا يخصصان مثلا عن
مثل كامل وسعة ملكه اى قوة تصرفه وانه ليس مجبورا فيه
رد على المعتزلة الذين اوجبوا عليه مراعاة الصلاح والاصلح لانه
لو وجب عليه شئ كان مجبورا فلا يكون فاعلا بالاختيار وصدور
الامور المتضادة عنه يدل على انه مختار ومن هنا لما انهى الكلام
على نفى الوجوب لشئ من الافعال عليه تعالى اتبعه بالكلام على مسالة
نفى الغرض فى جانبه تعالى ولما كان نفى الغرض لازما لنفى وجوب
شئ من الافعال اتى بما يوذن بذلك فقال ومن هنا اى وهو عدم
وجوب شئ من الافعال عليه تعالى اى من اجل ذلك استحال ان يكون
فعله لغرض وهو الباعث على الفعل لانه لو كان له غرض الخ هذا
سند لاستحالة كون فعله لغرض وضمير انه عايد على الله والضمير
المستتر فى اوجب عايد على الغرض والبارز عايد على الفعل والمجرور
بعلى عايد على الله اى لما وجب ذلك الغرض الفعل على الله والا
لم يكن علة بيان للملازمة ثم قوله فيكون مقهورا الظاهر من العبارة
انه مفرع على التالى الذى هو قوله لاوجبه عليه وابطله بقوله
كيف وربك يخلق الخ وبطلانه يستلزم وهو المقدم وكونه
تعالى له غرض فى فعل واذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو انه
لا غرض له فى فعل ولا يخفى ما فى هذا من عدم الجرى على الصناعة فالاولى
ان يجعل قوله فيكون مقهورا دليلا للاستثنائية المحذوفة اى

لكن

لكن التالى باطل لانه لو وجب الغرض عليه الفعل لكان مقهورا كيف
يكون مقهورا اى لا يصح ذلك والحال ان ربك يخلق ما يشاء
ويختار فكيف استفهام انكارى والواو بعدها للحال
وايضا فالغرض اما قديم الخ هذا دليل ثان يقتضى ابطال الغرض
باعتبار وصفه بالقدم او الحدوث كما ان الاول اقتضى ابطاله من
نظر الحكمة الذى هو الايجاب للفعل فيلزم قدم الفعل لانه
الغرض علة وشأن المعلول ان يقارن علته فى الخارج وان كانت
علته متقدمة عليه فى التعقل وقدم الخ الواو للحال او
حادث فيفتقر الخ وجهه اى الغرض اذا كان حادثا كان من جملة الافعال
فيفتقر الى غرض ثم ننقل الكلام لهذا وهكذا فان وقف على الغرض
الاول لزم الدور وان لم يقف ثبت التسلسل وكل من الدور و
التسلسل محال لما سبق وبهذا يظهر لك ان المناسب فى المقام
حمل التسلسل على معناه الاعم لا ما يقتضيه ظاهر التفريع بعد
وهو قوله فيودى الى حوادث لا اول لها من حمله على معناه من
الاخص فيودى لحوادث اى الى ثبوت حوادث الخ
وقدم بطلانه المناسب وقدم بطلانها اذ الضمير عايد على
حوادث وهذا سند للاستثنائية المطوية القائلة لكن التالى
باطل وهو اثبات حوادث لا اول لها فالواو تعليلية وايضا
فالغرض الخ هذا وجه اخر لابطال الغرض باعتبار ذاته تعود
اليه او الى خلقه او مانعة خلو تجوز الجمع ولا اول اى وهو كون
الغرض مصلحة تعود اليه وقوله لاستلزام اتصاف ذاته العلية
بالحوادث اى وهى المصلحة العايدة عليه لعدم وجوب الخ هذا سند
لاستحالة الغرض مصلحة تعود الى خلقه وقوله لانه قادر الخ سند ثان لاستحالة

[illegible]

كون الغرض مصلحة تعود الى الخلق وهذا السند جار على التسليم الجدلى
وارخا العنان للخصم ولهذا اخره اى سلمنا وجوب مراعاة الصلاح
لكن هو قادر على ايصال تلك المصلحة لخلقه بدون واسطة الفعل
وح فلا يصح ان يكون الغرض مصلحة عايدة على الخلق والضمير فى قوله
لانه عايد على الله   ولانه يلزم الخ وهذا سند لابطال كون فعله
تعالى لمصلحة مطلقا سوا كانت عايدة على الخلق او اليه تعالى وليس
كذلك ووجه لزوم ما ذكره ان الغرض اذا كان مصلحة والمصلحة لابد
لها من مقتض وموجب لخلقها وذلك المقتضى ان كان نفسه لزم
تعليل الشى بنفسه وان كان ذلك المقتضى شيا اخر فنقلنا الكلام
لذلك الثانى فيلزم اما تعليل الشى بنفسه او التسلسل فقوله ولانه
يلزم فيه لا ضميران المنصوب بان والمجرور بفى عايدان على الغرض
الذى هو المصلحة وقوله لنقل الكلام الخ سند للازم بجب طرفيه اعنى
تعليل الشى بنفسه والتسلسل   وانه مختار فى جميعها عطف
تفسير لاستوا الافعال بالنسبة اليه فيكون مرجع الاستوا هو ما ذكر
لكن لا يخفى ان ثبوت كونه تعالى مختارا لم يتقدم صراحة بل بحسب
الاستلزام والذى تقدم صراحة نفى الوجوب ولذا اقتصر عليه فى
المتن   اى لا علة الخ تفسير لقوله ان لا يكون له غرض الخ وقوله
مشتملة على حكمة ظاهره ان الحكمة مغايرة للعلة وهو كذلك لان الحكمة
ما يحصل ما ترتب الحكم على العلة من جلب مصلحة او دفع مفسدة
واما العلة فهى الامر الباعث على الشى مثلا العمل العدوان علة فى
القصاص والحياة الحاصلة من ترتب القصاص على القتل العمد العدوان
حكمة وكذلك الخراج الما علة باعثة على حفر البير والشرب من ذلك
الما وسقى الزرع من حكمة لانها مصلحة حاصلة من ترتب الحفر على الخراج

الما قوله

الما   تعلقه الخ صفة للعلة المذكورة واشار اليه بهذا بقوله بعد
اذ معنى الغرض الخ الى ان المنكر انما هو القول بالعلة الباعثة لله
تعالى على الفعل واما مجرد الحكمة والمصلحة فلا تنكر فافعال الله
محكمة متقنة مشتملة على حكم وعلى مصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته
لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته
فلا يكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله
بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها وما ورد
من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية
والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية   على هذا المطلب اى وهو
نفى الغرض فى افعاله   لا ينافى له توكيد توكيد لقوله لكان ذلك
الفعل واجبا عليه   اذ يشتمل الفعل الخ خبر ان فهو تفسير
للغرض وانظر هذا التفسير مع ما اقتضاه كلامه سابقا فان كلامه
هنا يقتضى ان الغرض اشتمال الفعل على حكمة اى الحكمة التى يشتمل عليها
الفعل الباعث على ايجاده وما مر يقتضى ان الغرض هو العلة المشتملة
على حكمة الباعثة على الفعل فهما متغايران والتحقيق ما هنا
فيكون اى الغرض   والا لم يكن غرضا له هذا سند لقوله فيكون
موجبا للفعل اى وان لا يكن موجبا للفعل لم يكن غرضا له اى للفعل
علة غير فلفظ غرض ولفظ علة منصوبان والثانى بدل من
الاول او بيان عند من يجوزه فى النكرات   بيانه للاستثنائية
هذا الخارج عن اسلوب المتن وان كان مناسبا للصناعة
اذ المختار الخ هذا سند لعدم اختياره المساوى لقهره   وقد
علمت الخ مرتبط بقوله لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره
قال تعالى الخ هذا سند نقلى على بطلان الاستثنائية بعد العقلى

الثانى اى من الاوجه التى يستدل بها على بطلان الغرض وهذا
الوجه جار على بطلانه باعتبار وصفه بالقدم او الحدوث وهو لا
يخرج عنهما بخلاف الاول فانه جار على بطلانه نظرا الى انه يقتضى
ايجاب الفعل عليه تعالى الذى هو ممنوع فيجب قدم الفعل
اى لان الغرض اذا كان قديما لزم قدم الفعل اذ هو معلول له و
الشان اقتران المعلول بعلته لفوات غرضه المراد بالغرض هنا
المبعوث عليه الذى هو الفعل لا الغرض بالمعنى السابق الذى هو
الباعث اذ هو من جملة الخ توجيه للتفريع وقوله حوادث
لا اول لها عطف تفسير للتسلسل ولا يخفى ان ما ذكره من
الترديد انما يلزم ان سلم ان الغرض امر ثبوتى ليلزم حدوثه
او قدمه وتعليله واما ان كان عدميا فلا تسلسل وقد يجاب
بانه الغرض اذا فرض علة لا يصح ان يكون عدميا والا لم تعلل
به الامور الوجودية لما مر ان الثبوتى لا يعلل بالعدمى
وقدم الفعل باطل اى بهذا التمام الاستدلال وهو استثنائية
الدليل من جهة المعنى فكانه قال لكن التالى بقسميه باطل
اما بطلان القسم الاول وهو قدم الفعل فسنده ما افاده
بقوله لما عرفت من برهان حدوث العالم واما بطلان القسم
الثانى وهو التسلسل فسنده ما افاده بقوله والتسلسل
وهو اثبات الخ وهو اثبات حوادث لا اول لها تفسير
للتسلسل وهو من تمام الاستدلال نظرا لطرف قوله او حادث
فيحتاج هذا الغرض الخ كما ان قوله وقدم الفعل الخ ناظر لقوله
اما ان يكون قديما فيجب الخ فقوله فالتسلسل وهو اثبات
الخ راجع لطرف المنفصلة الجارى على نفى الغرض باعتبار وصفه
بالحدوث

بالحدوث وقوله وقدم الفعل الخ راجع لطرفها الجارى على نفى الغرض
باعتبار وصفه بالقدم وقد سبق برهانه اى برهان بطلانه
التسلسل وهو حوادث لا اول لها الثالث اى من الاوجه التى
استدل بها على استحالة الغرض اتصاف ذاته بالحوادث اى
وهى المصلحة العايدة عليه التى تجددت له بتجدد الافعال
ويوجب ايضا ان يكون ناقصا لم يذكر هذا السند فى المتن فهو
من توسعة الشارح وانما تكمل بافعاله اى لان المصلحة انما تعود عليه
اذا فعل ذلك الفعل فقوله بافعاله الباء فيه سببية وفى الكلام حذف
مضاف اى بسبب خلق افعاله والثانى اى وهو كون الغرض مصلحة
تعود على خلقه لما عرفت الخ هذا سند لابطال هذا الوجه الثانى
ثم توجه لابطاله ايضا على تقدير تسليم وجوب مراعاة الصلاح
جدلا فقال ولان غرض الخ مراعاة الصلاح والاصلح عليه تعالى
اى وح فلا يجب عليه ان يفعل لاجل غرض يعود على الخلق
ولان غرض العبد الخ اى ولان الغرض الباعث للمولى على الفعل اذا
كان مصلحة تعود على العبد واما ان يكون حصول لذة او دفع
الم والمولى قادر على ايصال ذلك للعبد من غير واسطة الفعل
وح فلا وجه لخلقه الفعل لان الممكنات كلها مستندة اليه تعالى
ابتداء من غير ان تكون بعضها اولى من بعض بالغرضية والسببية
وتقرير ذلك الدليل ان يقال لو كان شىء من الممكنات غرضا
لفعل البارى ما فيه مصلحة للعبد لم يحصل ذلك الفعل بخلقه
ابتداء لكن التالى باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة ما
اشار له الشارح بقوله لان الله قادر الخ قادر على ايصال ذلك
اى ما ذكر من اللذة والالم وهما راجعان للبدن بخلاف السرور

والله فيرجاه المقلب   وايضا انتقل الكلام الى هذه المصلحة اى
التى جرا الكلام على تقسيمها باعتبار عودها الى الله تعالى وباعتبار
عودها الى الخلق وانما غير الاسلوب عند التوجه لشم قوله فى المتن و
لانه يلزم فيه تعليل الشى بنفسه دفعا لما يتوهم من انه توجيه للطرف
الثانى من طرفى المصلحة وهو كونها تعود الى الخلق والامر ليس كذلك
بل هذا توجيه للكلام على ابطال كون فعله لمصلحة اعم من ان تكون
عايدة على الخالق او على الخلق   لخلقها او وجودها عطف تفسير له
لخلقها وقوله بواسطة الفعل اى بواسطة وجود الفعل الذى له
حملت على وجوده كحفظ العين من الاذا للوجوه بواسطة خلق
الجفن فان قلت الفعل حينئذ هو العلة فى المصلحة ونحن نقول
بالعكس قلت المصلحة علة للفعل ذهنا وهو علة لها خارجا
كما هو شان العلة الغائية الا انا نقول هى غاية لا علة
لذاته الخ المناسب اسقاط اللام اى فان قيل ذات كونها مصلحة
والمراد بالذات فى المقام النفس   لزم تعليل الشى بنفسه اى
وتعليل الشى بنفسه باطل لان التعليل حاكم بتغاير طرفيه واذا
علل الشى بنفسه صار ذلك الشى علة معلولا وهو تهافت
فما ادى اليه من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل
فانها باطل   وان قيل لغرض زايد الخ الاولى اسقاط لام الجر
من قوله لغرض اى وان قيل الموجب لوجودها بواسطة الفعل
عرض زايد عليها اى خارج عن ذات المصلحة نقلنا الكلام
الى ذلك الغرض ولزم التسلسل والتسلسل باطل فما ادى اليه
من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل عرض خارج
عنها باطل واذا بطل كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة

الفعل

الفعل ذاتها او عرض خارج عنها بطل القول بوجوب الغرض مطلقا
سواء كان مصلحة عايدة على الله او على الخلق وهو المطلوب   وكما
عرفت الخ انما انهى الكلام على ابطال الغرض بالنسبة للافعال بتوجيه
الابطال بالنسبة للاحكام لان الخصوم نازعوا فيه ايضا وعند
التوجه اليه جاء به فى اسلوب التنظير حيث قال وكما عرفت اشارة
الى ان ما استدل به على بطلان الغرض فى الافعال يستدل به على
الغرض فى الاحكام   وما يذكره فقهاء اهل السنة الخ هذا جواب
عن سؤال نشا من قوله كذلك يجب فى احكامه وتقرير السؤال
ان يقال كيف تنتفى الاغراض فى الاحكام واساليب الفقهاء
جارية عليه فاجاب عنه بقوله وما يذكره الخ   ورعيه بالجر
عطف تفسير للجعل الشرعى والضمير المضاف اليه عايد على
الشرع المفهوم من الشرعى وقال تفضلا ولم يقل حكمة لملايمة
التفضل للجعل وحاصله ان العلل التى يذكرها الفقهاء امور
جعلها الشارع علامة على الاحكام وليست عللا عقلية موجبة
للاحكام فقوله انما هو بالجعل الشرعى اى بسبب ان الشارع
جعلها علامة على الاحكام واعتبر ذلك تفضلا منه فاذا له
جهلت حكم شى وظهرت لك علامة الحكم فيه حصل لك الظن بالحكم
وايجابه الضمير عايد على العقل المفهوم من العقلى وقوله و
ايجابه الاحكام بالجر عطف على الحكم العقلى عطف تفسير اى لا بسبب
ايجاب العقل الاحكام لهذه العلل خلافا للفقهاء المعتزلة فان
تعليل الاحكام عندهم بسبب ايجاب العقل الاحكام لوجود
تلك العلل الموجبة لها لانهم يقولون الحكم انما هو لغرض اى
مصلحة فاذا وجد الغرض اوجب العقل ذلك الحكم بخلاف اهل

السنة القايلين بجواز خلق ما ليس بمصلحة ولا دار مفسدة فلا
يتاتى ان يقولوا بايجاب العقل للحكم لعدم المصلحة عندهم التى
يوجب العقل الحكم لاجلها فالحكم لا علة له عندهم توجب للعقل
ايجاب الحكم نعم له علامات نصبها الشارع دالة عليه ترشدنا
للوقوف عليه   ولهذا اعترض الخ الاشارة راجعة لمضمون
قوله وما يذكره فقهاء اهل السنة الخ اى ولاجل كون المراد من علل
الاحكام التى تذكرها الفقهاء ما جعله الشارع علامة على الحكم
لا ما كان موجبا للاحكام عقلا اعترض على ابن الحاجب قوله
اى مقوله ومقول المعترض هو قوله ومنها ان تكون بمعنى الباعث
ووجه الاعتراض ان المتبادر من قوله بمعنى الباعث اى الباعث
لله تعالى على الحكم وهذا يقتضى ان احكام الله معللة وان
العقل يوجب الاحكام لاجلها وهذا مذهب اهل الاعتزال
ثم ان فى كلام الشـ شيئا اذ قضيته ان هذا الكلام لابن الحاجب
برامع انه للامدى وابن الحاجب تبع له   وتاول الخ اى واول
له الشيخ تقى الدين السبكى والد مولف جمع الجوامع ويحكى انه
كان له اثنى عشر ولدا كل واحد منهم يدعى الاجتهاد   ويحوم الخ
هذا من كلام المص وقوله انها المقولة المذكورة والسياق يقتضى
تذكير الضمير العايد على العقل وكانه عدل لذلك مراعاة للخبر
وقوله مع ذلك اى مع كونها مسولة   وكذا ما يوجد الخ كذا خبر
مقدم وما مبتدا موخر وقوله من افعال الله اى من ذكر افعال
الله فهو على حذف مضاف وقوله موهما حال من الذكر المقدر
وقوله ما يوجد اى يطلع عليه اى وما يطلع عليه فى الكتاب
والسنة من ذكر افعال الله حالة كونه موهما للتعليل بالاغراض

كذا اى

كذا اى لا بد من تاويله فهو تشبيه بما تقدم فى صدر الكلام لا
بما يليه وهو انه عبارة موهمة تجتنب بقرينة ما بعده   وانه
يجب تاويله بدل من كذا فهو خبر وقرنه بالفا لما تضمنه المبتدا من
معنى الشرط   فتجعل اللام الخ اعلم ان المعتزلة كما احتجوا بهذه
الاية على ثبوت الغرض له تعالى احتجوا بها على تخصيص مريدية
بالطاعة وانه لا يريد المعصية فقدروا فى الاية ما اردت بخلق
الجن والانس الا العبادة وقد سبق الرد عليهم وبيان استحالة
الامرين عليه تعالى   فتجعل اللام فى قوله تعالى ليعبدون لام
الصيرورة الفا واقعة فى جواب شرط مقدر اى فان اردت
تاويل الاية فتجعل اللام الخ فالفا رابطة للجواب بالشرط و
حاصل ما ذكره من التاويل وجهان الاول ان لام ليعبدون
لام الصيرورة وتسمى ايضا لام العاقبة كما فى قوله تعالى فالتقطه
الى فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانهم التقطوه للتبنى و
المحبة ثم صارت عاقبته الى العداوة والحزن وح فالمعنى ثم
خلقت الجن والانس فصار مآل امرهما الى الامر بالعبادة ثم
لا الى الاهمال ويرد على هذا الوجه ان لام الصيرورة انما تـ
ستعمل عند الجهل بالعواقب وذلك بان يقصد الفاعل
بفعله امرا فيتبع خلافه لجهله بعاقبة الفعل وما يصير
اليه وهذا يستحيل عليه تعالى وح فالاية ليست من
مواقع لام الصيرورة الوجه الثانى ان اللام فى ليعبدون
من باب الاستعارة بالتبعية وصورتها فى الحرف ان تعتبر
الاستعارة اولا فى متعلق معنى الحرف ثم تتبعها الاستعارة
فى الحرف وبيانه فى الاية ان اصل لام التعليل ان تدخل على الغرض

فى الشى والباعث عليه اعنى علة الغاية فهى متقدمة ذهنا
لانها باعثة عليه متاخرة عنه خارجا اذ تترتب عليه والترتيب
فى الكلام بواسطة اللام والعبادة ليست علة للخلق اذ لا باعث
له تعالى على شى فنقول اللام للاستعارة التبعية بان شبه ترتب
مطلق الامر بالعبادة على مطلق الخلق بترتب علة الشى الغائية
عليه كترتب السكنى على البناء واستعير الاسم المشبه به للمشبه
فسرى التشبيه للجزئيات فاستعرنا اللام الموضوعة لترتب
العلة الجزئية على المعلول الجزئى لترتب الامر بعبادة الجن والانس
على خلقهم استعارة تبعية لجريان الاستعارة اولا فى العلية
والغرضية الذى هو متعلق اللام وتبعيتها الاستعارة فى اللام
فصار حكم اللام حكم الاسد حيث استعيرت لما يشبه العلية
كما استعير الاسد للشجاع الشبيه بالحيوان المفترس وكذا
يقال فى قوله تعالى فالتقطه ال فرعون الاية اى اذ شبه ترتب
العداوة والحزن المطلقين على مطلق الالتقاط بترتب مطلق
علة غائية على معلولها واستعير اسم المشبه به للمشبه فسرى
التشبيه للجزئيات فاستعيرت اللام الموضوعة لترتب العلة
الجزئية على معلولها الجزئى لترتب العداوة والحزن الجزئيين
على الالتقاط الجزئى مثله فى قوله تعالى الخ اى وكقوله
وللمنايا تربى كل مرضعة :. ودورنا لخراب الدهر نبنيها
قالوا اذا لم يكن غرض الخ هذا شروع فى ذكر ما للخصوم من السند
على دعواهم من ثبوت الغرض له تعالى وذلك ان لهم مستندا سمعيا
وعقليا اما السمعى فلم يذكره المتن نعم اشار له الشـ بقوله سابقا
وكذا ما يوجد فى الكتاب والسنة الخ واما العقلى فهو ما ذكره

هنا

هنا بقوله قالوا الخ فالفعل سفه اى ممن صدر منه وقوله اذا لم يكن
غرض اى باعث يحمل الفاعل على الفعل قلنا السفه الخ اى قلنا نمنع
الملازمة التى حكمت بها الشرطية التى جرت ايها الخصم عليها القائلة
لو كان الفعل او الحكم واقعا لغير غرض للزم السفه ممن صدر عنه و
ذلك لان السفه عرفا ما فعل مع الجهل بالعواقب والجهل بالعواقب
محال على الله لان افعاله جارية على وفق علمه وحكمه فلا يتاتى السفه
فى فعله اذا كان لغير غرض او ترجيح بالجر عطف على الجهل اى او ما
فعل مع ترجيح الخ اى وما فعل مع العلم بالعواقب لكن مع ترجيح
اللذة الحاضرة على العقوبة المستقبلة ويحتمل انه عطف على ما
فعل فهو بالرفع على الخبرية وقوله حتى يفعل السفيه فى هذه
الغاية راجعة للطرفين وقوله ما فيه ضرورة او حتفه اى هلاكه
اى يفعل ما يضر به او يهلكه حالا او مالا وهو لا يشعر اى و
الحال انه لا يشعر بان فى هذا ضرره او حتفه وهذا ظاهر فى الطرف
الاول وهو من يفعل مع الجهل بالعواقب ولا يظهر فى الطرف
الثانى وهو من يعلم بالعواقب ولكن مع ضعف عقله ترجيح
المرجوح بان يقدم اللذة الحالية ويرجحها على العقوبة له
المستقبلية الا ان يقال المراد بعدم الشعور ما يشمل عدم الشعور
حقيقة كما فى الطرف الاول او حكما كما فى الثانى فان من يرجح له
مثلا مع علمه بعاقبة الامر لا يشعر حكما لتنزيله منزلة الجاهل له
بالعواقب واين هذا اى السفه بطرفيه والاستفهام انكارى
اى وليس فعل المولى من هذا القبيل وقوله المتعالى عن تجدد
كمال او نقصان هذا باعتبار قوله او نقصان مناسب لقوله
او ترجيح اللذة الحاضرة فهو راجع له وقوله الذى لا يعزب الخ مناسب

لقوله مع الجهل بالعواقب فهو راجع له وفيه لف ونشر مشوش و
حاصله ان السفيه يحصل له الضرر بفعله والعزوب للاشياء عن
علمه والمولى لا يتجدد له نقص ولا يعزب شىء عن علمه وح فعل
المولى لا يكون سفها   على الاطلاق اى حالا او مآلا جليلا او
حقيرا فى سر او اعلان فقوله فى سر او اعلان من جملة الاطلاق
وهذا ترشيح لما يفهمه عموم شىء قبل اذ وقوع النكرة فى سياق
النفى يدل على العموم وقوله فى سر اى اسرار بمعنى اخفاء وقوله
واعلان اى اظهار وهذا صلة يعزب وانت خبير بانه اذا كان
لا يغيب عن علمه شىء خفى بالنسبة الينا ففى باب اولى ما كان
ظاهرا لنا فلا حاجة لقوله واعلان بعد قوله فى سر الا ان
يقال صرح به لاجل السجع   هذه شبهة من جهة المعتزلة
اى تمسكوا بها على مدعاهم واطلق عليها شبهة لانها تشبه
لان الشبهة ما اشتبه امره على المستدل واعتقده دليلا
وليس بدليل وزاد الش الاحكام اشارة الى ان حجتهم جارية
فى كل من الافعال والاحكام وان خلافهم جار فى كل منهما
ومن هذا يعلم ان فى كلام المص قصورا لعدم ذكره للاحكام
الموجبة للافعال اى التى يحكم العقل بوجوب الافعال
او الاحكام لاجلها   واقعا بغير غرض الوصف بالوقوع
يقتضى الحدوث وهو ظاهر بالنسبة للفعل لا بالنسبة
للحكم لانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فهو قديم لا
يقبل الوقوع الا ان يقال ان تعلق الخطاب بافعال المكلفين
تعلقا تنجيزيا معتبرا على انه جزء من مفهوم الحكم وح
فيكون الحكم حادثا ويقال ان وقوع الحكم باعتبار توجهه

الى المكلف

بناء على ان التعلق ليس جزءا من مفهوم الحكم وانه قديم   للزم
السفه او العبث انت خبير بانه حيث كان فى الخصوم جروا فى
حجتهم على السفه والعبث الا ان يقال يكون فى كلام المص قصور
لعدم جريه على العبث الا ان يقال ان المص اراد بالسفه السفه
بالمعنى الاعم فيشمل العبث تامل   لكنه تعالى حكيم اى لكن التالى
باطل لانه تعالى حكيم الخ فقد طوى الاستثنائية وادخل لكن
على سندها وقوله يستحيل عليه الخ صفة لحكيم لازمة وقوله
فيستحيل الخ اشارة الى معنى النتيجة ولم يتعرضوا لبيان
الملازمة وكانهم اعتقدوا ظهورها وسياتى النقض عليهم فى
تجنبها   وذلك ان السفه الاشارة راجعة لمنع الملازمة
على حذف مضاف اى وسند ذلك المنع ان السفه فى العرف الخ
ولا يخفى ما بين تفسير السفه هنا وبين تفسيره فى المتن
من التغاير لانه فى المتن جعل السفه ما فعل مع الجهل بالمصالح
وهنا جعله نفس الجهل بالمصالح ووجهه انه لما جرى فى المتن
على ان تالى الشرطية كون الفعل سفها ناسبه ان يتكلم عليه
من حيث انه فعل الشخص وهنا تكلم عليه من حيث ذاته
وخفة العقل عطف على الجهل فالسفه يطلق على امرين
وهو لا يشعر اى بالضرر والهلاك قوله وخفة عقلية تفسير
لما قبله قوله من قضا لذة المراد بقضائها تحصيلها   لا بقا
لها وصف للذة الحالية وقال مثلا لانه بين ترجيح المرجوح
بصورة من صوره   على عقوبة عظيمة دائمة اى مثلا والا
فمثل ذلك العقوبة غير العظيمة او غير الدائمة   فيطلق فى
العرف اى واما فى اللغة فهو اللعب والخلط ويقال عبث كفرح اذا

لعب وعبث كضرب اذا خلط على فعل الشي مع الذهول
وعدم القصد اى كالناكث فى الارض والمحرك لشى بيده او
لمحيته ذاهلا عما يفعل وعدم القصد عطف تفسير و
المراد بالقصد القصد المعتبر منه اى وعدم القصد المعتبر
فلا ينافى ان اصل القصد ثابت فاندفع ما قيل ان الذهول
عن الشى يقتضى عدم فعله اذ متى ما فعله كان غير ذاهل عنه فما
معنى قوله فعل الشى مع الذهول عنه وحاصل الجواب ان
المراد بالذهول عن عدم قصده قصدا معتبرا فلا ينافى ثبوت
اصل القصد وهذا الحل الا لزوم الخ الاشارة راجعة لما ذكر
من معنى العبث ومعنى السفه فى العرف وقولنا الا انا نقول اى فى
بيان عدم اللزوم بينهما فهو سند لما ادعاه من نفى اللزوم بينهما
مع ان افعاله الخ الاوضح ان يقول والحال ان افعاله الخ
مع ان افعاله جارية على وفق علمه اى وح فيكون الجهل بعواقب
الامور منفيا فلا يكون فعله سفها وقوله وارادته اى وح فيكون
عدم قصد الفعل منفيا فلا يكون فعله عبثا وقوله لا يلحقه ضرر
من فعلها فى مقابلة قوله سابقا حتى ان السفيه يفعل ما يضره
واما ولا يتجدد له كمال فهذا خارج عن المقام ثم الحكيم الخ هذا
راجع لقوله لكنه تعالى حكيم الخ اى ان الحكمة المنسوبة اليه عبارة
عن علمه بالاشيا وقدرته على احكامها واتقانها اى لا انها عبارة
عن الغرض كما قالوا وقوله فهى اى الحكمة تقتضى العلم والقدرة اى
تستلزمهما وفيه ان هذا التفريع غير صحيح لان الحكمة عين العلم
والقدرة الا ان يراعى فى اللزوم كل واحد على حدته فهو من لزوم
الكل لاجزائه وقوله لا فعل الشى بالجر عطف على علمه وكان الاولى
ان يقول

ان يقول لا غرض الشى لان الحكمة عندهم الغرض الباعث فمعنى كونه
حكيما انه لا يفعل الا لغرض واذا فهمت هذا الخ لما انهى الكلام على
سند منع الملازمة بالنسبة للافعال تعرض لسند منع الملازمة
بالنسبة للاحكام وقوله واذا فهمت هذا اى كون الافعال جارية
على وفق علمه الخ فانها ايضا جارية على وفق علمه جريانها على
وفق العلم باعتبار تعلقها بالمكلفين والا فالاحكام وهى الخطاب
قديمة تامل لا يتطرق له من قبلها اى قبل الاحكام اى لا
يتطرق له نقص من جهتها فى اى حالة وجهها على عبيده
وان فسر المعتزلة الخ لما انهى الكلام على منع الملازمة توجه للكلام
على منع الاستثنائية وهو جار على تسليم الملازمة جدلا فقال
وان فسر المعتزلة الخ وكان الاحسن ذكر الجواب على طريق الاستفسار
بان يقال ما تعنون بالسفه والعبث اللازمين على عدم الغرض
السفه والعبث العرفيين ام شيئا اخر فان عنيتم الاول منعنا
الملازمة اذ لا يلزم من فعل الله افعالا بلا غرض ان يكون فى
ذلك سفه او عبث بهذا المعنى فان الله لا يناله مضرة ولا نقصان
وهو الحكيم العليم ولا يتصور فى حقه السفه ولا العبث وان
اردتم الثانى على معنى ان السفه والعبث فعل الشى لا لغرض سلمنا
الملازمة ومنعنا الاستثنائية والزمكم المصادرة على المطلوب
فان السفه والعبث بهذا المعنى غير مستحيلين على الله تعالى عندنا
وانما يمتنع اطلاقهما على الله لفظا ومنعنا الاستثنائية اى من
جهة المعنى لانا نقول بنفى الغرض فقولهم لكن التالى باطل ممنوع
لان السفه والعبث عبارة عن نفى الغرض وهذا غير باطل اذ
السفه والعبث على الله بهذا المعنى غير مستحيل نعم يمتنع اطلاقهما

عليه تعالى لفظا لانهما لفظان موهمان للمحال وهو يرد بهما سماع فلا يسوغ اطلاقهما والى هذا اشار بقوله وقصارى الامر
اى وغاية الامر انما تمتنع على هذا التقدير اى التقدير الذى جرا عليه المعتزلة
المشار اليه بقوله وان فسر الخ وقوله هذين اللفظين اى لفظ السفه
والعبث لما ذكروه الخ اى نظر المقولة وان فسر المعتزلة
الخ واذا عرفت الخ لما انهى الكلام على مسالتين من المسايل التى
وقع فيها النزاع بيننا وبين الخصوم توجه الى مسالة اخرى من
مسايل النزاع بيننا وبينهم وهى مسالة هل العقل يتوصل بدون
الشرع الى ادراك الحسن والقبيح فى الافعال المكتسبة فقالت
المعتزلة نعم واهل السنة لا دليل اهل السنة ما اشار اليه
وحاصله ان تساوى الافعال بالنسبة اليه تعالى فى الاختراع
على وجه الاختيار فى جميعها بدون واسطة غرض وبدون ان
يعود عليه من نفع او ضرر يدل على انتفا الحسن والقبح عنده
فى الافعال لانه من تساوت عنده الافعال لا يتصور ان يقبح
عنده فعل او يحسن عنده فعل واذا انتفيا فلم يكن هناك حكم
يدركه العقل بدون شرع وينبغى ان يعلم ان الحسن والقبح للشى
يطلق بازا معان منها الحسن والقبح بمعنى ملايمة الطبع و
منافرته كحسن الحلو وقبح المر وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن
العلم وقبح الجهل وهذان المعنيان ليس النزاع فيهما بل يحكم
العقل بذلك اتفاقا بيننا وبين الخصوم وانما النزاع فيهما
بمعنى ترتب الثواب والعقاب آجلا والمدح والذم عاجلا
كحسن الطاعة وقبح المعصية فهو عندنا شرعى اى لا يعلم
الا من الشرع ولا يدرك ذلك العقل وحده اى ولو خلى ونفسه
فليس

فليس الحسن شرعا عند اهل الحق الا ما قيل فيه افعلوه وليس
القبيح شرعا الا ما قيل فيه لا تفعلوه وعند المعتزلة عقلى اى
يحكم عقلى اى بحكم العقل لما فى الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها
حسنه او قبحه عند الله تعالى وزعموا ان العقل يدرك ذلك تارة
بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وتارة بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ويجى الشرع موكدا
لذلك وتارة يدرك ذلك باستعانة من الشرع فيما خفى على العقل
كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
واذا عرفت بما ذكر اى من الافعال كلها مخلوقة لله من غير
غرض يبعثه على خلقها عدم رجحان بعضها على بعض بالنسبة
اليه لانه اذا كانت الافعال كلها مسندة لله من غير واسطة
كانت كلها مستوية بالنسبة وليس بعضها حسنا وبعضها
قبيحا بالنظر لذاته او صفته وحينئذ فلا مجال للعقل فى ادراك
حكم شرعى لها من تسور التسور فى الاصل الاتيان من اعلى
السور لاجل الاطلاع على ما فى داخله والمراد به هنا التجاسر
والمصدوق من المعتزلة والمراد بالغيب الامر المغيب عنا وهو
ما عند الله تعالى وقوله وراى العقل من الراى وهو الاعتقاد
اى واعتقادا للعقل وهذا التفسير للتجاسر وراى
العقل يتوصل وحده الخ اى لكن تارة يدرك ذلك بالضرورة
اى بدون نظر كما فى حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وتارة يدرك ذلك بواسطة نظر كما فى حسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع ويجلب الشرع فى ذلك كله موكدا للعقل
ونوع قسم يتوقف فيه العقل ولا يدركه بنفسه بل يتوقف فى

ويدل له ان الحسنات يذهبن السيئات قوله بمنه وكرمه اى غفرانا ملتبسا
بمنه وكرمه اى انعامه عليه قوله الحمد لله ذكر بعضهم انه يصح ان يراد بالحمد
الحامدية اى كونه حامدا ويصح ان يراد به المحمودية اى كونه محمودا
ومعلوم ان كلا من الحامدية والمحمودية وصف لله اعتبارى ويصح ان
يراد بالحمد ما يشمل الامرين معا لكن انت خبير بان الحمد الواقع فى اوايل الكتب
هو الحمد المطلوب شرعا من الشارع فى قوله عليه الصلاة والسلام كل امر
ذى بال لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اقطع فان هذا يتضمن طلب الابتدا
بالحمد ومعلوم ان الطلب انما يتعلق بالافعال اذ لا تكليف الا بفعل
وكل من الحامدية والمحمودية ليس فعلا بل امر اعتبارى فلا يصح طلبه فالحق
ان المراد بالحمد فى اوايل الكتب الثنا الذى هو التلفظ بتلك الجملة ولا يخفى
انه فعل ثم ان هذه الجملة يحتمل ان تكون خبرية لفظا ومعنى وقولهم
المخبر بالشى ليس آتيا بذلك الشى محله ما لم يكن ذلك الخبر فردا من افراد الشى
المخبر به والا كان آتيا به ولا شك ان الاخبار بان الحمد ثابت لله فرد من
افراد الحمد اعنى الثنا بالجميل ويصح ان تكون خبرية لفظا انشائية
معنى وح فتكون لانشا الثنا بمضمونها اى انشا التلفظ بما
يدل على مضمونها وهو اختصاص لله بالمحامد او استحقاقه بها
لا لانشا المضمون لان اختصاصه او استحقاقه للمحامد قديم
لا يتاتى انشاوه واثر فى ابتدا الشرح والمتن التعبير بالحمد دون
الشكر اقتدا بالكتاب العزيز ولكثرة مجيئه فى كلام رب العالمين
فى القران وفى كلام اهل الجنة واختيرت الجملة الاسمية على
الفعلية لدلالتها على الدوام والثبات ولم يقدم الجر لاهمية
الحمد فى مقام الابتدا وان كان اسم الجلالة اهم من حيث ذاته و
اختير لفظ الجلالة دون غيره من ساير الاسما لكونه جامعا

للذات

للذات والصفات اذ يضاف اليه غيره ولا يضاف لغيره كذا قيل
لكن هذا لا يظهر الا على قول من يقول ان لفظ الجلالة موضوع للذات
الواجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد اما لو قلنا انه موضوع للذات
وان وجوب الوجود والاستحقاق لجميع المحامد وصف خارج عن
الموضوع له مبين له لا انه من جملته فلا يظهر ذلك القيل قوله
الذى الخ اعلم ان الاسم الموصول قيل انه كلى وضعا جزئى استعمالا
وقيل انه موضوع للجزئيات بوضع كلى فعلى كل من القولين هو
مبهم وح فيسال ويقال اذا كان مبهما كيف يصح وصف المولى به
وحاصل الجواب انه وان كان مبهما فى ذاته الا انه متعين له
بصلته فيصح الوصف به نظرا لاتضاحه بالصلة اذ الشارح للقصد
انما هو الله قوله شرح صدور العلما فى هذا الكلام براعة استهلال
بالنسبة للشرح وللمتن اما بالنظر للشرح فهو من قوله شرح لان هذا
يفهم منه ان هذا الكتاب شرح لا متن واما بالنظر للمتن ففى قوله
سواطع البراهين لان هذا يفهم منه ان هذا العلم الذى فيه
هذا الشرح علم الكلام لانه هو الذى تثبت مسايله بالبراهين
والشرح فى الاصل التوسيع الحسى ولكن المراد به هنا التهيئة
اى الحمد لله الذى هيا صدور العلما وهياها بازالة الرعونات البشرية
والرانات الظلمانية عنها قوله صدور العلما جمع صدر والمراد به القلب
فهو مجاز مرسل علاقته المحلية والمراد بالقلب العقل الذى هو النور الروحانى
لا المضغة الصنوبرية الشكل فهى مجاز مبنى على مجاز علاقة كل منهما
المحلية لان المحل العقل محله القلب كما ان القلب محله الصدر وذكر
بعضهم ان اطلاق القلب على العقل حقيقة وح فليس فى الكلام الا مجاز
ثم ان من المعلوم ان المدرك للعلوم النفس لكن بواسطة العقل وح فالش

دلالة الادلة على الدليل النقلي ليست بطريق النص وانما هي
بسبب دلالة العام على بعض افراده بخلاف قوله من البراهين
القطعية والقواطع السمعية فانه ابين ووجه الاحسنية ان
في عطف العام على الخاص شبه تكرار وما سلم من ذلك احسن
ويحتمل ان عطف احسن من العلة على المعلول وتبين الاحسنية
بما سبق من الامور الثلاثة وهذا كله وجه للابينية و
الاحسنية بالنظر للطرف الثاني وهو القواطع السمعية
واما وجهها بالنظر للطرف الاول وهو البراهين العقلية
فهو المقابلة لان العقلية تقابل السمعية والحاصل
ان الابينية والاحسنية من جهة ما ذكر وان كان المعبر
بكل من العبارتين فيه التجوز يفسد لما اطلق اي
بمن اطلق يعترض عليه وقد يجاب بان من اطلق لا
يعترض عليه لانها اذا كانت حاصلة فلا يطلق تحصيلها
لان تحصيل الحاصل محال وطلبه عبث وتقدم ان الارشاد
كتاب لامام الحرمين ولا يرضى فاعله ضمير يعود
على البالغ وهو عطف على قوله ان يعمل فكره اي يجب
عليه ان يعمل فكره ويجب عليه ان لا يرضى الخ والمراد بالوجوب
وجوب الاصول لا وجوب الفروع وكذا كل ما ذكره المص
في هذا الكتاب من الامور الواجبة على المكلف والواجب
الاصلي ما يرجع لاصول الدين وبالفرعي غيره واذا
كان عدم الرضى بالتقليد واجبا اصليا لزم عدم الاكتفا
بالتقليد وانه كفر ويحتمل ان يكون قوله ولا يرضى جملة
مستانفة خبرية لفظا انشائية معنى بمعنى انه نهى عن

ذلك

ذلك لعقايده اللام بمعنى في وهي جمع عقيدة بمعنى
معتقدة حرفة التقليد الحرفة هي الصنعة وهي في هذا
المقام مستعارة لشئ مستقبح بين بقوله التقليد وح
فاضافة الحرفة لما بعده للبيان بعد ملاحظة الاستعارة
المذكورة وانما اطلق على التقليد حرفة لخسة رتبة
صاحبه لان الخسة شان الحرفة عرفا فانها الخ
هذا علة لقوله ولا يرضى الخ وقوله في الاخرة فيه اشارة
الى انها مخلصة في الدنيا وهو كذلك عند كثير الخ فيه
ان هذا لا ينتج المدعى الماخوذ من اسلوب الكلام الذي
هو عدم خلوص صاحبها من الخلود في النار لان قوله
عند كثير الخ يقتضي انه عند الاكثر تخلص عند الله في
الاخرة مع ان المدعى عدم الخلوص فالاولى ان يقول
عند اكثر المحققين او عند كلهم لاجل ان يطابق اول
الكلام لاخره فتامل اذ الحكم الحادث الخ خرج بالحادث
الحكم القديم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
تعلقا تنجيزيا ملتبسا بالطلب وبالاباحة او بالوضع لهما
فليس ناشئا عن واحد من هذه الخمسة بل ليس ناشيا عن شي
اصلا هذا واعلم ان الحكم الحادث يطلق على ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة ويطلق على النسبة وهي ربط المحمول
بالموضوع ايجابا او سلبا ولا يصح ارادة المعنى الاول هنا
لان الادراك نفس العلم والاعتقاد لا انه ناشئ عنهما فتعين
ان يراد المعنى الثاني وهو النسبة وقوله ينشا عن امور
الاولى يتعلق به امور لان النسبة يتعلق بها تلك الامور

ادراكه على انبا الشرع لخفايه عليه كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال وكلام المص لا يشمل هذا القسم
دون شرح المص تفسير لقوله وحده الى ادراك الحسن والقبح
اى فى الافعال المكتسبة على انه لو سلم ذلك لهم جدلا اى على
سبيل التنازل وارخا العنان وضمير انه للحال والشان و
الاشارة راجعة لما راى على حذف مضاف اى مبنى ما راه واعتقده
من ان التحسين والتقبيح عقليان وقوله ثم يجزم العقل اى
فيرد عليهم بان العقل قد لا يجزم بشى من الحسن والقبح وقوله
لتعارض وجه من النظر فى ذلك اى فى الحسن والقبح وحيث كان
العقل قد لا يجزم بحسن الشى ولا بقبحه لتعارض وجه النظر فى
ذلك فقد ظهر فساد مذهبهم من ان كل فعل اختيارى يدرك له
العقل اما حسنا او قبحا وهذا ما يقتضيه ظاهر العبارة وما
قرره فى الش يخالف ظاهر كما ياتى فاذا لم نعرف الخ هذا تفريع
على ما ظهر من فساد مذهبهم اى فاذا ظهر لك فساد مذهبهم علمت
انا لا نعرف الخ وجرا على خصوص الايمان والكفر لانهما كالاصلين
لما سواهما من التكاليف فمثلهما وجوب الصلاة وحرمة الزنا
وانت خبير بان المناسب للسياق اجرا التفريع على الحسن والقبح
بان يقول فاذا لا نعرف حسن الايمان وقبح الكفر الا بعد مجى الشرع
لان ذلك محل النزاع لا على الحكم الذى هو الوجوب والتحريم لكن
سهل ذلك كون الحسن يستدعى الوجوب والقبح يستدعى التحريم
من غير واسطة توضيح لقوله ابتدا وتفسير له او صفة
اى سوا كانت تلك الصفة حقيقية او وجودية او كانت
اعتبارية لاجل ان يطابق المذاهب الاتية الا ما قيل فيه

افعلوه

افعلوه يصدق على الواجب والمندوب وقوله لا تفعلوه يصدق
بالمحرم والمكروه وخلاف الاولى فيقال لكل منها قبيح على هذه
الطريقة وبقى واسطة وهو المباح وتخصيص كل واحد منهما
اى من افعلوه ولا تفعلوه وقوله الا علة له خبر عن تخصيص
اى ان تخصيص افعلوه بالصلوات الخمس والزكاة ونحوهما و
تخصيص لا تفعلوه بالزنا ونحوه لا علة له الافعال الاختيارية
اى التى من شانها الاختيار من جهة العقل بعنوان العقل وحده
اذا خلى ونفسه يدرك حسنها او قبحها لما يجده فيها من المصلحة
او المفسدة فالفعل الذى يجد فيه مصلحة يدرك حسنه عند
الله وانه يترتب عليه الثواب آجلا والمدح عاجلا والذى يجد
فيه مفسدة يدرك قبحه ثم توجه الى ما لهم من التفصيل فى
ذلك فقال وزعموا ان منها اى من الافعال وقوله ما يدركه
العقل اى من حيث وصفه بالحسن والقبح او فى الكلام حذف
مضاف اى ما يدرك وصفه العقل لان ذاك هو المدرك الا
متعلق التفصيل ومنها ما يدركه العقل بالنظر اى ومن الافعال
ما يدرك العقل وصفه بالنظر والشرع يجب موكدا لما يدركه
العقل فى هذين النوعين الاولين ونحن نقول يأتى موسسا
ومنها اى من الافعال وقوله ما يقف اى العقل عن ادراك
وصفه نخبر عن حال المحل اى عن وصف الموصوف فالمراد بالحال
الوصف كالحسن والقبح والمراد بالمحل الموصوف وهو الفعل
وقوله الا انه انشا فيه اى فى هذا النوع الاخير حكما اى
وصفا قالوا كالحكم هذا تنظير طلبا للايضاح والعقار
بفتح العين وتشديد القاف ككتاب مفرد عقاقير والعقار قيل

اصول الادوية ثم اختلفوا الخ يشير الى ان المعتزلة بعد اتفاقهم على
ان الحسن والقبح عقليان لا شرعيان اختلفوا في سبب ذلك فذهب
القدما الى ان حسنها وقبحها لذاتها لا بصفة وذهب قوم الى انها
بصفة توجبها وقال قوم القبح بصفة توجبه والحسن بالذات و
ذهب الجبائي الى ان الحسن والقبح بوجوه واعتبارات فهذه اربعة
مذاهب حسنة وقبيحة لذاتها اي فالافعال تحسن وتقبح
لذاتها لا لمعنى اخر فالحسن والقبح وصفان ذاتيان لا عرضيان
حسنة وقبيحة لصفة لازمة اي ان الافعال تحسن وتقبح
لصفة لازمة اوجبت لها ذلك فهي حسنة لما قام بها من حسن
لازم وقبيح لما قام بها من قبح لازم فيهما عرضيان لازمان
وجوديان وفيه قيام المعنى بالمعنى لان الفعل عرض قوله
المقتضي وصف للاختلاط اي المقتضي عدم تمييزهم عن غيرهم
وقال قوم منهم بالفرق حاصله ان الافعال تحسن لذاتها
وتقبح لصفة لازمة فهو جار على التفصيل فالحسن والقبح
وصفان حقيقيان على الاقوال الثلاثة واما على الرابع الاتي
فهما وصفان اعتباريان لا حقيقيان فقد يحسن الفعل
باعتبار ويقبح باعتبار اخر كضرب اليتيم للتاديب وغيره
وجعلهم الظاهر راجع للثالث والتمييز انما هو بالصفات
اي فالزنا مثلا حسن من حيث ذاته وقبحه عارض له
ولو قبح الفعل اي لو قبح الفعل الكلي من حيث ذاته لقبح فعل
الله لان فعل الله وهو الايجاد من افراد الفعل الكلي والرد
على الجميع اي على جميع الفرق المذكورة ممن يقول بالحسن والقبح
الذاتيين والوصفيين والاعتباريين وقوله والرد على الجميع
مبتدا

مبتدا وقوله ما مضى خبر الرد فاذن المصدر يأول باسم الفاعل
او يكون ما مضى على حذف الجار والتقدير والراد على الجميع ما مضى
او الرد على الجميع بما مضى اي في صدر الشرح ووجه الرد بما ذكر ان
اسناد الافعال جميعها للباري يمنع عقلا طلبها من العباد على
وجه الامر او النهي واذا كان الفعل لا يقتضي بطلبه منهم على
الوجه المذكور فكيف يحسن طلبها او النهي عنها اما لو كانت الافعال
مخلوقة للعباد كما علم من البراهين السابقة حتى يحسن عقلا
الخ فالعقل انما يدرك حسن الفعل او قبحه الا لو كان ذلك الفعل
مخلوقا للعبد لكنه غير مخلوق له فقوله حتى يحسن تفريع على المنفي و
قوله وانما يرجع الخ جواب عن ما يقال حيث كانت الافعال لا تاثير
للعباد في شيء منها فما وجه طلبها منهم قال وانما مرجع الاحكام
اي متعلق الاحكام الشرعية وهي الافعال من ثواب بيان
لما جعلت فالمجعول امارة على الثواب منها فعل الواجب والمندوب
وترك المحرم بنية والمجعول امارة على العقاب فعل المحرم
والمجعول امارة على عدمها كفعل المباح لذاته اي كما قال
بعضهم فهو راجع للقول الاول لانه جار على اتصاف الفعل
بالحسن او القبح لذاته وقوله او لصفة لازمة اي كما قال الاخرون
فهو راجع للقول الثاني لانه جار على ذلك ومجموع لذاته والصفة
اللازمة راجع للقول الثالث الجاري على التفصيل وهو قبيح
عندهما اي والقبيح لا يقع منه تعالى لما كلف الله الكافر بالايمان
اي ولا العاصي بترك المعاصي ولا بالطاعات حيث علم ان الطاعات
لا تقع وان المعاصي لا يتركها تكليف بمستحيل اي مستحيل المعارضة
لتعلق العلم بعدم وقوعه لما اختلف بان يكون الخ هذا الرد

فان الفعل حينئذ يحسن طلبه او النهي عنه
حينئذ غير مخلوق للعبد ح

مخصوص بغير الحائض ولذا قال في الشرطية لذاته او لصفة لازمة يعني حقيقية اما لو كان بوجه واعتبار لصح ان يحسن تارة ويقبح اخرى كالضرب تاديبا وظلما وكالوطي في نكاح وزنى ولا اجتمع النقيضان عطف على تالي الشرطية وهو قوله لما اختلفا اي لا اتصف الفعل بالحسن والقبح لذاته او لصفة لازمة لا اجتمع النقيضان الخ واراد بالتناقض هنا بالمعنى اللغوي الذي هو التنافي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي هو اثبات امر ونفيه ان الحسن والقبح ثبوتيان على كل من الاقوال الثلاثة الراجع لها هذا الالزام ولا اجتمع النقيضان في قوله الخ بيان اجتماعهما في قوله لاكذبن غدا انه ذلك الخبر ان طابق الواقع بان كذب في الغد كان حسنا الصدقه بالمطابقة وقبيحا لاستلزام وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب عنه في الغد وان لم يطابق الواقع كان قبيحا الكذبه بعدم المطابقة وحسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح فقد لزم في الكلام اجتماع صفتي الحسن والقبح الذاتيين وهما متنافيان والمراد بالذاتيين ما هو اعم من المعلل بالنفس والمعلل لصفة لازمة وقد يلتزمون ما ذكر ويقولون انه لا تناقض لاختلاف الاعتبار والبحث في المسألة اي مسألة الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب والمدح والذم على انهم لو سلم لهم ذلك الخ قد تقدم ان مرجع الاشارة مارى على حذف مضاف اي مبنى ذلك من التحسين والتقبيح الى اخر ما سبق وقضية قوله هنا يعني انه الخ ان قوله يبنى وقوله في ذلك كل منهما جار على الاحكام فيكون

بيان النقيضان

الكلام جاريا على مسألتين مسألة الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم عاجلا وترتب الثواب والعقاب آجلا هل العقل يدرك ذلك وحده اذا خلي ونفسه بدون الشرع او لا ومسألة هل العقل يتوصل بدون الشرع الى ادراك الاحكام الشرعية المتعلقة بالافعال او لا ولا شك ان كلا من المسألتين وقع فيه النزاع بيننا وبين الخصوم الا ان هذا خارج عن الظاهر من كلام المتن لعدم التعرض فيه لمسألة الاحكام اصول الحق اي بالنظر لقواعد اهل الحق وهم اهل السنة لما سبق اي لما سبق من ان الافعال كلها مستوية بالنسبة اليه تعالى من حيث ايجادها اختيارا لا لغرض الخ فلا يعلم حسن العقل ولا قبحه الا من قول الشارع افعلوه او لا تفعلوه وكذلك لا يعلم حكمه من وجوب او ندب وحرمة او كراهة الا من الشرع قوله يدرك حكم الشرع اي يدرك الحكم الشرعي في الافعال لان العقل اذا ادرك حسن الفعل ادرك حكمه المترتب على ذلك الحسن من وجوب وندب واذا ادرك قبح الفعل ادرك حكمه المترتب على قبحه من حرمة او كراهة على تقدير الخ متعلق بفساد لتضاد الخ علة لاستنانة فساد مذهبهم وقوله بحيث يستبين الخ لا حاجة له بحيث يستبين اي تضادا ملتبسا بحيث الخ في ذلك اي في ذلك المذهب الذي ذهبوا اليه من ادراك العقل لاحكام الافعال وان لم يبعث نبي فيدرك اذن الخ مترتبة على قبله في المعنى وكذا في اللفظ لان العقل اذا ادرك حسن الفعل ادرك حكمه المترتب عليه كذا يقولون لكان لذا اي لذلك الشكر قبل الشرع فائدة اذ ما لا فائدة فيه ليس بحسن الخ هذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية لكن ثبوت الفائدة فيه اي في الشكر قبل الشرع باطل اي فبطل المقدم وهو

وجوب الشكر قبل الشرع فثبت نقيضه وهو عدم الوجوب قبل
الشرع وهذا سند للاستثنائية والاقسام كلها اى الثلاثة اى
وهى عدم الفايدة للرب المشكور وعودها للعبد فى العاجل او فى الاجل
فلانه الخ هذا سند لبطلان عوده فايدة الشكر قبل الشرع الى
العبد عاجلا فلانه انما يحصل له فى العاجل التعب اى بالتكليف
بذلك الشكر وهذا ليس بفايدة اجماعا اى وثم وكيف يدرك
وجوب الشكر مع عدم علمه بفايدته وهو ادراك الضمير للوجه
الاول الذى اوجب الشكر عندهم فكان عليه ان يقول وهو ادراك
كونه تعالى منعما وادراك حسن شكر المنعم وقبح كفرانه فان
قالوا الخ لما ذكر فيما مر انه لا فايدة لوجوب وقبح كفرانه فان
قالوا الخ شكر المنعم قبل الشرع استشعر سوالا وارادا على ذلك فوجه
لتقريره ودفعه بقوله فان قالوا الخ بل فيه فايدة للعبد اى
عاجلا وقوله هو الامن اى فى الخلاص من العقوبة التى يحتمل حصولها
له فى الاجل قلنا اى على سبيل المعارضة وكذلك يحتمل اى وثم
فلا يحصل الامن انه اى الشخص بمعنى الروح وقوله اتعب فيه
اى فى تحصيل الشكر ذاته اى جسمه وتصرف فى ذلك اى فى الذات
المملوكة بالاتعاب بغير اذنه تعالى المالك لها بان يتعبها
هذا تصوير لشكر الملك اى كمن شكر ملكا شكرا مصورا باتعاب
عبيده فى اداء شكرها والحاصل انه اذا اتعب اعضاه فى الشكر
كان شكره هذا بمنزلة قولك لعبيد ملك من غير اذنه قوموا
واخدموا سيدكم بسبب انعامه على قد تعرض اى قد عرض نفسه
للعقوبة بسبب شكره للمنعم على هذا الوجه اى من حيث انه اتعب عبيده
واذاهم بغير اذنه كسرة بكسر الكاف اسم للقطعة من الشى المكسور

قوله

وله من خزاين الاموال والمال ولا تنقص اى تلك الخزاين بما
يعطى منها فى المحافل اى المجالس جمع محفل بمعنى مجلس يذكر
الملك اى بغير اذنه لاستهزايه اى فى المعنى وان لم يقصد ذلك
العظيم قدرة الله اى قدرته العظيمة وملكه الواسع كلا شئ اى وثم
فشكر المنعم قبل الشرع على نعمه بمثابة من شكر الملك على نعمة صغيرة
بغير اذنه لهذا اى الكلام المتقدم وقوله ان دخول العقل اى توجهه
وقوله الى طلب احكام الله تعالى اى الى ادراكه لاحكام الله فى الافعال
اى المتعلقة بالافعال بغير ان متعلق بدخول واضافته لما بعده
بيانية وقوله دخوله اى توجهه بغير ان تحمل اى فاسد خاسيا اى
ذليلا وقوله وهو حسير اى منقطع وفوق ذلك اى وفوق الاحكام
على الشرع بمعنى الشارع بمعنى انها لا تعلم الا منه وان العقل لا يدركها
وحده والمحانى معرفته اى فى معرفة ما ذكر من الاحكام اى والطريق
فى معرفة تلك الاحكام من الشارع السماع من الرسل على النبوة
المراد بها الرسالة وعلى بمعنى عن وقوله وهو اى البحث عن النبوة
وما عطف عليه الفصل اى مضمون الفصل الذى الخ فصح الاخبار
ويحتمل ان الضمير راجع للبحث بمعنى المبحث على وجه الاستخدام ثم
فصل ومن الجايز الخ قد سبق ان العقايد تتنوع الى الهيات ونبوات
ولما انهى الكلام على الالهيات وما يتعلق بها توجه الى النبوات
وعند التوجه اليها ترجمها بالفصل على عادته فى تراجم الكتاب
ولما توجه للكلام عليها وكانت عند اهل الحق من الجايزات لا من
الواجبات قال ومن الجايزات والجار والمجرور خبر مقدم وقوله بعث
الرسل مبتدا موخر والمصدر مضاف لمفعوله والفاعل هو الله وجملة
يجب الايمان به اى بوقوعه اعتراضية بين ركنى الاسناد او حالية

اومعطوفة على المجرور اى عن الذى يجوز ويجب الايمان ببعث الرسل
ولم يجر على هذه الجملة فيما سلف كما انه لم يجر هنا على الظرف اعنى قوله فى
حقه تعالى كما جرى عليه فيما سلف وكانه حذف الظرف من هنا لدلالة
السياق السابق عليه وحذف قوله ويجب الايمان بها فيما سبق لدلالة
السياق اللاحق عليه الى العباد اى لجنسهم من انس وجن وملك
بنا على القول بان الملايكة مخاطبون بفروع الشريعة والبعث لجنس من
ذكر صادق بالبعث لجميعهم كما فى حق نبينا محمد وبالبعث لبعضهم
كما فى حق غيره ليبلغوهم امر الله متعلق ببعث وهذا من فوايد
الارسال وهى لا تنحصر كثرة والامر للواجب والمندوب والنهى شامل
للتحريم والكراهة وخلاف الاولى على القول به والاباحة قسم سادس
على القول بخلاف الاولى وخامس على عدم القول به وما يتعلق
بذلك اى بما ذكر من امر الله ونهيه واباحته الذى هو خطاب التكليف
وما فى نصب عطفا على امر الله من خطاب الوضع لانه بيان لها وخطاب
الوضع هو الكلام الدال على جعل الشى شرطا كالطهارة لصحة الصلاة
او سببا كدخول الوقت لوجوب الصلاة او مانعا كالحيض بالنسبة
لصحة الصلاة والصوم لما عرفت الخ متعلق بمقدر واغا بعثوا
لتبليغهم الاحكام التكليفية وما يتعلق بها لما عرفت فهو علة للمعلل
مع علته طاعة الخ الطاعة ما رتب عليه عاجلا المدح وآجلا
الثواب والمعصية ما رتب عليه عاجلا الذم وآجلا العقاب وما
بينهما هو ما لا يترتب عليه شى من ذلك وهو فعل المباح والمكروه
وخلاف الاولى وانما كان لا يدرك ذلك الا منهم لانه لا يدرك حسن
الفعل ولا قبحه حتى يدرك انه طاعة او معصية من الالهيات
اى من الامور المتعلقة بالاله كالصفات الواجبة له وما يستحيل
عليه

عليه وما يجوز فى حقه وما يتعلق بها اى بالالهيات كمباحث الافعال و
النظر وكمضمون الفصل المفروغ منه اعنى قوله واذا عرفت بما ذكر عدم تاثير
بعض الافعال على بعض بالنسبة اليه تعالى الخ شرع فى النبويات جمع نبوى
وهو الامر المتعلق بالنبى وفى نسخة النبوات جمع نبوة والاولى انسب
بالالهيات فى حكم الرسالة اى وفى حكم النبوة وما يتعلق بذلك
اى بما ذكر من نبوة الرسالة والذى يتعلق به باقى النبوات تصديق
النبى فيما جابه من الحشر والصراط والحوض والجنة والنار وتطاير الصحف
ونحو ذلك وليست الاشارة راجعة لاقامة الدليل فى معنى النبوة
والنبى اى والرسالة والرسول لاجل ان يطابق صدر الكلام
لفظ النبوة الخ الاولى لفظ النبى فى اللغة الخ لان سياق الكلام
بعد انما يناسب لفظ النبى فى اللغة الخ لانه هو الذى يقال فيه انه ماخوذ
من النبا ويقال فيه انه فعيل بمعنى فاعل او مفعول تامل ويحتمل الخ
الاولى حذف الواو وقوله فهو منبا بفتح البا ويصح فيها ان تكون
مضعفة وان لم تكن مخففة او بمعنى فاعل اى فهو منبى بالغيوب
وقدم معنى مفعول على معنى فاعل لانه متقدم عليه فى الواقع
او مفعل ظاهره انه اذا كان ماخوذا من النبا الذى هو مصدر الثلاثى
يكون بمعنى مفعل ايضا وليس كذلك فكان الاولى ان يقول او ماخوذ
من الانبا وح فهو بمعنى مفعل بضم الميم وكسر العين اسم فاعل
او بمعنى مفعل بفتح العين اسم مفعول والحاصل ان نبى ان كان
ماخوذا من النبا كان فعيلا بمعنى مفعول او بمعنى فاعل وان
كان ماخوذا من الانبا كان فعيلا بمعنى مفعل او بمعنى مفعل
تامل اوهو مبنى الخ هذا لا يظهر الا اذا كان النبى رسولا
ويصح ترك الهمز اى من نبى المهموز وقوله فى هذين الوجهين اى كونه

اسم فاعل او اسم مفعول وقوله تسهيلا اى لاجل التسهيل بقلب همزته
يا ويحتمل لاجل التسهيل بحذفها لان التسهيل يطلق على كل منهما
فهو ماخوذ اى لفظ النبى ولفظ نبوة وهو ما ارتفع من الارض
لخ هذا هو الصواب واما قولهم ان النبوة بمعنى الرفعة فغير صواب
لان النبوة ليست مصدرا الا ان يقال قولهم بمعنى الرفعة على حذف
مضاف اى بمعنى ذى الرفعة والمكان المرتفع من الارض مرتفع
عن طورلخ هذا بنا على ان لفظ نبى الغير المهموز اسم فاعل وفى نسخة
مرفع بضم الميم وفتح الرا وعليها فيكون اسم مفعول والطور بمعنى
الحد وبمعنى القدر وكلاهما صالح هنا وقوله باختصاصه الباء
سببية وقوله بالوحى البا داخلة على المقصور عليه والمقصور
وكل صحيح وخطاب الله تعالى اختصاص النبى بخطاب الله
تعالى بالنظر للجملة لان خطاب الله ليس لكل الانبيا بل لبعضهم
ذاتية للنبى اى لازمة للنبى وسند كونها ليست صفة ذاتية
له ان النبى من نوع البشر ويستحيل اختصاص بعض افراد النوع
بامر ذاتى كالناطقية للانسان لاستوا افراد النوع جميعا
فى الحقيقة ولوازمها ومما يرد على الكرامية قوله تعالى قل انما انا
بشر مثلكم يوحى الى فاثبت لنفسه البشرية والتميز بالوحى
وهو امر عارض جايز خصصه الله به دون ساير الافراد لا
ذاتى والكرامية نسبة لمحمد بن كرام السجستانى بوزن جرام
ومقتضى هذا تحقيق اليا فى المنسوب وكسر كافه ولا مكتسبة
اى كصفة العلم كما صار اليه الفلاسفة وقضية كلامه ان النبوة
عندنا هى النبوة عندهم لانه جعل قولهم خلافا وليس كذلك بل
النبوة التى زعموا انها مكتسبة بالرياضة هى صفا مراة

القلب

القلب وجلاوه الى ان يتهيا لما يتهيا لادراك غيره ونحن نقول
باكتساب هذا المعنى لكن لا نسميه نبوة بل النبوة عندنا هى اختصاص
الشخص بسماع وحى من الله تعالى بواسطة ملك او دونه ولا شك
فى عدم اكتسابها بهذا المعنى وح فليس الخلاف بيننا وبينهم معنويا
وانما هو لفظى راجع للتسمية اى النبوة اعم المعنى الذى قالوه اولا
فنحن لا نسميه بالنبوة ولذا لا نقول بالاكتساب وهم لا يسمون
ما قلنا بالنبوة فلذا لا يقولون بعدم الاكتساب التزكية
اى تزكية النفس وتطهيرها من الصفات الذميمة والتحلية
اى التزين بالاوصاف الشريفة وقوله حتى لا يكسر الصاد كالكتاب
اى جلا فالنفس كالمراة المصدية والبعد عن الصفات الذميمة
والتلبس بالاوصاف الشريفة تخليها في مراة النفس من اضافة
المشبه به للمشبه الى ان تهيا غاية للصقال وفى الكلام حذف
اى ويقولون ان مرجع النبوة لهذا المعنى الذى هو صقال
النفس بالتزكية والتحلية الى ان تتهيا لادراكها لا يدرك غيرها
وانما مرجع النبوة اى وانما رجوعها عندنا وقوله الى اصطفا الله
عبدا اى اختياره عبدا وتخصيصه عبدا بالوحى اليه فرسالة اى
اليه بالمختص بالاول اى بالطرف الاول وهو سماع الوحى من الله
وقوله والثانى اى وبالطرف الثانى وهو الامر بالتبليغ فالاول
لخ انظر هذا التفريع مع ما فرع عليه فان المفرع عليه الذى هو المختص
بالاول والثانى لخ لا يقتضى نسبة بين الرسول والنبى بل الذى
يقتضيه هو التباين فالمناسب ان لو جا بالمفرع عليه فى اسلوب
يقتضى ما ذكر من التفريع كان يقول فالمختص بالاول نبى وان اختص
بالاول والثانى فرسول ايضا وقيل هما بمعنى اى ملتبسين بمعنى

وهو انسان اوحى اليه بشرع وامر بتبليغه من التباس الدال بالمدلول

بوجه اى لانه لا يشترط فى الرسول على هذا القول ان يكون من البشر

لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا وانما يشترط ذلك فى النبى فيجتمعان

فى الرسول من البشر اى يجتمعان فى بنى اوحى اليه بشرع وامر بتبليغه من

البشر مع انه يوحى اليهم اى بالاحكام مختصون بها فى انفسهم اه

وانظر هذا القول مع ان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قد وصفه الله فى

التنزيل بالنبى والرسول وكذا قال فى حق موسى واسماعيل عليهما

الصلاة والسلام وكانه رسولا نبيا فهذا القول القايل بالتباين

يدافع ما فى التنزيل من اجتماعهما فى حكم الرسالة الحاصل انه اختلف

فى حكم الرسالة هل هى جايزة او واجبة او ممتنعة الاول مذهب اهل

السنة والثانى للمعتزلة والثالث للبراهمة فحكم الرسالة جار على

اقسام الحكم العقلى مذهب اهل الحق ان الرسالة اى التى هى

تخصيص بعض البشر بسماع وحى وامره بتبليغه للخلق وقوله ممكنة

اى لانه ارسال الرسل وانه لم يشتمل على حكم ومصالح لكن تلك

الحكم غير باعثة له تعالى على ذلك بل وجود الارسال وعدمه بالنسبة

اليه تعالى فلا يجب عليه وغاية تلك الحكم حتى يكون الارسال واجبا

عليه وانما تلك الحكم مرتبة على الارسال وغاية له واوجبتها

المعتزلة ان قلت كيف يتصور انهم يوجبونها وهم يقولون

باستقلال العقول بادراك الاحكام من غير حاجة الى الشرع فهم

احرى بان يقولوا بمنع بعثة الرسل وانها عبث والجيب بانهم يقولون

ان العقول وان كانت تستقل بادراك ما ذكر لكن اراء الناس

تختلف واهواهم لا تاتلف وهذا موجب للتنازع والتخاصم

والتعادى والتظالم فكان الاصلح بهم ان يقيم الله لهم خليفة

فى الارض

فى الارض مويدا بمعجزات يعلم بها انه من عند رب العالمين لينقاد

اليه الكل ويسمعوا ويطيعوا فيولف بين الناس ويوقفهم على

ميزان العدل والانصاف فيستقيم التقابل والتحاكم وينقطع

التخاصم والتظالم واذا كان هذا هو الاصلح فى حقهم وجب عليه

بناء على رايهم من وجوب مراعاة الصلاح والاصلح عليه لعباده

ومنعتها البراهمة هم جماعة من الهند ينتسبون لرجل يقال له

برهم كان فى الاصل مجوسيا ثم انتقل للقول بهذه الطريقة وهى

امتناع بعثة الرسل عقلا واحالتها ويكذبون جميع الرسل وشبهتهم

ان العقل يكفى عن البعثة لان ما حسنه العقل حسن وما قبحه العقل

قبيح وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه وحرم فارسال

الرسل عبث وهو على الله محال واما المعتزلة فقد علمت انهم يوجبونها

نظرا لما فيها من المصلحة فيقولون ان البعثة اصلح للعباد ولما اشتملت

عليه من المصالح والحكم ومراعاة الاصلح واجبة عليه عقلا بمعنى انه لا يمكن

تخلفه ذلك ان تحقق ما مضى الخ راجع لفساد المذهبين على اللف

والنشر المشوش فتحقيق بطلان اصل التحسين والتقبيح يقتضى

فساد مذهب البراهمة وتحقيق بطلان مراعاة الصلاح والاصلح

يقتضى فساد مذهب المعتزلة واما المسالة الثالثة اى وهى

اقامة الدليل على ثبوت الرسالة ما يتعلق بها اى الكلام الذى من

شانه الشامل لها ولما يتعلق بها او قوله مع لفظ العقيدة يعنى

قوله الاتى وتفضل سبحانه الخ عن الله كذا فى نسخة ولا يخفى

عدم مطابقتها للفظ المتن فالاولى نسخة امر الله الشارة

منه الخ انت خبير بان تبليغ الاحكام الذى جرا عليه المتن هو

على طريق الصراحة لا على سبيل الاشارة كما قاله هنا وما

ثم ابطل السبب [illegible] ان يقول

ما ذكره [illegible] ما يتعلق بها

جرا عليه فى المتن تقتضى ان تبليغ الاحكام هو الغاية فى بعث الرسل
وليس كذلك بل هو بعضها كما جرى عليه الش وخص الخ جواب عما يقال
حيث كان لبعث الرسل فوايد فلاى شئ خص هذه الغاية وهى التبليغ
للاحكام التكليفية والوضعية بالذكر دون غيرها من الفوايد
لانها مقصورة عليهم اى على الرسل لا يمكن الخ وفيه اذ ظاهر ان الاحكام
الاخروية كالحشر والنشر ونحوهما تدرك بالعقل وليس كذلك واجيب
بان الحصر اضافى بالنسبة للاحكام العقلية كما اشار له بقوله واما
غيرها الخ مما وضحوه بيان للغير وقوله من الاحكام العقلية
بيان لما وضحوه والمراد بالاحكام العقلية الاحكام الاعتقادية
وهى المتعلقة بالاله كثبوت القدرة والارادة له تعالى والاولى
لو قال من نحو الاحكام العقلية ليناسب السياق الاتى وليكون
موافقا لقوله بعد ونحوه وادلتها القطعية نحو لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا وكان ذلك بصير افعال لا يريد وهو السميع
البصير وغير ذلك فقد يتوصل الخ ظاهره ان الاحكام الاعتقادية
بعضها قد يتوصل اليه العقل وبعضها لا يتوصل اليه مع ان الاحكام
العقلية التى تتوقف دلالة المعجزة عليها وكذلك التى لا تتوقف
دلالتها عليها يدركها العقل فكان الاولى ان يقول فقد يتوصل
العقل بدونهم اليها فى هذا النوع اى وهو ما وضحوها من
الاحكام العقلية وقوله ونحوها اى كالاحكام الطبية والسياسة
وقوله انهم رشد والخ بدل من الغاية وقطعوا معاذير الخلق
من كل وجه فلا عذر للانسان فيما يتعلق بالاله ولا فيما يتعلق
بالاحكام التكليفية او الطبيعية او السياسة ومكارم الاخلاق
وغير ذلك فان الرسالة مشتملة على ذلك هو الحكم على الرسل ليس

المراد

المراد بالحكم ما اشتملت عليه القضية بل المراد به خطاب الله اى كلامه
الدال على ان هذا الشئ سبب او شرط او مانع ووجه انحصاره فيما
ذكر ان ما يجعله الشرع امارة على حكم من الاحكام اما ان يجعل كل واحد
من وجوده وعدمه امارة او وجوده فقط او عدمه فقط فالاول
السبب والثانى المانع والثالث الشرط والمجعول امارة اما فعل المكلف
كجعل السرقة سببا فى القطع او فعل ما هو من جنس فعل المكلف كاتلاف
الصبى مال الغير فهو سبب للغرم وما هو خارج عن ذلك كجعل زوال
الشمس سببا لوجوب صلاة الظهر لتلك الاشياء اى التى هى الامر
والنهى والاباحة فالمجرور تنازع فيه كل من السبب والشرط والمانع
لحكم الشرع اى كتعلق حكم الشرع على دخول الخ وهو دخول
الوقت والعدة وانعقاد البيع دخول الوقت اى وقت الصلاة
وقوله وعدة المراة بالجر عطف على دخول وكذا قوله بعد وانعقاد
البيع لانها سبب الخ علة للتمثيل بالعدة وكذا ايضا فيما بعده
واعلم ان العدة باعتبار منع النكاح سبب كما قال الش واما باعتبار
اباحته فهى مانع وكذلك انعقاد البيع فانه سبب كما قال فى اباحة
تصرف المشترى المكروه وخلاف الاولى اذ كل ذلك لا يعرف الخ
الاشارة راجعة للاطراف الثلاثة وهى الطاعة والمعصية وما
بينهما وهو بيانه لما عرفت لقول المص لما عرفت فكان المص قال
لان العقل لا يدرك دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما فيهما
لما عرفته من ان كل ذلك لا يعرف الا من الشرع وتفضل ضميره
يعود على البارى اى وتفضل البارى سبحانه علينا وعليهم و
اشار المولف بقوله تفضل الى ان خلق المعجزة ليس واجبا على
الله وانما ذلك فضل منه تعالى واحسان لهم حيث ايدهم بها

[illegible]

ولنا حيث بين لنا طريق الاستدلال على ما كلفنا به من اعتقاد
صدقهم ليثيب المستدل وقوله بتأييدهم اى بتقويتهم ونصرهم بالمعجزة
بما هو من شأنها بقوله الدالة على صدقهم ثم اخذ في تصوير المعجزة
بما هو من شأنها بقوله الدالة فقال وهي فعل الله وفي بعض النسخ
وهي فعل الله خارق وفي بعضها وهي فعل له خارق وحاصلها
الاضافة او الصفة وهذا هو الذي اشار اليه في المسألة الثالثة
وسيأتي الكلام على المقصود الدالة على صدقهم اى في دعواهم
الرسالة وما اتوا به من الاحكام متحدى الخ اى مجعولا ذلك الخارق
دليلا على الصدق حقيقة كان يقول آية صدقي ان يكون كذا او
حكما كان يفهم منه مثل ذلك من غير تصريح غير مكذب اى بمدعيه
اى لمدعى انه آية صدقه اطلق اى مجازا من اطلاق اسم الخاص على العام
لان الآية الدالة على صدق الرسول اعم من ان تكون معجزة او غير
معجزة لصدقها بالخارق الذي ليس مقارنا لدعوى الرسالة بقصد وفق
المعجزة بعض مصدوق الآية الدالة على صدقه واعلم ان المعجزة في الاصل
اسم لمثبت المعجز ثم استعمل في مظهر المعجزة ثم استعمل فيما هو سبب للعجز
وهو في الآية الدالة على صدق الرسول وحمل استحالة الخ والتاء
في لفظ معجزة للنقل من الوصفية للاسمية كما في الحقيقة او للمبالغة
كما في علامة على صدق النبي الخ هذا مناسب للقول بالترادف
والاتحاد لو عبر بالرسول الا ان يقال اراد جنس المبنى عليها
اى على الآية الدالة على صدق الرسول يشعر بحقيقة العجز الاضافة
للبيان ومعنى الاشعار بالعجز الدلالة عليه فلفظ معجزة يدل على
انها اثبتت العجز المعارض لان اللفظ اذا اطلق ينصرف لمعناه
الحقيقي ومعنى العجز الحقيقي المثبت للعجز ولا يصح ثبوت

العجز

العجز اى ولا يصح الحمل على المعنى الحقيقي بحيث تكون الآية مثبتة
لعجز المعارض ليست من جنس مقدور البشر اى كانشقاق القمر وقوله
فلا يصح لفظ المعجز حقيقة لان اطلاق اللفظ فرع عن امكان معناه
يقارن العجز المعجوز عنه اى ولا يتقدم عليه ولا يتاخر عنه
والمعجوز عنه هنا هو المعارضة اى الاتيان بالمثل وهي منتفية
وح فلا يصح ثبوت عجز متعلق بها والحاصل ان العجز عند الاشاعرة
ضد للقدرة وح فلا معنى وجودى يقارن المعجوز عنه فلا بد ان
يكون المعجوز عنه امرا وجوديا فكما ان العجز امر وجودي يضاد القدرة
منعه من المقدور اختيارا فذلك المعنى هو العجز والمعجوز عنه هو المقدور
وهو مقارن له والمراد بكون المقدور معجوزا عنه انه لا يقدر على
فعله اختيارا ولا يمكن دفعه عن نفسه وانه وجد منه اضطرارا
والآية الدالة على صدق الرسول اذا كانت من جنس مقدور البشر كيف
يقال انها مثبتة لعجز المعارض مع ان المعجوز عنه وهو المعارضة
اى الاتيان بالمثل منتفية والعجز يجب مقارنته للمعجوز عنه وح فلا
عجز عند وجود الآية الدالة على الصدق واطلق العجز على انتفا
القدرة اى من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم فانتفا القدرة
على المعارضة لازم للعجز عن المعارضة لان العجز عن المعارضة وصف
وجودي يمنع منها فينتفي معه القدرة عليها كما يتسامح في الجهل
الخ حاصله ان الجهل قيل حقيقة في المركب وهو ادراك الشيء على خلاف
ما هو عليه حالا في البسيط وهو انتفا العلم بالشيء وقيل انه اسم
للقدر المشترك وهو انتفا العلم بالمقصود وقيل انه مشترك بين
الامرين وهو المشهور والشارح جار على الاول لانه قال كما يتسامح في
الجهل ويطلق الخ فعلى الاول اطلاقه على انتفا العلم مجاز مرسل

من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من ادراك الشيء على
خلاف ما هو عليه عدم العلم بذلك الشيء   الوجه الثاني من التوسع
اي من وجهي التوسع   يشعر بفاعل العجز اي ان لفظ معجز يشعر بانه
ذلك الخارق وهو الاية هو الذي اوجد العجز وليس كذلك بل الذي
اوجده هو الله تعالى فقوله يشعر بفاعل العجز اي يشعر بان ذلك
الخارق المسمى معجزة هو فاعل العجز وقوله وانه تعالى اي والحال
انه تعالى هو الذي اوجد العجز   وانه يسمى ما فعل العجز واقعه
على الخارق اي وانه يسمى الخارق الذي فعل الله العجز عنده معجزا ثم
ان هذا يقتضي وجود عجز المعارض عند الاية الدالة على صدق الرسول
وهو ينافي ما تقدم من عدم وجوده فكانه هنا جرى على ان العجز
غير وجودي وانه سلب القدرة على المعارضة   قوله وهي فعل الله
الخ ترك الكلام على صدر المتن اعتمادا على ظهوره وترك الكلام على
الوصف اعني قوله الدالة على صدقهم اعتمادا على ما ياتي له من الكلام
في دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عقلية او وضعية
فرع هذا الاشارة راجعة لقوله وهي فعل الله الخ   وقوله يتبين
اي يبين فالسين والتاء زائدتان للتاكيد   والباء للبيان
فاحترز بالاول الفا واقعة في جواب شرط مقدر اي ان اردت ما عني
بذلك التعريف فاحترز   بالاول الخ وانت خبير بان الاول جنس في
الحد والجنس لا يناسبه ان يقال عند الكلام عليه احترز به عن كذا بل
المناسب ان يقال اخرج عنه كذا   فليس فعلا لله اي ليس فعلا
اصلا فالنفي منصب على المقيد ثم ان الاقعد سوقه في اسلوب
التعليل بان يقول اذ ليس فعلا لله تعالى لانه هو الانسب في
توجيه خروج القديم عن الجنس كذا قيل وقد يقال ان الفا للتعليل
لا للتنويع

لا للتنويع   ودخل فيه اي في الاول الذي هو فعل الله سبحانه الفعل
الذي تعلقت القدرة الحادثة به وهو الفعل الكسبي ومثله بقوله كتلاوة
النبي للقران طلبا للايضاح والمراد بالقران الالفاظ اي بالحروف الملفوظ
بها   لرسول الله الاضافة للعهد اي لرسول الله المعهود وهو سيدنا
محمد   دون غيره اي دون تلاوة غيره فليست تلاوة غيره
معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا للتالي   انه خبره الخ سند
لكون تلاوة النبي للقران معجزة له وتلاوة غيره ليست معجزة لا
للنبي ولا للتالي   وليس الخ الواو تعليلية لانه توجيه لمضمون
قوله اذ غيره الخ اي ان الحاصل من الغير انما هو مجرد الحكاية لانه ليس
اخذا له عن الملك بخلاف النبي فانه وان كان حكاه لكن بعد ان
اخذه عن الملك فالتلاوة مشتركة بينهما وكذلك الحكاية للقران
والمختص بالنبي هو الاخذ للقران عن الملك وحينئذ فيكون هو اي
اخذه عن الملك هو المعجزة في الحقيقة لا نفس التلاوة كما يقتضيه
اول الكلام فتامل   وانقياد الشجر اي ذهابها له بالرسالة وامتثالها
لاوامره   ونحو ذلك اي كانشقاق القمر وتسليم الحجر عليه صلى الله
عليه وسلم وكان الاولى عدم الجمع بين كاف التمثيل ونحو لاغناء
احدهما عن الاخر   من النوع الثاني اي مما لا تتعلق به القدرة
الحادثة وحاصله انه اختلف هل يشترط في المعجزة ان تكون غير
مكتسبة اي من الامور التي لا تتعلق بها القدرة الحادثة او لا
يشترط فيها ذلك فالاول هو ما ذهب اليه بعض الاصحاب
وهو ما اشار له المص بقوله وعين بعض اصحابنا والثاني قول
الجمهور وهو ما صدر به المص   لا الاول اي الذي هو الفعل الاكتسابي
فلا تكون المعجزة منه اصلا وقوله على هذا اي القول المشار له بقوله

لانهما تنشاعنها وشك ووهم قضية كلامه ان الشاك
والمتوهم كل منهما حاكم وفى ذلك خلاف فمن يرى ان الشاك
حاكم يرى ان الشك اعتقادان تقاوم سببهما فيكون
حاكما بهذا وبهذا ومن يرى ان الشاك ليس بحاكم يرى
ان الشك التردد فى الوقوع وان لا وقوع فلا حكم عنده
ومن يرى ان المتوهم حاكم يرى ان العقل يحكم بالمرجوع له
فالوهم عنده منشا الحكم الوهمى ومن يرى انه ليس بحاكم
يرى انه لا يحكم بالمرجوع فالوهم عنده ملاحظة المرجوع
ثبوتا او نفيا منصوبان على التمييز اى من جهة له
ثبوته له او نفيه اى او انتفايه عنه اما ان يجد فى
نفسه لجزم بذلك الحكم اى الذى هو نسبة المحكوم به للمحكوم
عليه اى اما ان يدرك ذلك الحكم ادراكا جازما او يدركه
ادراكا غير جازم وقوله والاول اى وهو ما اذا جزم بالحكم
وقوله اما ان يكون اى الجزم لسبب واعنى به ضرورة و
ذلك كما فى قولك الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء
فان الحاكم بثبوت النصفية وبالاعظمية جازم بتلك
النسبة بسبب الضرورة اى البداهة او برهانا اى كما
فى العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع
فالحكم بثبوت صانع للعالم جازم بتلك النسبة لسبب
وهو البرهان المذكور واعنى به ضرورة او برهانا
اى ولا نعنى به ما يشمل الشبهة وقوله اولا اى او لا يكون
جزمه لسبب بل لا لشى اصلا او شبهة ويسمى الاول
اى وهو الجزم بالحكم اى ادراكه ادراكا جازما لضرورة او

برهان

برهان علما ومعرفة ويقينا اى فالعلم والمعرفة واليقين
الفاظ مترادفة معناها الا واحد فهى متحدة مفهوما و
ماصدقا كما هو شان المترادفين والثانى اى وهو
الجزم اى الادراك الجازم الذى ليس الجزم به لضرورة و لا
لبرهان بل ناشى عن شبهة او لا لشى اصلا وغير الجزم
اى وغير الجزم بالحكم اى والادراك للحكم ادراكا غير جازم وقوله
اما ان يكون راجحا اى اما ان يكون الحكم راجحا ويسمى الاول
من اقسام غير الجزم اى وهو ادراك الحكم الراجح على مقابله ظنا
وقوله والثانى اى وهو ادراك الحكم المرجوح على مقابله وهما
وقوله ويسمى الثالث وهو ادراك الحكم المساوى لمقابله شكا
وقضيته ان الشك ادراك بسيط وقد علمت انه اما ادراك
لمجموع شيئين او انه التردد فى الوقوع او اللاوقوع فتامل
فالايمان ان حصل الخ اى ان تعلق به شى من اقسام غير
الجزم وفيه شى وذلك لانا لايمان عند المص هو الاذعان
المصاحب للمعرفة اى للاعتقاد الجازم المطابق الناشى عن
دليل وحينئذ فلا يتاتى ان يتعلق به شك ولا ظن ولا وهم
واجيب بان المراد بالايمان الايمان العرفى بحسب الظاهر
وهو العقايد كثبوت القدرة لله والارادة والعلم الى غير
ذلك من العقايد فالاجماع على بطلانه اى على عدم
الاعتداد به فى خلوص صاحبه من الخلود فى النار
وان حصل عن القسم الاول اى وان تعلق به القسم الاول
فالاجماع على صحته هذا يقتضى كفاية الجزم بالعقايد
الناشى عن دليل مع انه لا بد مع ذلك من الاذعان وهو

وغير بعض الخ وقوله ونظم اى فى نظم هو اى لا فى تلاوته لان التلاوة
مكتسبة للنبى واما ذات اللفظ مكتسب له   والاطلاع عطف على نظم
اى وفى اطلاع الله النبى على ذلك النظم من الملك والاطلاع هو
تعلق قدرة الرب بكون النبى يطلع على ذلك ويتلقاه ويأخذه
من الملك وحينئذ هو من افعال الله   وكلا الامرين اى وهما النظم المخصوص
والاطلاع عليه وقوله ليس من فعله ولا من كسبه اما الاول فظاهر واما
الثانى فلان الاطلاع كما علمت عبارة عن تعلق قدرة المولى فلا
شك ان هذا ليس فعلا للنبى   وهذا الثانى اظهر وفيه نظر
بل المدار على المحصل للصدق كان مكتسبا او غير مكتسب
يعنى ان احترازه بالشرط الاول فقدم ما فى التعبير بالاحتراز و
تعبيره بالشرط غير مناسب لان الاول وهو فعل الله جزء
من ماهية المعجزة لانه جنس فى تعريفها وليس شرطا خارجا عن
ماهيتها الا ان يقال اراد بالشرط ما لا بد منه فيصدق بالركن
الذى هو مراد ولو قال يعنى انه خرج بالاول الخ كان اولى
وهو كون المعجزة الخ لو قال وهو قوله فعل الله الخ كان انسب وقوله
كالصفة القديمة ادخل بالكاف الذات القديمة   لعدم اختصاص
الخ هذا كون وجه القديم ليس معجزة وحاصله ان القديم يشترك فيه
المحق والمبطل فلا معنى لان يقول ايده صدقى كون الاله عالما او قادرا
او نحو ذلك ان المبطل كالمحق يقول ذلك فلا يفيد لعدم الاختصاص
ثم ذكرته الخ ثم للترتيب الذكرى وقوله فى اشتراط اى وعدم
اشتراط ذلك ففى الكلام حذف الواو مع ما عطفت   ونظير
ذلك الاشارة راجعة لما مثل به ابن دهاق وانت خبير بانه
لم يتقدم له نظير اخروج فلا موضع لكلمة ايضا   ومثله اى

ومثل

ومثل ابن دهاق القول بعدم الاشتراط بتلاوة النبى الخ
فالضمير المستتر فاعل مثل وهو عايد على ابن دهاق والبارز
المنصوب عايد على القول بعدم اشتراط ان لا تكون المعجزة له
مكتسبة المفهوم من القولين   والتحلق هو بالحاء المهملة والقاف
اى الدوران والطيران فى الهوا وقوله اذا وقع التحدى بهما اى واما
اذا لم يقع بهما فليس بمعجزة وقوله لا على سبيل التاثير اى بل على سبيل
الكسب واضافة سبيل للتاثير بيانية   وجعلها اى الافعال له
الاكتسابية ومن جملتها ما جرى عليه الكلام وقوله من حيث فعلها
البارى اى من حيث تعلق قدرة البارى بها لا من حيث انها له
مكتسبة اى لا من حيث تعلق قدرة العبد بها   ومال اى امام
الحرمين الى ان القدرة الخ وفيه ان هذا مناقض لاول الكلام لان
اول الكلام افاد ان المعجزة قدرة العبد عليه فاول الكلام يوافق
قول الجمهور واخره يوافق قول البعض واجيب بان الواو بمعنى ثم اى
ثم مال بعد ذلك   لانه شرط ثبوت كون الخ الاولى حذف ثبوت
انه يكون مسبوقا بدعواه اى والغرض ان القدرة لم يتحد بها
فينبغى الخ المناسب ان يقول فيتعين ان لا تكون الخ القدرة معجزة
الا ان يتحدى بها النبى والغرض انه لم يتحد بها فليست بمعجزة وقد يقال
ان امام الحرمين القايل ان القدرة على الفعل المكتسب معجزة يقول
ان كان النبى متحديا بها تامل وللك ان تقول سياق فى كلام المصنف
التحدى قد يكون مطابقة وقد يكون لزوما ولا شك انه اذا كان يكتفى
باللزوم فالتحدى بالحركة انه يكون تحديا بالقدرة عليها استلزاما
فان قلت الخ لما كان ما جرى عليه من التمريض بعرض سوال النظر لقوله
فعل الله الخ توجه لتقريره ودفعه فقال فان قلت الخ   قد يجاب

النبى المراد بالنبى الجنس وكان الانسب ان يعبر بالرسول وانه جار على
القول بالترادف كما قال عليه السلام الخ اى قال ذلك لما نزل قوله تعالى
والله يعصمك من الناس فقد وقع التحدى بالعصمة اى عدم قتله
وضربه ثم اقضوا الى اى امضوا الى اذيتى ولا تنظرون اى ولا
تمهلونى فلا تحصلون مقصودكم كالضرب والقتل اى فقد تحدى
كل من سيدنا محمد ونوح بعدهما فالجواب الخ حاصله ان المعجزة التى
تحدى بها ليست هى العصمة بل اخباره بها على وفق ما هو حاصل
فى الحال اخبارا ناشيا عن علم ان علم اى ادراكه واخباره الضمير
راجع للنبى الشامل لسيدنا محمد ولسيدنا نوح وقوله بذلك اى بعدم
الفعل تنازعه كل من علمه واخباره وقد يقال العلم امر خفى فلا يقع
التحدى به فالذى يقع به التحدى فى الحقيقة الاخبار الناشى عن علم
على وفق ما ظهر متعلق باخباره اى على وفق ما هو حاصل فى الحال
وما يحصل فى المستقبل وليس المراد على وفق ما هو حاصل فى الحال
ظهر فى الماضى لان شرط المعجزة ان لا تكون ماضية فالمعجزة اخبار
بعدم قتل فى الحال والاستقبال هو المعجزة خبره والتخيير بان
اسمها شيئان العلم والاخبار فالمناسب لذلك ان لو قال هما المعجزة
الا ان يقال افرد الضمير اشارة لما قلنا من ان المعجزة فى الحقيقة
هى اخباره بالعصمة الناشئ عن علمه بعد قوله اى بعد قول المعرف
المعجزة او ما يقوم مقامه تنازع فيه زاد وقال فيدخل بهذه
الزيادة عدم الفعل يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلا ف
التعبير بالاشتراط شى اذ الفعل من ماهية التعريف لان المعجزة
لا يتحقق بدونه فالمناسب ان لو قال يتوجه على اخذ الفعل فى
التعريف ويسقط اشتراط قد تكون الخ قد للتعليل كالذى

بالعصمة

بالعصمة الاولى ان يقول كالعصمة اذا تحدى بها لان ظاهره ان المعجزة
هى التحدى وليس كذلك فى الحالين المراد بهما قوله صلى الله عليه
وسلم وقول نوح وكان الانسب ان يقول فى المثالين بدل قوله فى
الحالين عدم فعل منهم اى من الخلق وقوله كالضرب والقتل مثال
للفعل المعدوم من الخلق ضربها اى فرضها وعينها ومثلها اى
مثل المذكور وهو العصمة فى كون المتحدى به عدم فعل الخ قال الخ وكان
الاولى ان يقول مدعى الرسالة بدل من قوله مدعى النبوة اجاب ابن
دهاق الاولى واجابوا بالواو عطفا على قوله قال الشيخ اى ولاجل
هذا السوال قال الشيخ الاشعرى الخ ولاجله اجاب ابن دهاق الخ
والاشعرى قبل الاعتراض الوارد على الحد فزاد تلك الزيادة لاجل
دفعه وابن دهاق لم يقبل هذا الاعتراض ومنع وروده على
الحد وعبر السعد فى المقاصد بقوله امر خارق للعادة الخ بدل
فعل فالبقيا ولا الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم
احراق النار بردا وسلاما وبقا الجسم على ما كان عليه من غير احتراق
على وفق الواقع اى الحاصل فى الحال والاستقبال ولا شك ان
الاخبار بهذا الامر المغيب ناشيا عن علم لم يحصل من غيره فهو
معجزة لانه فعل لله خارق للعادة واجاب امام الحرمين هذا
جواب عما استدركه المص من قوله ومثلها اذا قال المتحدى الخ واما
جواب ابن دهاق فهو جوابه عن التحدى بالعصمة عن الاذية
والقتل بان القعود المستمر هو المعجزة اى والقعود فعل و
حاصله ان قول الرسول آيتى ان لا يقوم احد من اهل هذا الاقليم
شهرا مثلا المتحدى به هو قعودهم شهرا لا انه عدم قيامهم هو
قعودهم والقعود المستمر شهرا معجز وهو فعل وكذا قوله اى

امام الحرمين وهذا من عند المص لا انه ناقل له وقوله ان الترك اى
للايذا في المثالين الاخرين اعنى قوله عليه الصلاة والسلام قد
عصمنى ربى وقول نوح ثم اقضوا الى ولا تنظرون وكلا الجوابين
اى جواب ابن دهاق وجواب امام الحرمين عما ذكر في الجوابين
وهو الاخبار بعدم الايذا على خلاف المعتاد بعدم الفعل متعلق
بوقع وقوله على الفرض اى في المسالة المفروضة وهى المتمثل لها بقوله
عصمنى ربى وبقوله المتحدى المدعى للرسالة ايه صدقى ان لا يقوم
احد من اهل هذا الاقليم مدة كذا ونحو ذلك وهو خلص للامام
فيه ان هذا ينافى قوله اولا وكلا الجوابين غير مستقيم لوجهين ثم
فان ظاهره ان كل واحد من الجوابين يرد عليه الوجهان وكلامه
هنا يقتضى ان كلام الامام غير مستقيم لوجهين وجواب ابن
دهاق غير مستقيم لوجه واحد تامل لكان المتحدا به عدما اى
ومذهبه ان القدرة لا تؤثر في العدم فلا يكون فعلا فان اجاب
الخ اعلم ان تعلق القدرة بالوجود متفق عليه واما تعلقها بالعدم
فمختلف فيه فقال بعضهم وهو القاضى ومن تبعه انها تتعلق به
وقال الامام الحرمين ومن تبعه لا تتعلق به القدرة لان الحادث
اما جوهر او عرض والعرض من صفات نفسه انعدامه بمجرد و
جوده وعدم بقايه والجوهر شرط بقايه امداده بالاعراض
فاذا اراد الله عدمه حبس عنه الاعراض فيضمحل اذا علمت هذا
فقول الش فان اجاب اى امام الحرمين بان المعدوم الاضافى فعل
اى كالفعل فى تعلق القدرة بكل وقوله وان العدم اى الطارى
على الجوهر وقوله ليس بقطع الاعراض اى ليس بسبب قطع
الاعراض وحبسها عنها لم يستقيم لرد ذلك هذا جواب قوله

فان اجابه

فان اجاب والاشارة راجعة لمضمون ما وقع به الجواب لان
رايه اى امام الحرمين وقوله ان العدم الطارى اى سوا كان طاريا
على الجواهر او على الاعراض وقوله فبطلت حيلته اى حيلة امام الحرمين
وهو ما يحتال بها فى مسالة التحدى بالعصمة حيث قال ان المتحدى
به فعل وهو ترك الايذا على خلاف المعتاد وترك الايذا عدم اضافى
تتعلق به القدرة فيكون فعلا وليس المتحدى به عدم الفعل
تقييد الشيخ اى وهو قوله او ما يقوم مقامه وفيه ان زاد تلك
الزيادة لاجل تتميم الحد وشموله للفعل وعدمه وليست تلك الزيادة
تقييدا فكان الاولى ان يقول اتباع تتميم الشيخ وهذا مع ما قبله
كلام المقترح فى جميع الصور اى صور المسالة المتقدمة اى
فى كل صورة وقع التحدى فيها ظاهرا بعدم الفعل بخلاف جواب
امام الحرمين فليس بمطرد فى جميع الصور كما سلف مما
اشرنا اليه اى مما ذكرناه قوله وقد يجاب عنه اى عن ابن دهاق
اما مطابقة اى اما فعل مدلول على التحدى به مطابقة كما لو
قال اية صدقى انشقاق القمر فان الانشقاق متحدا به وهو فعل
مدلول على التحدى به مطابقة وقوله او لزوما اى او فعل متحدا به
مدلول على التحدى به لزوما كما اذا قال المعجز لى ان لا يقوم احد
من اهل هذا الاقليم مدة شهر فان المدلول عليه مطابقة هو
التحدى بعدم قيام احد من اهل الاقليم مدة الشهر لكن التحدى
بذلك يستلزم التحدى بعلمه بذلك واخباره به على وفق الواقع ولا
شك ان علمه بما لم يعلم به ساير الناس واخباره المطابق عنه
ما لم يخبروا به من الغيب فعل فصار التحدى بالعلم والخبر مدلولا
عليه بالالتزام لا بالمطابقة اذ لم يقل اية صدقى علمى وخبرى

المطابق للواقع وكذا يقال في قول النبي عصمني ربي فان المتحدى به
مطابقة عدم الايذا او القتل والتحدى بذلك يستلزم التحدى بعلمه
بذلك واخباره به على وفق الواقع فصار التحدى بالعلم والخبر مدلولا
عليه بالالتزام ثم ان ظاهر المص يقتضي ان هذا الجواب انما يتجه
لابن دهاق وليس كذلك فانه يتجه لامام الحرمين ايض بان يقال
متى كان التحدى بان لا يقوم احد مطابقة كان بالمقصود المستمر
التزاما بل اللزوم في هذا ابين من الاول وقد يقال ان المص لم
يدع اختصاص هذا الجواب بابن دهاق لكن لما كان جواب امام
الحرمين منتقضا بعدم اطراده في جميع الصور ولو اجيب عنه
بهذا الجواب لم يتعرض للجواب عنه بما ذكر وفيه نظر اى في كون
المتحداة في المعجزة فعلا مدلولا على التحدى به استلزاما نظر و
ذلك لان المعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني بان يكون بين
المعنى الموضوع له اللفظ المدلول عليه بالمطابقة والمعنى المدلول
عليه بالالتزام لزوم ذهني كلزوم الزوجية للاربعة والفردية
للثلاثة واللزوم الذهني منفرد هنا سوا قلنا ان المراد به اللزوم
البين بالمعنى الاخص او بالمعنى الاعم اذ قد يتصور التحدى بامر يعجز
كالعصمة وعدم القيام شهرا ولا يتصور التحدى بالعلم بذلك و
الاخبار به وكذا لو تصورنا العصمة والعلم والاخبار بها على وفق
الحاصل في الحال او تصورنا عدم القيام شهرا والعلم بذلك والخبر
به الموافق للواقع فان العقل لا يجزم باللزوم بينهما ويحتمل
ان يقال وجه النظر ان هذا التعميم لا يفيده كلامهم فان المتبادر من
كلامهم الاقتصار على الاول ويحتمل ان يقال وجه النظر ان اللزوم
اما ان يكون ظاهرا او خفيا والثاني لا يقع به التحدى لانه شرط

المتحدى

المتحدى به ان يكون المتحدى به واضحا حتى لا يكون فيه التباس
ولا خفا والاول غير مطرد لعدم انضباطه لتفاوت اذهان العقلا
فقد يكون اللزوم بينا ظاهرا عند شخص وخفيا عند شخص اخر ويحتمل
ان يقال وجه النظر كل واحد مما ذكر واحترز بقوله خارقا للعادة
المراد بالمعتاد ما يقع بين الناس دائما او غالبا كان يقول اية صدقي
طلوع الشمس من المشرق وامطار السما في هذه السنة فلا يكون هذا معجزة
اذ هو امر مشترك يستوى فيه المحق والمبطل وهو المتبع ومن
المعتاد السحر الخ لما كان من المعتاد ما هو خفي توجه الكلام عليه
خصوصا فقال ومن المعتاد السحر ونحوه اى كالشعوذة وهو خفة في
اليد مع اخفا السبب في نحو اظهار القطع والقتل وللعرس واما السحر
فهو علم بكيفية استعدادات تقتدر بها النفوس البشرية على ظهور
التاثير في عالم العناصر بلا معين وفائدته التغير من حال الى حال
وينبغي ان يعلم انه قد وقع الخلاف في السحر قيل هو من باب المعتاد
وقيل من الخارق الاول للقرافي وهو ما جرى عليه الكلام حيث قال
ومن المعتاد السحر والثاني لابن عرفة واليه توجه بقوله خلافا لمن
جعل السحر خارقا لكن ليس خاص هذا لا يظهر كونه علة لجعل
السحر خارقا لان السبب الخاص يوجب لخارقيته فلعل اللام
بمعنى مع وفي نسخة لكن له سبب خاص وهي احسن وحاصله
ان السحر خارق مصاحب لسبب خاص مرتبط به فهو وان كان
خارقا لكنه مخالف للخوارق التي لا تستند الى اسباب خاصة
لها بل الى قدرة الفاعل المختار كخوارق الانبيا والاوليا
بحجر المغناطيس الاضافة للبيان انما اشترط كون الفعل خارقا
في التعبير بالاشتراط شي لان الخارق من ماهية التعريف لا انه شرط فيه

لعدم ثبوت الاعجاز بدونه اى بدون الخارق وللاعجاز به
حقيقة الذى هو ظهور صدق الرسول وايضا فان المعجزة
الخ هذا توضيح لما قبله وليس مغايرا له فلو حذف لفظ ايضا كان
اولى ينزل منزلة التصديق بالقول اى يتنزل منزلة تصديق
الله له بقوله صدق عبدى فى كل ما بلغ عنى وهذا يقتضى ان
دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية وسيأتى ما فيه
لا يدل على ذلك اى على التصديق وعلى الصدق المفهوم من التصديق
لعدم اختصاصه اى لعدم اختصاص المعتاد بالصادق بل
يجرى فى الصادق والكاذب ولا يشترط كون الخارق معينا
من جهته اتفاقا اى بل يجوز ان يقول اية صدقى ان يخرق الله
عادته اليوم او غدا من غير ان يعين الخارق وانما يتعين بفعل
الله تعالى فاذا خرق الله عادته اليوم او غدا بان فلق البحر
او شق القمر فقد صدقه بذلك وهو معجزة له معينا من جهته
اى من جهة مدعى الرسالة وان يجرى اى وان يخلوا المعتاد
وصفه كاشف للحيل وقوله فى الكثرة اى اعتبارا مصاحبا للكثرة
او مصاحبا للندور فالاول كجر المغناطيس والثانى كالسحر
ولاجل هذا ان النوع النادر بيان لاسم الاشارة فكانه قال
ولاجل ان النوع النادر من المعتاد لا يدل على شئ اى لا يدل على
الصدق وفى بعض النسخ ولاجل ان هذا النوع النادر من
المعتاد ولا يدل الخ ومحط فايدة الكلام على قوله لا يدل الا على
كونه من المعتاد فانه لا مدخل له فى الايراد بل بضعفه وانما
المراد ان هذا النوع لما لم يكن دالا على الصدق من غرابته وندوره
اورد والاعتراض بان هذه المعجزة وان كانت غريبة فلعلها

من هذا

من هذا القبيل فلا تدل على الصدق على هذه الشرطية اى
الشرط وهو قوله خارق للعادة ما توصل اليه الحكماء من العلوم
وانواع الحيل الخ هذا بيان لما اى قد استقر فى اذهان العقلاء ان
الحكماء كانوا يعرفون علوما وحيلا يترتب عليها امور عجيبة
خارقة للعادة كعلم الطلاسم والسيميا وقوله كالطلسمات
ضبطه بعضهم بكسر الطا والسين واللام بينهما ساكنة وضبطه
بعضهم بكسر الطا واللام المشددتين وسكون السين بعدها
وهى علم بكيفية استعدادات تقتدر بها النفوس البشرية على
ظهور التاثير فى عالم العناصر بواسطة حالات سماوية
كطلوع الكوكب الفلانى او توسطه وغروبه او قطعه من
البرج الفلانى فى برج كذا او حلوله فيه او اقترانه مع الكوكب
الفلانى فى برج كذا وبهذا القيد فارق السحر اذ هو بلا معنى
كجر الثقيل بالخفيف هذا من جملة الخارق الذى يتسبب
عن الحيل لا انه نوع من الحيل الذى يترتب عليها الخارق كما
هو ظاهره وحينئذ فيقدر فى الكلام والاصل وانواع الحيل التى
يترتب عليها امور خارقة للعادة كجر الثقيل بالخفيف اى
كسبب جر الخ وقد اشتهر فى اسرار الحجر سر به فى العبارة
حذف اى فى مقام بيانه اسرار الموجودات والسر اختصاص
المغناطيس بجذبه للحديد واختصاص الزمرد بخطف ابصار
الافعى وبهذه الاسرار هى العجايب فقدرنا ما ذكر لئلا يلزم
ظرفية الشئ فى نفسه ولو قال وقد اشتهر بعض الموجودات
باسرار عجيبة كان اوضح فما الذى يومنكم اى يجعلكم امنين
من ان يكون هذا الخارق ليس مما ينشا عن الحيل ولا عن علم

الطلاسم ولم لا يجوز ان يكون مما ينشا عنها وان مدعي الرسالة اطلع
على علم من العلوم كالسيميا او الطلسمات او ظهر له سر من اسرار الموجودات
فاتى بامر لمن لا يعرف ان ذلك الامر لا يعد خارقا وظهر له الواو
بمعنى او وحاصل ايراد البراهمة ان مدعي الرسالة مشارك لنا في
الصورة والنوع ودعوى اختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة
ومجرد وجود الخارق لا يدل على صدقه في دعوى الرسالة لانه
قد استقر في ذهن العقلاء ان الحكماء كانوا يعرفون علوما وحيلا
ينشا امور عجيبة خارقة للعادة فلعل ما اتى به مدعي الرسالة
من هذا القبيل فلا يفيد صدقه والجواب عنه ما حاصله ان
تلك الاشيا الناشئة عن تلك العلوم والحيل وان كانت
من الخوارق لكن لا يستدل بها الرسول لانه لا يستدل بالخارق
الا اذا علم انه معجز لا تاتي معارضته وهذه تتاتى معارضتها
وفيه ان المتن افاد ان هذه الاشيا من المعتاد لا من الخارق
واجيب بان البراهمة لا يقولون انها معتادة بل يقولون
انها من الخارق ويعترضون بعدم الرسالة فما ذكره في
الجواب من انها من الخارق على طريق التسليم والتنازل وانه
قوله انما يستدل بالخارق اي ولو يجب الظاهر ونحن نعلم
هذه علة اولى والثانية قوله وقد يفترقون الخ والثالثة
قوله وقد جرت عادة الله ولا شك ان هذه الاطراق تفيد
العلم بما هو من قبيل المعجزات قالوا تعليلية اي لانا نعلم
قطعا من غير معالجة في بعض النسخ في غير معاناة
وفي كل اشارة الى اخبار الانبيا قد يرى مما ذكر لكن مع مزاولة
شديدة ومعالجة كثيرة وقد يقترنه بالشي اي كدعوى الرسالة

وقوله

وقوله بان ما اتى به اي شي اية على صدقه بانه يقطع عنهم
الوهم اي وهم الناس فشخص يخرج الى الشعب اي فمنهم شخص
يخرج الى الشعب وهو الطريق في الجبل والشعب البالغ الغاية
في البعد وهذا مبالغة في البعد عن الناس حتى لا يتوهم فيه مخالطة
السحرة ونحوهم وهذا الوصف مناسب لسيدنا موسى عليه السلام
وفي اليوسي الاظهر انه ثاني اللفظين بضم الشين وفتح العين
وهو اسم للنبي المعروف وقوله واخر خليفة اميا هذا شان سيدنا
محمد وما كنت تتلو الخ اتى به توضيحا لما ذكره وقراين
الصدق اي وقرائن الصدق المقترنة بالشي مما يرفع اللبس
عنه وهذا علة رابعة وهي ترجع للثانية موضحة لها
والمخالطون للانبيا اي من الكفار وقوله عن احوالهم اي في نعتهم
ما يخيل نسبتهم اي الرسل وقوله الى تلك اي الى مضمونه ما اعترض
به البراهمة وما مفعول يجدون الى البوح اي الاظهار مصدر
باح يبوح اذا ابداه واظهره ويجدهم هذا اي لهذا اي لما ذكر
من نبوتهم افهم هذا او لاحظ هذا مع ان في نفوس الاعدا
اي مع ان في نفوسهم ما تقتضي عدم البوح من البحث والتفتيش
عن حالهم دايما ولكنهم قد باحوا وهذا ادل دليل على صدقهم و
في كلام الشارح اظهار في محل الاضمار ما حرك اي عداوة و
حسد ما حرك والعادة تحيل الخ اي والحال ان العادة اي انهم
انتهوا الى البوح بالعناد والحجة مع ما في نفوسهم من الحسد و
العداوة التي تحملهم على التفتيش عن حال المدعين والعادة تحيل
ان يكون لشخص نسبة الى ما ذكروه من السحر والكهانة الا ويعلم به
ويقرع به ولم يحصل تقريع ولا اعلام والمراد بالتقريع التفنيد

وقع ذلك المدعى وابطال دعواه الا ويعلم ويفزع به هابالبنا للمفعول ويقرع بتشديد الراء وبهذا تعرف الفرق الاشارة راجعة لما افهمه مضمون الكلام السابق من ان المعجزة فعل خارق للعادة لا ارتباط له بسبب فان السحر فعل عادي او خارق له ارتباط بسبب نادر ثم وضح ذلك الفرق بقوله وهو ای السحر له سبب عادى الخ وقوله ولهذا اى لاجل الفرق المذكور عرف ابن عرفة الخ وانت خبير بان صنيع المص هنا فى الشرح يقتضى اعتماد ان السحر خارق للعادة من المعتاد لانه نقل كلام ابن عرفة وسلمه وهذا خلاف ما جرى عليه فى المتن من اعتماد كلام القرافى من ان السحر من المعتاد وليس خارقا وكانه فى الشرح ظهر له خلاف ما جرا عليه فى المتن وهو ان السحر له سبب عادى اى كالعزايم وكتابة الاسما السريانية فى الاوقات المعينة وغير ذلك يجهل اسبابه اى سبب جهل اسبابه كالعزايم كصنعة الكيميا اى فان غرابتها بسبب جهل الناس اسبابها بعيد خبر عن زعم القرافى وبقوله اى واحترز بقوله عما وقع بدون الخ هذا خارج بقوله مقارن لدعوى وقولنا او بدعوى غير دعوى الرسالة خارج بقوله دعوى الرسالة كدعوى الولاية اى او كدعوى النبوة بغير دعوى الرسالة يشمل ذلك فيقتضى ان ما ظهر على يد النبى غير الرسول ليس معجزة وهذا يخالفه ما سياتى له فى قوله هذه المسالة انما تعرض فى حق الرسول الخ المقتضى انه معجزة وهو الحق فكان المص توسع هنا او لاحظ هنا ترادف النبى والرسول هذا الذى ذكرت اى وهو قيد المقارنة لدعوى الرسالة وبهذا اى بقولنا فانها لا تكون الخ وقوله بينهما اى بين المعجزة والكرامة وما ماثلها ومن ائمتنا الخ

اعلم انه

اعلم انه قد اختلف فى الفرق بين المعجزة والكرامة على اقوال فمنها ما صرح به الشرح من ان الكرامة لا تكون مقارنة لدعوى الرسالة والمعجزة تكون مقارنة لذلك وهذا مذهب المحققين وعلى هذا فكل منهما قد يقع عن قصد واختيار ومنها ان الكرامة لا تقع عن قصد المولى واختياره بخلاف المعجزة فانها قد تقع باختيار الرسول وقصد عطف تفسير كما يدل عليه قوله والمراد بالاختيار الخ فقوله بخلاف المعجزة اى فانها قد تقع عن قصد واختيار من الرسول والمراد بالاختيار والارادة اى التى هى القصد الواقع من الرسول للمعجزة الشهوة والتمنى الاولى ان يقول المراد بالاختيار والارادة ما يشمل الشهوة والتمنى بدليل التعليل بقوله اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد اى وقد يكون من مقدوره فالاختيار والارادة بالنسبة للاول المراد بها الشهوة والتمنى وبالنسبة للثانى على حقيقتها وهى القصد للشى من غير جنس مقدور العبد اى وغير مقدور العبد لا تتعلق به ارادته وقصده وقوله قد يكون من غير جنس مقدور العبد اى وقد يكون من جنس مقدوره ومكتسبه فيتعلق به قصده وارادته لما مر ان ارادة الشخص انما تتعلق بفعله لا بفعل غيره والذى يتعلق بفعل غيره الشهوة والتمنى فقولك لاخر اريد منك ان تفعل كذا ليس المراد بالارادة حقيقتها بل المراد الشهوة والتمنى اى اشتهى واتمنى منك ذلك ومن الائمة من فرق الخ هذا فرق ثالث وحاصله ان المعجزة تكون بكل خارق بخلاف الكرامة لان الخارق الذى ثبت وقوعه معجزة لنبى لا يقع كرامة لولى والذى لم يثبت وقوعه معجزة لنبى يقع كرامة لولى واما الاستاذ فيمنع وقوع الخارق على يد الولى مطلقا

ثبت وقوعه معجزة لنبي ام لا فالمعجزة تكون امرا خارقا بخلاف
الكرامة فانها عنده امر معتاد نادر يمنع هذا اى يمنع حصول
هذا اى الخارق الذى ثبت انه معجزة لنبي كاحيا الموتى وابرا الاكمه
وقلب العصى حية وقوله ومنع غيره اى الخارق الذى لم يثبت انه
معجزة لنبي اطواد اجمع طود وهو الجبل وقيل هو الجبل العظيم
وعلى كل حال فالمعنى على التشبيه اى وفلق البحر كل فرق
كالطود وانما يجرى الخ اى وانما يجرى الحاصل على ايديهم مجرى
اجابة الدعوى اى الدعا واجابة الدعا ليس بخارق بل معتاد
يشترك فيه الولى والفاسق لوجود ما فى البرية اى وجود
الما والطعام فى البرية يحصل باجابة الدعوة وهو لا الاشارة
راجعة لاصحاب القول الثالث والرابع وهذا مندفع الخ راد
لما جروا عليه من السند وهو الزعم المذكور بان تحدى النبي قوله
اية صدقى كذا معتد الخ قد اعتبر ان التحدى هو القيد لا مطلق
والقيد فى الحقيقة هو قوله لا ياتى احد بمثله وعلى هذا فالتعبير
بالتخصيص اولى من التعبير بالتقييد لان ذلك اللفظ عام
ولا على يد مفتر كذاب اى وحيث وقوع شى من معجزاته على يد ولى
لا يودى الى تكذيبه صلى الله عليه وسلم لان الولى لا يبغى معارضة
النبى وليس كذا باقوله ويدل على هذا التقييد اى يدل على انه لا بد
منه وانه لا يصح ترك الكلام على عمومه ومذهب المحققين
بنا فى الاقوال الثلاثة وذلك ان قولهم جواز وقوع الخوارق على
يد الولى مقيد بما اذا لم يكن الخارق منافيا للصلاح كالسحر
فالاقعد اذ لو قال جواز وقوع الخوارق كلها التى لا تنافى الصلاح
كالسحر من دعوى النبوة الاولى الرسالة وقوله والولى الخ

هذا

هذا ترشيح لما جرا عليه المحققون من جواز وقوع الخوارق كلها على يد
الولى فهو فى معنى التعليل له وقوله فهو احق الخ الضمير راجع لما يظهر
على يد الولى وقوله احق بالدلالة على صدق المتبوع اى من الدلالة على
كذب الذى ادعاه المحتجون على منع الكرامة بكمام فهو ان الكرامة
الخ هذا الحد غير مانع لدخول الارهاص فيه والمعجزة ويجاب بان
هذا التعريف بالاعم المقصد منه تمييز الكرامة عن السحر وهذا كاف فيه
ظاهر الصلاح ان حمل الصلاح على ما يشمل الصلاح الصورى
وان المعنى على يد عبد صالح ولو كان صلاحه ظاهريا صوريا ورد
على الحد انه غير مانع لدخول بعض الاستدراجات حيث تظهر على يد ظاهر
الصلاح وهو بحسب الحقيقة فى الشرع فاسق او كافر الا ان يقال
ان المقصود تعريف ما كان كرامة عندنا وحكم فدلالة الكرامة على
الولاية ظنية ويدخل فى التعريف على هذا النور الذى كان يظهر
فى جبين عبد المطلب قبل ولادته عليه السلام وان حمل الصلاح
فى الحد على الصلاح الشرعى الذى هو امتثال المامورات واجتناب
المنهيات وان المعنى على يد عبد صالح شرعا صلاحا ظاهرا لا اخفا فيه
بان يكون ظهوره مع تكرر يفيد عادة انه ليس باستعمال وتصنع
لم يدخل الاستدراج ولا النور المذكور فى التعريف لان زمان عبد المطلب
لم يكن فيه شرع حتى يتصف بالصلاح او ضده فهذا النوع من الارهاص
يخرج من التعريف بقوله ظاهر الصلاح وما كان من الارهاص فى
المحل الذى تحقق فيه النبوة يخرج من التعريف بالقيد الاخير فعلى
الحل الاول يكون بين الكرامة والارهاص عموما وخصوصا من
وجه يجتمعان فى النور الذى كان يظهر فى جبين عبد المطلب
وتنفرد الكرامة فى خارق يظهر على يد ولى وينفرد الارهاص

فى نحو اظلال الغمامة وسجود الاشجار له عليه السلام قبل بعثته وعلى الحمل الثانى يكون بين الكرامة والارهاص التباين الكلى فان الخارق فيه اى المتحقق فيه من تحقق العام فى الخاص او الكل فى جزئيه فاندفع ما يقال ان ظاهر العبارة يقتضى ان السحر شى والخارق فيه شى اخر والامر ليس كذلك بل هو الخارق ولو قال الشـ بخلاف السحر فانه يظهر على ايدى الكفرة والفساق لكان اظهر هذا وقد جرى الشـ هنا على ان السحر من باب الخارق وقد سبق الخلاف فيه

هى عبارة الخ اى معبر به اى لفظ معبر به عن ظهور الخ وفيه ان الكلام فى حد الكرامة وبيان ماهيتها وذلك غير اللفظ المعبر به فالاولى حذف لفظ عبارة ويقول هى ظهور خارق للعادة اى الخارق للعادة الظاهر الخ السحر والاستدراج الخ فاعل خرج وقضيته ان الذى خرج بالقيد الاول السحر والاستدراج فقط وليس كذلك بل هو مخرج للمعونة والاهانة فكان الانسب انه لو قال نحو السحر والاستدراج واعلم ان الاستدراج هو كما قال الشـ خلق الخارق على ايدى الاشقيا على وفق مقصودهم كالدجال وفرعون والجهال الضالين المضلين والمعونة ظهور الخارق على ايدى العوام المستورين الحال واما الاهانة فهى الخوارق التى تظهر على ايدى من كان دينه غير مستقيم على خلاف مقصوده وذلك كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تصير عينه العورا صحيحة فصارت الصحيحة عورا وكتفل فى بير ليعذب ماوه فصار اجاجا ونحوها اى واحترز بقوله الدالة على بعثة نبى قبل بعثته اى اعم من ان يكون بعد ولادته كاظلال الغمامة له وسجود الاشجار له قبل بعثته صلى الله عليه وسلم او قبل ولادته

كالنور

كالنور الذى كان يظهر فى جبين عبد المطلب لان القبلية ظرف متسع لقاعدة النبوة الاضافة بيانية وفيه خلاف اى فى ادعايها خلاف بالجواز والمنع واعلم ان الخلاف فى جواز ادعايها وعدم جوازه فرع عن العلم بها وقد وقع الخلاف فى هاتين المسالتين اعنى هل يجوز ان يعلم الولى انه ولى ولا واذا علم فهل يجوز ان يدعى انه ولى ولا والصحيح عند المتترح انه يجوز ادعاوها ويعلم الولى انه ولى بخلق علم ضرورى له كذلك واى مانع من هذا الخ يتحداها ويقول انا ولى الله واية ولايتى ان اطير فى الهوى او اتعلق فى الهوا او يخشق القمر او ينفلق البحر ولا تتميز المعجزة من الكرامة الا بدعوى الرسالة فقط على الصحيح واما على القول بمنع ادعايها فالافتراق بمطلق الدعوى قاله العطار واعلم ان المص لم يتعرض فى هذا المقام لذكر شروط الولى مع انه سبق له الوعد بذلك فى اول الكتاب عند الشـ قوله ولا يفترق المقلد الخ قال هنالك وستعرض ان شا الله لذكر شروط الولى فى فصل النبوة عند بيان الفرق حقيقته المتضمنة لذكر شروطه لمناسبة المقام فنقول الولى هو العارف بالله وصفاته بحسب الامكان المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصى المعرض عن الانهماك فى الشهوات واللذات اى يقول الخ هذا تفسير للتحدى المفهوم من قوله المتحدى به ويعلم من تفسير التحدى ما ذكر تفسير المتحدى به لان وضوح الاصل يقتضى وضوح الفرع له فالمتحدى به معناه المتقوى به لدلالته على صدقه مما وقع اى بعد دعوى الرسالة اى واحترز بقوله متحدى به مما وقع الخ فالمجرور اعنى قوله مما وقع متعلق بقوله احترز المقدر

كالارهاص الخ كذا في بعض النسخ والتمثيل به غير مناسب اذ
الكلام فيما وقع بعد دعوا النبوة والارهاص قد مر انه عبارة
عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثته فهو خارج بالقيد
اعني قوله مقارن لدعوا الرسالة   او تحدى به الخ عطف على قوله
بدون تحد به فحاصله الاحتراز عن امرين احدهما ما لم يتحد به
اصلا والاخر ما تحدا به لكن بعد وجوده بحيث لم يكن مسبوقا
بالتحدي فالامران مشتركان في وقوعهما بدون تحد به الا ان
احدهما تحدا به بعد الوقوع والاخر لم يتحد به اصلا   التحدي
هو طلب المعارضة الخ اعلم ان التحدي في الاصل اسم للمماراة
والنزاع والمعارضة في الغناء للابل بان ياتي احد الشخصين
بغناء للابل لاجل راحتها من التعب فتسير بسرعة ثم ياتي الاخر
بعد فراغ الاول بغناء اخر ماخوذ من الحدا بضم الحا وبمد وبعض
وهو الغناء للابل ثم نقل لفظ التحدي من ذلك المعنى وهو
المماراة في الغناء لمطلق المماراة والنزاع في اي شيء سواء كان في
الغناء او في غيره ثم نقل لطلب المعارضة ثم نقل لقول الرسول
اية صدقي كذا فقول الرسول اية صدقي كذا منقول اليه من طلب
المعارضة وطلب المعارضة نقل له اللفظ من استعماله في
مطلق المماراة والنزاع ومطلق المماراة نقل اليه اللفظ
من المماراة في شيء مخصوص وهو الحدا اي الغناء للابل اذا
علمت هذا فقوله انه هو طلب المعارضة بيان للاصل الثالث
وقوله واصله من الحدا اي واصل التحدي من الحدا وهذا بيانه
للاصل الاول وقوله من الحدا مقحم لا معنى له في المقام فالمناسب
اسقاطه ويقول واصله ان يتبارى الحاديان في الحدا وقوله و

فقال تحديت

فقال تحديت فلانا بيان للاصل الثاني وقوله ونازعته عطف تفسير
وقوله للغلبة اي لاجل الغلبة وقوله وهو هنا الخ بيان للمنقول
اليه الرابع فقد ذكر الشارح الاصول الاربعة الا انه لم يرتبها   وهو
هنا اي في مقام حد المعجزة   لا بان ياتي احد بمثلها اي بمثل تلك
الاية اي لا يشترط في التحدي ان يقول ذلك بل المراد ما هو
اعم من ان يقول ذلك او لا يقوله   فقوله هذا التصريح
مقحم لان المقام في الكلام على التحدي فالمناسب تركه ووصل
ما قبله بقوله ثم الخ   ثم تعذر صدورها من مثله الخ الضمير
في صدورها عائد على الاية وقوله من مثله الاولى من غيره وقوله
لا به منها اي من تعذر صدور تلك الاية من غيره   فان المعتاد
الخ هذا محترز الاول وقوله وما لا تسبقه الخ محترز الثاني
لا اختصاص لها اي المذكور من المعتاد وما لا تسبقه الدعوى
من الخوارق وقوله به اي بالنبي وكان المطابق اذ لو قال لا اختصاص
لها به   والخارق قبل الدعوى تساوى فيه الاقوال الخ هذا بيان
لكلام المتن وليس مطابقا له على ما ينبغي لان ما اخرجه هذا
الكلام امران احدهما ما وقع من الخوارق قبل دعوى الرسالة
كالارهاص وما وقع بعد الدعوى ولكن لم يتحدا به اصلا وظاهره
انه لم يتحد به اصلا لا قبل وجوده ولا بعد وجوده وقد علمت
ان القسم الثاني في المتن هو ما تحدا به بعد وجوده تامل
وتتكافى فيه الدعاوي عطف تفسير لقوله تساوى فيه الاقوال
ثم المعجزة اذا ادعيت معينة الخ حاصله ان النبي اذا عين
معجزة كما اذا قال اية صدقي ان ينشق القمر فلا يعارضه الا من
ينشق القمر ولا يعارضه من فلق البحر مثلا وان قال اية صدقي

قول النفس قبلت ذلك واجيب بان الش ترك التقييد بالاذعان
نظرا الى ان الشان ان من علم شيا اذعن به واما الثانى
اى واما ان تعلق به القسم الثانى وقوله وهو الاعتقاد
اى الجزم لغير ضرورة او برهان وقوله فينقسم قسمين اى
ففيه تفصيل لان ذلك الاعتقاد ينقسم قسمين فهو
علة الجواب اما المحذوف مطابق لما فى نفس الامر
المراد بنفس الامر علم الله او اللوح المحفوظ والمراد بمطابقة
الاعتقاد لما فى نفس الامر مطابقة متعلقه للنسبة التى
يعلمها الله ويسمى الاعتقاد الصحيح اى الموافق لما فى
نفس الامر وهو السنية الخارجية اى الموافق متعلقه لما
فى نفس الامر وان كان صاحبه كافرا كما جرى عليه الش فى
فيما سياتى فيكون صاحب هذا الاعتقاد مومنا انما هو
بحسب الظاهر فقط وقوله عامة المومنين جملة العامة
مومنين بالنظر للظاهر والا فهم كفار عنده وغير
مطابق اى وغير مطابق متعلقه لما فى نفس الامر
والجهل المركب اى ويسمى ايض بالجهل المركب فلذا اسمات
كاعتقاد الكافرين اى الموجب للكفر اذ ليس كل
ما يعتقده الكافرون غير مطابق للواقع الا ترى ان
اعتقادهم ان الواحد نصف الاثنين مطابق فالفاسد
اى فالاعتقاد الفاسد وقوله اجمعوا على كفره فيه
نظر اذ هو يقتضى ان كل اعتقاد فاسد اجمعوا على كفر
صاحبه وليس كذلك بل منه ما اجمع على كفر صاحبه
كاعتقاد النصارى ان الله ثالث ثلاثة ومنه ما لم يجمع

على

على كفر صاحبه كاعتقاد المعتزلة ان العبد يخلق افعال
نفسه فاطلاق الش فيه نظر وانه اثم هذا لازم لما
قبله صرح به لاجل قوله اجتهد او قلد واتى بذلك التعميم
ردا على من قال وهو العنبرى والجاحظ تبعا لشيخه
النظام وهم من المعتزلة ان الكافر اذا اجتهد واداه
اجتهاده الى الكفر كان معذورا ولا اثم عليه والتقييد
بخلاف من خالف الحق اى كالقائل ان اجتهاد الكافر ينفعه
الذى حصل لحق وصف كاشف وقوله بمحض التقليد
اى بالتقليد المحض والتقليد هو الاخذ بقول الغير
اى الاعتقاد تبعا للغير فان قلت اذا كان التقليد
هو الاعتقاد تبعا للغير يصير فى كلام الش ذكره لان المعنى
ثم واختلفوا فى الاعتقاد الصحيح الحاصل ذلك الاعتقاد
تبعا لاعتقاد الغير ولا معنى له واجيب بانا نريد
بالتقليد موافقة الغير ولا نفسره بالاعتقاد تبعا للغير
فتامل من اهل السنة متعلق بكل من الجمهور والمحققين
وعطف المحققين على ما قبله من عطف الخاص على العام
واهل السنة اذا اطلق فى علم الكلام فالمراد به اهل علم
الكلام لا ما هو اعم حتى يشمل الفقها والمحدثين فلا يعترض
على الش بان مذهب الجمهور الفقها والمحدثين ان المقلد
مومن وانه من اهل النجاة كما قاله القرافى وحم فعلم منه
سقوط اعتراض ابن زكريا عصرى المص وبلديه نسبة
ذلك القول للجمهور والقاضى اى ابى بكر الباقلانى
والمراد بالاستاذ ابو اسحاق الاسفراينى والمراد بالامام

ان يخرق الله عادته فى عدو لم يعين خارقا ثم تم ان الله تعالى
فعل له خارقا معينا كما اذا انشق له القمر فقد اختلف فى معارضة
هذا الخارق فهل لابد من مماثلة هذا الخارق بحيث لا يعد معارضا
الا من شق له القمر نظر الما وقع فى الخارج من التعيين وعليه الامدى
وعزاه لاكثر الاصحاب او لا يشترط ذلك بمعنى انه يعارض
باى خارق كان كما اذا افلق البحر فيعد معارضا نظرا لما وقع
به التحدى من الاطلاق وهو اختيار القاضى وهو الحق اى
عدم اشتراط المماثلة الذى اختاره القاضى هو الحق والسياق
يقتضى انه هو الذى فى كلام المص وكانه انما اختاره لان من زعم وقال
اية صدقى ان يخلق الله خارقا كان معنى قوله لا ياتى احد
بمثل ما اتيت به انه لا ياتى احد بمطلق الخارق لانه الذى
اتحدى به ولا شك ان من اتى به انه لا ياتى احد بمطلق الخارق
لانه الذى تحدى به ولا شك ان من اتى بخارق ما اتى بمعارضته
فقد اتى بمثل ذلك اما لو اراد انه لا ياتى احد بمثل ما اوتيت
به فى الخارج كما مر فى صورة التعيين لكان غير المماثل لا يقدح
اصلا قال اليوسى وانما لم استغن الاجاب عن ما قال الم لم
يستغن بقوله معاد ان لدعوى الرسالة عن قوله متحدى به من
اشتراط كون المعجزة مقارنة الاولى من اشتراط كون الخارق
مقارنا فى المعجزة فالشرط فى المعجزة لان المعجزة مشترطة
لانها قد تقترن به الاولى ان يقول لان الخارق قد يقترن
ولا يتحدى به والاطلاق يقتضى انها معجزة عند فقد هذا الشرط
وهو التحدى بها وليس كذلك ولا يجوز الخ هذا مرتبط بقوله
متحدى به على انه يظهر فى الحال اولا وعلى الثانى فاما ان

يعين

يعين الزمان الذى يظهر فيه ام لا هذا ان لم يقيده بتاخيره
عن موته واذا قيد فهو المشار له بقوله وهل يجوز تاخير المعجزة
الخ وعلى الثانى وهو المنع جرى القاضى وسياق سنده قال الملم
ترجيحا لما جرى عليه القاضى وهو الظاهر وفى هذا ونحوه اشارة
الى ان المص من له التصرف فى الفن والترجيح فيه فان قيل قد علم
ان المعجزة فعل خارق مقارن لدعوى الرسالة الخ فان اريد بالمقارنة
المقارنة فى الوجود حقيقة لم يصح تاخيرها حتى فى الحياة وان
اريد بها مجرد وقوع المعجزة بعد التحدى فلا ريب فى صحة تاخيرها
عن الوفاة لصدق وقوع الخارق بعد التحدى على ذلك وح فلا
محل لهذا الخلاف قلت المراد المعنى الثانى وذكر الخلاف فى بعض
صوره لا يضر انظر اليوسى فان حفظ الخ سند للظاهر وقوله
من احكام شرعه بيان لما نص عليه واضافة احكام لشرعه بيانية
وقوله فى حياته متعلق بنص وقوله لا باعث اى عادة وقوله على
تلقيه اى الحفظ وقوله بمعجزته لمرته وفى كلامه تسمح لان الحفظ
لا يتلقى وانما الذى يتلقى الاحكام فالاولى اسقاط حفظ بان يقول
فان ما نص عليه من احكام شرعية فى حال حياته لا باعث على تلقيه
منه واذا انتفى الباعث عادة على تلقى الاحكام منه انتفت فايدة
البعثة وهى العلم باحكام الله واذا انتفت فايدة البعثة انتفت
البعثة هذه المسالة اى التى نص عليها المص وهى تاخير المعجزة
عن الموت ولو كان نبيا الخ مقتضى ظاهر العبارة ان ما يدعيه
النبى الذى لم يامر الخلق بمتابعته ان اية صدقه فى دعوى النبوة
كذا يسمى معجزة كما يسمى ذلك معجزة فى حق الرسول الكريم بتعين فى
حق الرسول بخلاف النبى ولذا اجاز التاخير فى حق النبى الذى لم يرسل

لان المعجزة من اصلها فى حقه غير لازمة لعدم التكليف بمتابعته
بخلاف الرسول فان ارساله بدون المعجزة محال فهى متعينة
فى حقه الا على القول بجواز تكليف ما لا يطاق اذ التكليف بتصديق
من لا دليل على صدقه من ذلك لجواز ذلك التاخر فان قلت
اذا كان غير مامور بالتبليغ فما معنى كون المعجزة متاخرة مع
انه لا يطلب منه معجزة والجواب ان النبى ان اخبر الناس بالنبوة
وجب على الناس احترامه فيطلبون منه معجزة على انه نبى
لاجل احترامهم له ولم يامر الخلق اى والحال انه لم يامر بل هى
حال لازمة ووافقهم القاضى اى ووافق المعتزلة القاضى
على القول بمنع ذلك فالضمير المنصوب بيوافق عايد على
المعتزلة فانظر كلامه هنا المقتضى ان القاضى تابع للمعتزلة
فى المنع وما فى المتن يقتضى انه تابع للشيخ الاشعرى وهذا
تناقض وقد يقال ان القول بالمنع قول للاشعرى ايضا
مرجوع عنه وافقه عليه المعتزلة والقاضى فالمعتزلة بنوا
ذلك اى امتناع تاخير المعجزة لبعد الموت والظاهر ان الاستدلال
على امتناع التاخير فانه يجرى فى النبى كما يجرى فى الرسول
وكذا استدلال القاضى الاتى وقضية كلامه فى صدر الشرح
ان الخلاف فى الرسول فقط على القول بالتحسين اى فيقولون
ان العقل يدرك حسن تقديم المعجزة على موت الرسول وتقبيح
تاخيرها بعد موته فالاصلح للناس تقديمها ورعاية الاصلح
لهم واجب على الله الى بعد وفاته الصواب اسقاط الى
لان بعد لا تخرج عن النصب على الظرفية الا شبهها وهو الجر
بمن والوفا برتبته اى ولا يجب الوفا برتبته الخ راجع

للنبوة

للنبوة والرسالة اى ولا يجب الوفا برعاية حق النبوة له
والرسالة للنبى والرسول وذلك منع الخلق الخ هذا سند
للاستثنائية المطوية القايلة لكن التالى باطل فالواو تعليلية
والمراد بالناس المرسل اليهم لان الرتبة السنية وما معها
واجبة لهم على الله عند المعتزلة اذا حصل منهم توقير الرسول
المرسل اليهم وتعظيمه ممن وجب ان يكون الخ اعلم ان
صلة وجب تارة يكون له وتارة يكون عليه فكونه لطيفا
حكيما من الواجبات له وكونه راعيا الصلاح البرية من
الواجبات عليه على ما يزعمون فقول الشارح ممن وجب ان يكون
اى ممن وجب له ان يكون حكيما لطيفا ووجب عليه ان
يكون راعيا الصلاح البرية فحذف الشارح صلة وجب ليقدر
فى كل طرف ما يناسبه احدهما من جهة ابطال المناسب
حذف جهة ويقول الاخر هما ابطال الخ اذ لا معنى للجهة فى المقام
واضافته اصل للتعيين بيانية وقوله ومراعاة اى ابطال
وجوب مراعاة الخ ففى الكلام حذف مضاف فى ذلك
اى فى تاخير المعجزة لما بعد الموت اذ قد يعلم الله الخ سند
لمنع الصلاح بجارى على تسليم اصلهم الخ واللام وهو حسد
والمنافسة ويروى بالنصب عطفا على حسد من عطف
المصدر المأول على المصدر الصريح بموت حسودهم اى وهو
الرسول ما يكون منه الانسب ما كان منه اى مما بلغه
من الاحكام واكثر المكرة الخ هذا توشيح لمنع السند
قبله والواو تعليلية وقوله انما اوتى اى الامتناع فالمعطى
هو الامتناع وقوله من حسد اى من اجل حسد فمن للتعليل و

الانفة التكبر وهو بالجر عطف على حسد وقوله من التبعية متعلق
بالانفة ومن للتعدية اى انما اعطوا الامتناع لاجل حسدهم
من وجبت اى ثبتت رسالته ومن اجل الانفة من تبعيته
انما اوتوا فى نسخة انما اوتوا من حسد وجب رياسة وانفة
من التبعية فلا يمتنع كالاستنتاج لما قبله اى فلا يمتنع ان
يكون من معلومات الله صلاح قوم فى تاخير المعجزة   واما
القاضى الخ حاصله ان المعجزة دليل على الرسالة والدليل انما
يوتى به لتحقق المدلول والمدلول وهو الرسالة معدوم بعد
الموت لان الرسالة ترجع لتعلق الخطاب بالرسول ولا خطاب
للرسول بعد الموت وحيث كان المدلول معدوما بعد الموت
فلا يمكن الدليل كذلك وحاصل رد هذا الماخذ ان الدليل وان
كان يوتى به لتحقق المدلول لكن ليس بلازم مقارنته لجواز
تاخر الدليل عن المدلول لثمرة وهى بيانه لصحة ما كان حاصلا
قبل الموت من دعواه   بان الرسالة مرجعها اى من رجوع المجمل
للمفصل وقوله مرجعها الى تعلق الخطاب بالرسول بعد الموت
فكيف تكون الاية استفهام انكارى اى لا يصح ذلك اى كيف
تكون الاية لا تتحقق الا فى وقت امتناع الرسالة التى هى اى
الاية دليل عليها وذلك بعد الموت لان الرسالة ممتنعة حينئذ
لما مر من انها خطاب متعلق بالنبى ويمتنع تعلق الخطاب به
بعد موته ومصدوق الاية فى المقام المعجزة   ورد اى ذلك
الاحتجاج بانه اى الحال والشان وقوله انه اى الرسول كان
مخاطبا وقوله فانها اى الاية وهذا سند لقوله ولا نسلم الخ
وقوله يدل على ما مر اى على صحة ما سبق   وقد جوزنا الخ

هذا ترشيح

هذا ترشيح لما جرا عليه من الرد فهو سند ثان للرد وانت خبير
بان هذا اخص من موضوع الكلام فى المقام اذ موضوعه
تاخير المعجزة الى ما بعد موت الرسول اعم من ان يكون مضروب
الاجل ام لا واجيب بان من جوز تاخيرها بعد الموت فلا فرق
عنده بين ان تتاخر لاجل معين او لا ولكننا اقتصرنا فى هذا الدليل
على الطرف الاول لاجل مطابقة المنظر به   ويتبين بذلك صدقه
اى الرسول السابقة اى على الموت   بان القول بذلك اى
بتاخير المعجزة لما بعد الموت وقوله يودى الى ابطال الكرامة اى
وكلما ادى الى ابطال الكرامة باطل ينتج القول بتاخير المعجزة
لما بعد الموت باطل وقوله اذ ما من كرامة بيان للصغرى ودليل
الكبرى الاجماع على وقوع الكرامات من الاولياء   ولجيب الخ
حاصله انا لا نسلم ان القول بتاخير المعجزة يودى لبطلان الكرامة
بل غاية ما يودى الى عدم القطع بان الخارق الذى يظهر على يد
الولى كرامة لاحتمال ان يكون معجزة تاخرت بعد موت نبى حينئذ
فلا يكون دلالة الكرامة على ولاية من ظهرت على يديه قطعية
لعدم القطع بانها كرامة   بل غايته اى الاحتجاج المذكور
بوجهيه ينتج الحكم اى بما وجه هذا القول من بطلان كون الكرامة
دليلا قطعيا على ولاية من ظهر على يديه   فان دلالة الكرامة
اى الحقيقية التى لا احتمال فيها   لاحتمال كونها استدراجا قد
يقال شرط الكرامة ان يظهر الخارق على يد عبد ظاهر الصلاح وشرط
الاستدراج ان يكون من ظهر الخارق على يديه كافرا او ضالا او مضلا
وهما متباينان حينئذ فكيف يتطرق احتمال كون الكرامة استدراجا
راجيب بان ما تقدم من المباينة بينهما انما هو بحسب الظاهر

وهذا لاينافى ان يكون الخارق الذى يظهر على يد الصالح له
استدراجا فى نفس الامر بان كان ذلك الصالح الذى ظهر الخارق
على يديه يسبق القضا بانه لايختم له بالسعادة فذلك الخارق
فى الظاهر كرامة فى نفس الامر استدراجا ولهذا اى ولاجل كون الكرامة
يحتمل ان تكون استدراجا كان الاولون اى وهم السلف الصالح
من الصحابة والتابعين وخص الاولين بالذكر مع ان المحققين العارفين
من المتاخرين كانوا كذلك ايضا لان معظم ذلك انما كان عند الاولين
ولذا قال السرى السقطى لو دخل رجل بستانا وعلى كل شجرة منه
طاير ينادیه یاولى الكرم هذه الشجرة بالاكل منها ولم يخف اندره و
امن من مكره كان ممكورا به واحتج ايضا للقاضى فى اكثر النسخ
بالبنا للمفعول وهو مناسب وفى بعضها بالبنا للفاعل وذلك
يوهم ان القاضى جرا على ما ذكر من الاحتجاج وليس كذلك وبعظه
ايضا مناسبة على النسخة الاولى لان الاحتجاجات السابقة
لم يجر عليها وانما احتج بها غيره له قد تضيع الخ قد للتحقيق
لا للتعليل كما يفيد ذلك ما ذكره بعد من العلة ولانه لو كانت
للتعليل كانت القضية جزئية فلا تدل على المدعى لان قصاره
اى غاية ما يفيده هذا الدليل استبعاد الخ وحاصله ان عدم و
جود الباعث عادة على تلقى الاحكام عنه غاية ما يفيده استبعاد
تلقى الاحكام عنه ولا يفيد عدم تلقيها عنه تحقيقا واستبعاد
تلقى الاحكام عنه يجامع جواز تلقيها عنه وحينئذ فتاخير المعجزة
لبعد الموت لا يلزم عليه ضياع فايدة الرسالة لجواز تلقى الناس
عنه احكام شرعه قبل ثبوت صدقه بالمعجزة فلا يصلح ان
يكون دليلا على عدم الجواز اى على عدم جواز تلقيهم الاحكام

عنه

عنه الذى تضيع معه فايدة البعثة والحاصل ان فايدة البعثة
وهى العلم باحكام الله انما تضيع لو كان اللازم على تاخير المعجزة
لما بعد الموت عدم تلقى الاحكام عنه تحقيقا وهذا غير لازم للتاخير
المذكور بل اللازم له انما استبعاد تلقيهم عنه واستبعاد تلقيهم عنه
يجامع جواز تلقيهم وحينئذ فلا تضيع فايدة بعثته قال اليوسى والعجب
من المصنف استظهر فى المتن مذهب القاضى واستدل له بهذا الدليل
وقد ذكر بطلانه فى الشرح ولم يذكر وجها لصحة هذا الدليل ولا جوابا
عن هذا الرد وكان حقا عليه حيث استظهر مذهب القاضى ان يوجهه
على انه يمكن الجواب اى سلمنا ان تاخر المعجزة لبعد الموت يمنع من تلقيهم
عنه الاحكام وقبولها والعمل بمقتضاها تحقيقا فنقول لا نسلم
ضياع فايدة الرسالة لانه يمكن تدوين شرعه فى حال حياته على
وجه يكون فيه حفظه لما بعد الموت من غير عمل به فاذا ظهرت المعجزة
بعد الموت عمل بذلك الشرع المدون هذا ان قلنا الخ الاشارة
راجعة لرد الاحتجاج الاخير اى ان رد الاحتجاج المذكور مبنى على
ان التكليف بما لا يطاق غير سايغ وبيانه التكليف بما لا يطاق
فى المقام هو ان الرسول اذا قال انه صادق كذا وهو يحصل بعد
موته وبلغهم الاحكام ولم يحفظوها لعدم الباعث العادى على
قبولها منه فاذا مات وظهر الخارق وثبت انه رسول كان ذلك
مقتضيا للتكليف بما جاء به من الاحكام التى بلغت ولم تكن محفوظة
فان قلنا بجواز التكليف بما لا يطاق فلا مانع من التكليف بها
وان قلنا بعدم الجواز فيلزم على تاخير المعجزة ضياع فايدة
البعثة ويرد بما ذكره الشارح بان تكليف ما لا يطاق الاولى
التكليف بما لا يطاق لانه محل الخلاف واما تكليف ما لا يطاق

وهو التكليف بالمستحيل فلا خلاف في منعه ويقوله غير مكذب
مما اذا قال اية صدقي نحو قضيته ان الصورة المذكورة هي المحترز
عنها فقط وانت خبير بانه كما يتحدا بما ذكر من نطق اليد كذلك قد
يتحدا بنحو نطق الحجر فاذا المناسب ان لو قال وبقوله غير مكذب من
نحو ما اذا قال اية صدقي الخ ليشمل ساير الجمادات فنطقت له
بالتكذيب البا للملابسة اى نطقا ملتبسا بالتكذيب من العطف
العام بالخاص وانها للتصوير فاندفع ما يقال ان التكذيب هو
النطق بالكذب وهي لم تنطق بالنطق بالكذب تامل وفي تكذيب
الميت من اضافة المصدر لفاعله لان الميت هو المكذب فاتفق
القولان على ان نطق اليد قادح والخلاف في الميت للقاضي
وامام الحرمين متعلق بمحذوف وصف لقوله قولان اى كاينان
للقاضي وامام الحرمين على اللف والنشر المرتب فالاول وهو
كون تكذيب الميت المتحدا باحيايه قادحا للقاضي والثاني و
هو عدم كون تكذيبه قادحا المفهوم من القولين لامام الحرمين
فهذه الصورة ليست محترزا عنها على مذهبه وحجته كما ياتي ان
التحدي وقع بالاحيا وقد حصل والشخص حي كذب بسبب
تكذيبه للنبي ويرد عليه انه اذا كان كذلك فلم كان تكذيب نحو
اليد قادحا واجاب عن ذلك بالفرق بين تكذيب الميت وتكذيب
نحو اليد ان نفس نطق اليد هو المكذب وهو نفس الاية و
النطق في احيا الميت هو المكذب وليس هو المدعى اية له
فافترقا واختار ايضا بعض المتاخرين الخ اى وهو ابن
دهاق وقوله ايضا اى كما اختار امام الحرمين عدم القدح له
بتكذيب الميت لعدم التحدي بتصديقها اى لان التحدي

انما هو

انما هو بنطقها وقد حصل في عوده الى الحياة اى في حال
عوده الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه اى فهذا يكون تكذيبه
قادحا عند القاضي اذ لم يحي على هذا الا التكذيب واما لو طالت
حياته فلا يكون تكذيبه قادحا لانه لما طالت حياته علم ان
احياه ليس لاجل التكذيب وانه من جملة الاحيا الكاينين فلا
يضر تكذيبه مطلقا اى سوا طالت مدة حياته ام لا
وهذا حي كذا اى بالتكذيب ولو فرض انه مات اولا على الاسلام
والفرق عنده اى عند امام الحرمين وهذا جواب عن ما يقال
بماذا يفرق الامام حيث حكم بعدم القدح في الميت وبالقدح
في اليد ونحوها وقد يقال ان هذا الفرق لا يختص بامام
الحرمين لانه يجري في كلام القاضي ايضا فيما اذا طالت حياة
الميت لان تكذيبه غير قادح الا انه يقال خص الفرق بامام
الحرمين لان تكذيب الميت عنده غير قادح في جميع الحالات
وليس هو المدعى اية اى بل المدعى اية هو الاحيا انما
وقع فيه ايضا اى في المذكور من صورة اليد ونحوها وقوله بمجرد
النطق اى بذات النطق بقطع النظر عن كونه كونه مكذبا و
مصدقا والحاصل ان الاقوال ثلاثة فعند امام الحرمين نطق
الميت غير قادح مطلقا بخلاف نطق اليد فقادح وعند القاضي
نطق اليد قادح ونطق الميت يفصل فيه وعند ابن دهاق
نطق الميت واليد غير قادح مطلقا لا يقدح ايضا اى كما
لا يقدح تكذيب الميت قال المقترح هذا ترشيح للقول بان
نطق اليد بالتكذيب قادح واعلم ان في دلالة المعجزة على صدق
الرسول ثلاثة اقوال فقيل دلالتها عقلية وقيل عادية وقيل

وضعية وسياتى ان المعول عليه منها انها عادية فقول الش في هذه
المسالة اى مسالة نطق اليد بالتكذيب وقوله في وجه دلالة
المعجزة اى من حيث هى بقطع النظر عن المعجزة في هذا المقام وقوله
وانها لا تدل دلالة ادلة العقول كالتفسير لما قبله كانه قال مبنى
على ان دلالة المعجزة عادية لا عقلية كدلالة الادلة العقلية
لا تدل دلالة ادلة العقول اى لا تدل دلالة الادلة العقلية
المفتقرة الى المقدمات والنتيجة بل تدل ضرورة واشار بهذا الكلام
الى ان دلالة المعجزة على صدق الرسول غير عقلية بل عادية
ضرورية وهذا هو الاظهر على ما ياتى ضرورة متعلق بمرتبطة
اى وانما هى مرتبطة بالصدق ارتباط الدال بالمدلول ارتباطا
ضروريا اى وانما هى دالة على الصدق دلالة ضرورية اذا وجدت
شرايطها لان الدليل قد يدل نظرا وقد يدل ضرورة والعلوم
المستفادة من طريق العادة ضرورية بخلاف العلوم المستفادة
من الادلة العقلية فانها نظرية فاذا تمهد ذلك وهو
ان الحق ان دلالة المعجزة عن الصدق عادية قلنا في المسالة
اى في مسالة النزاع وهى مسالة اليد وحاصله انه اذا كانت دلالة
المعجزة عادية كما هو الحق فلنرجع لمسئلتنا وهى ان النبي اذا
قال اية صدقى نطق هذه اليد فنطقت بانه كذاب فيراجع العاقل
نفسه هل العلم الضروري بالصدق الحاصل عند وجود الخارق
المنزل منزلة قول الله لمدعى الرسالة صدقت يحصل عند كون
الاية الخارقة مكذبة او لا يحصل فاذا لم يحصل ذلك العلم الضروري
تعين ان المعجزة المستلزمة للصدق لم تحصل فاذا حصل
ذلك العلم كانت المعجزة حاصلة والحق ان دلالة المعجزة

عادية

عادية وعند نطق اليد بالتكذيب لا يحصل العلم الضروري بالصدق
عادة وحكم فيكون قادحا خلافا لابن دهاق انما عده من
في نزول الخ ما وصلتها على اسقاط الخافض وهو في والمراد بهذا
الفعل الخارق وهذا ماخذ الكلام اى في المسالة والاشارة
لقول المقترح اى وما قاله المقترح ماخذ الخلاف في المسالة اى في
محل الخلاف وهل دلالة المعجزة من اضافة المصدر لفاعله لان
المعجزة هي الدالة على صدقهم عليهم السلام والصدق مدلولها و
هو مطابقة الخبر للواقع بحسب القراين راجع لما يليه وهو
كونها عادية ومرجع القراين القيود التي تضمنها التعريف السابق
وذكرها في القول الثالث وان كانت معتبرة في القولين قبل
ايضا اظهارا لجهة دلالة العادة لان دلالة العادة المعجزة في
نظر للعقل والوضع مع كونها بحسب القراين ظاهرة بخلاف في
دلالتها نظرا للعادة والحاصل انه على القول بان دلالة المعجزة
على الصدق عقلية او وضعية فجهة الدلالة مع كون القيود
مجتمعة العقل على الاول والوضع على الثاني وان قلنا انها عادية
فجهة دلالتها اجتماع القيود لجريان العادة بان الخارق اذا
وجد مستجمعا لتلك القيود يحصل صدق المدعى للرسالة
لما يلزم على الاول من نقض الدليل العقلي اى ونقض الدليل
العقلي باطل فبطل المقدم وهو صدورها على يد الكاذب من
تقرير هذا الدليل ان تقول لو صدرت المعجزة على يد كاذب لا
نتقض الدليل العقلي لكن انتقاضه باطل فبطل المقدم بيان
الملازمة ان لو صدرت المعجزة على يد الكذاب لوجد الدليل
العقلي ولم يوجد مدلوله وهو الصدق فيصير ذلك الدليل

شبهة ويصير العلم الذى استلزمه جهلا مركبا وذلك قلب للحقايق
من الخلق اى الكذب وقوله فى خبره اى الحكمى لا الحقيقى اذ تصديق
الخ دليل على الملازمة فى الشرطية والكذب عليه جل الخ هذا نقيض
الاستثنائية وتقريره ان تقول لو صدرت المعجزة على يد الكاذب
للزم الكذب فى خبره تعالى لكن التالى وهو كذبه فى خبره باطل
فبطل المقدم وهو ظهور المعجزة على يد الكاذب بيان الملازمة
ان اظهار المعجزة على يد الكاذب تصديق له وتصديق الكاذب
كذب واما دليل الاستثنائية فهو ان خبره تعالى على وفق علمه
وكل خبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا ينتج خبره تعالى
لا يكون الا صدقا وح فالكذب فى خبره باطل فقول الش لانه
خبره على وفق علمه اشارة للصغرى وحذف الش الكبرى وقوله
فهو صدق اشارة للنتيجة لان خبره على وفق علمه اى لانه تعالى
عالم وكل عالم خبره على وفق علمه ينتج انه تعالى خبره على وفق علمه
فثبتت الصغرى وقوله فلو انتفى اى الصدق وقوله لانتفى العلم
ملزومه اى ملزوم الصدق فالصدق لازم والعلم ملزومه ومتى
انتفى اللازم انتفى الملزوم وانتفاء الملزوم الذى هو العلم باطل
بالادلة العقلية فليكن اللازم الذى هو الصدق غير منتف
وعبارة المص تقتضى ان هذا تفريع على النتيجة اعنى قوله فيكون
صدقا والمناسب للقواعد ان يجعل هذا دليل لكبرى القياس
وهى القائلة وكل خبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا وتقريره
ان الصدق لازم للعلم فلو انتفى الصدق لانتفى العلم لكن انتفاء
العلم محال فليكن انتفاء الصدق محال فثبت الكبرى فتم الدليل
فثبت المدعى وهو ان كذبه تعالى محال وهو محال هو فى

التعليل وقوله وهو البارى الاولى ان يقول ومعلوم انه
البارى وذلك لان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن نقيضها
الجايز انما يدل على ارادة الفاعل لذلك ولا يدل على ان ذلك
الفاعل هو الله تعالى كما يوهمه كلامه وانما يستدل على ذلك
ببرهان الوحدانية كسائر صفات الافعال اى مثل وقوع
المطر فى الوقت المعين وقوله لحادثة صفة للافعال
لذلك اى الاتصاف بتلك الصفة بدلا عن نقيضها لما
تقرر الخ هذا سند لقوله بدلا عقلا لا تخصصا اى وح
فالتخصيص بارادة فاعل مختار واعترض الخ هذا شروع
فى تقرير الاعتراض الذى اشير به سوق التوجيه السابق فى
اسلوب التبرى وهذا هو الاعتراض الذى وعد به الش فى
مبحث الوحدانية خبر عن الصدق اى عن مطابقة الخبر
الصدق بفتح الدال للواقع فاذا سمعت كلاما مطابقا
للواقع فقلت هذا الكلام صدق كان قولك تصديقا لانه
خبر عن مطابقة الكلام المصدق للواقع وقوله عندنا اى
معشر اهل السنة المثبتين للكلام النفسى فلا يصح ان
تتعلق به الارادة اى وح فلا يصح قولكم فى التوجيه السابق
ان ظهور الخارق على وفق دعوى الرسول وتخصيصه به
يدل على ارادة الله لتصديقه لان تصديقه خبر وهو الكلام
النفسى وقوله فلا يصح ان تتعلق الخ اى ولا يصح ان يكون
التصديق صفة للخارق كما قالوا وقد يجاب الخ حاصله
ان التصديق فى قولهم ان خلق الله لهذا الخارق على وفق
دعواه يدل على ارادة الله لتصديقه لا تفسر بالخبر عن الصدق

بل يفسر بخلق الله لهذا الخارق الدال على خبره بتصديق الرسول فكون
خبره الدال على صدق الرسول مدلولا لخلق هذا الخارق وهو التصديق
الحادث الذى هو متعلق الارادة اى خلقه له تفسير لقوله هو
التصديق بهذا الخارق والضمير فى خلقه عايد على البارى تعالى
وفى له عايد على الخارق فصدق رسله متعلق بخبره اى دالا
على اخبار الله بصدق رسله مدلولا لهذا التصديق الحادث
اى المفسر بالخلق الذى هو متعلق لارادته جلا وعلا لا يخفى
ما فيه من التسمح لان الخلق عبارة عن تعلق القدرة بذلك الخارق
والارادة انما تتعلق بالممكن كالخارق لا بتعلق القدرة به
ويجاب اى ايضا فهو جواب ثان عطف على قوله يجاب فيه
حذف مضاف بالنظر لقولهم يدل لتصديقه اى فالاصل يدل
لصدق تصديقه اى يدل على صدق الرسل الناشى عن تصديقه
فالتصديق على هذا الجواب باق على حقيقته بخلافه على الجواب
الاول اى الخارق بالشروط المذكورة الخ هو مضمون قوله
قبل لان خلق الله تعالى للخارق الى قوله يدل الخ ثم بين المقصود
من هذا فقال اى صدق الرسل الناشى الخ فاضافة صدق الى
تصديق نظرا لكونه منشا له الناشى هو بالنصب نعتا للصدق
المضاف للرسل وحاصل كلامه ان الله صدق معناه ان الله
تعالى اراد صدقه تصديق الرسل اى اراد صدقهم الناشى
عن تصديقه لهم فاضافة صدق للتصديق من اضافة المسبب
للسبب ولا شك ان صدقهم الناشى عن تصديق الله لهم حادث
تتعلق به الارادة وهذا واضح فلا اشكال وقد قرر امام
الحرمين الخ هذا اعتراض ايضا على القول السابق لكن من جهة اخرى

قوله لا يدل

قوة الاستثنائية القايلة لكن التالى باطل فالضمير راجع لنفى
العلم دليلها ما افاده بقوله لما عرفت من وجوبه اى من وجوب العلم
والواجب لا يقبل الانتفا بوجه من الوجوه واذا بطل التالى الذى
هو نفى العلم فالمقدم الذى هو انتفا الصدق فى خبره باطل فاذا
ثبت المطلوب الذى هو استحالة الكذب فى خبره تعالى
وان قلت الخ هذا وارد على الكبرى المتضمنة ان العلم مستلزم
للصدق فان مقتضاها ان العالم لا يكون الا صادقا مع ان العالم
قد يخبر بالكذب وحاصل الجواب ان محل استلزام العلم للصدق
اذا كان محل العلم والخبر المتصف بالصدق واحدا وما اورد اختلف
فيه محلهما لان محل العلم القلب ومحل الخبر اللسان فى الخبر
النفسى يعنى الذى محله محل العلم وقوله لا فى الالفاظ اى التى
محلها مغاير لمحل العلم وقوله لا فى الالفاظ اى لا فى الخبر اللفظى
وعدل عن ما ذكر وان كان هو المناسب للنفسى لانه اوضح وايسر
بتخطية المخالف فان العالم منا الخ هذا توجيه لما افهمه الكلام
السابق من ان الخبر النفسى تابع للعلم يستحيل ان يخبر الخبر من
قلبه الخ اى ان الجزء الذى قام به العلم يستحيل ان يخبر بالكذب بحيث
يتحد محلهما لان النفس انما تتحدث فيما علمت بالصدق وعلى تقرير
ملاحظتها لكذبه فانما ذلك على سبيل فرضه لا انها تتحدث بكذبه
على وجه الكذب الجازم بذلك الجزء من قلبه الذى قام به العلم وهو جوهر
فرد لان العلم لا يقوم الا بجوهر فرد اى يستحيل ان المحل الواحد يقوم
به علم وكذب غايته ان العالم منا يجد من نفسه تقدير الكذب
اى انه على فرض انه يلاحظ الكذب وانما هذا امر تقديرى لا تحقيقى
والراسخ فى قلبه انما هو الصدق لان النفس انما تتحدث فيما علمت

الا بصدق وايض لو اتصف البارى بالكذب لخ هذا وجه اخر
من ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ولذا ارتكب لفظة ايض والبارى
من اسمايه تعالى ومعناه المختص باختراع الاشيا فهو خاص به تعالى
ولا تكون صفته الا قديمة جملة اعتراضية بين مقدم الشرطية
وتاليها وهى بيان للملازمة التى اشتملت عليها الشرطية قدمها
قبل تمامها اعتنابها وح فالواو تعليلية وحذف لا ستثنائية
وذكر دليلها وكانه قال لو اتصف البارى بالكذب لاستحال
اتصافه بالصدق لكن التالى باطل لانه يصح اتصافه بالصدق
وذلك لانه عالم وكل عالم يصح انه عبر على وفق علمه فنفيه اى
نفى اللازم المذكور الذى هو استحالة وصحة اتصافه تعالى
بالصدق الذى علمت صحته وهذا زيادة توضيح والا فهو معلوم
مما قبله اعلم ان دلالة المعجزة اى على صدق الرسل وقوله لا
يصح لخ اعترض عليه بان الاخبار عن دلالة المعجزة بقوله لا يصح
لخ غير مستقيم لان الدلالة ليست من جملة الادلة نعم لو جعل اسم
ان هو المعجزة واسقط لفظ دلالة لصح ذلك فاذا الابد ان يقدر
فى الكلام مضاف اى لا يصح ان تكون من جملة دلالة الادلة السمعية
وقوله اذ يستحيل ان تثبت صحة الادلة لخ فيه شى بالنظر لقوله
صحة الادلة اذ قضيته ان الاستحالة فى المقام متعلقة بثبوت
صحة الادلة السمعية وليس كذلك بل هى متعلقة بثبوت الادلة
السمعية فالمناسب اسقاط لفظ صحة ولفظ دلالة وبقوله
اذ يستحيل ان تثبت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة لان
الادلة السمعية فرع ثبوت الرسالة التى هى فرع ثبوت
المعجزة فلو ثبتت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة للزم الدور

واذا استحال

واذا استحال ثبوت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة استحال ان
يكون دلالة المعجزة من جملة دلالة الادلة السمعية وهو المطلوب
فى وجه دلالتها اى على صدق الرسل وقوله بعد ذلك
اى بعد اتفاقهم على ان دلالتها ليست من جملة دلالة الادلة
السمعية ويحتمل ان المراد بعد اتفاقهم على ان دلالة المعجزة
على صدق الرسل ليست سمعية واليه ميل الاستاذ هذا
يقتضى ان الاستاذ ليس ممن قرر هذا القول واسسه بل
هو مسبوق به وان الغير هو الذى قرره وهو كذلك و
قوله قالوا اى ارباب هذا القول سندا له والظاهر ان الاستاذ
ليس منهم واتى بالسند فى اسلوب التبرى لكونه معترضا كما
ياتى بيانه والضميران فى قوله تحديه ودعواه راجعان
لمن جرت على يديه المعجزة وتحديه كان عطف تفسير لدعواه
لهذا الخارق اى الدال على صدقه على وفق دعواه
اى التحدق كذا وتحديه بالجر عطفا على دعواه وقوله
وتخصيصه بالنصب عطفا على خلق الله اى وتخصيص
الله اياه بذلك الخارق لذلك اى كالاختصاص الفعل
بالوقت المعين والمحل المعين كما يدل لخ هذا تنظير طلبا
للايضاح وحاصله ان المعجزة دلت على ارادة التصديق
كما ان اختصاص الفعل بالزمان المعين يدل على ارادة الله
لذلك وقد يقال لا نسلم ان صدور الخارق يدل على ارادة
التصديق اذ غاية ما يدل على ارادة الله وقوعه فقط
واما كونه اراد تصديقه او لا فهو شى اخر وقد اعترض
هذا القول تقى الدين المقترح ايض بانه لو صح ان وجود

ثم يستلزم ان يتخلف اى ثم
اتخلف الادلة فى وجه دلالتها

الخارق دليلا عقلا على ارادة التصديق لكان وجوده على
يد الدجاجلة والاشقيا دليلا على ذلك اذ الكل بقدرة الله
ومشيئته فان فرق بالقراين الصدقة في الانبيا دون غيرهم
قلنا التصديق حينئذ من المواضعة والعادة انتهى وقد يقال
ان وجوده على يد الاشقيا محال على هذا القول لانتقاض
الدليل العقلي كما تقدم للش قوله بالضرورة اى لا بالنظر
وبالجملة اى واقول قولا ملتبسا بالاجمال توجيها للقول المذكور
وتمهيدا للاعتراض الاتى فقد جعلوا اى اصحاب القول
الاول وقوله صفة للخارق اى فمتى وجد الخارق وجد خارقة
وجد التصديق الواقع على الوجه المخصوص اى من كونه
مقارنا لدعوى الرسالة ومتحدا به ومعجزا عن معارضته و
قوله مع جواز الخ لا حاجة لهذا اصلا لان التصديق لازم للخارق
الموصوف بالصفات السابقة ومعلوم انه اذا لم يوجد متصفا
بصفاته فلا يوجد التصديق وقوله بانعدام شرط اراد به
ركنا من اركان المعجزة فصارت صفة التصديق الاضافة
بيانية وهذا متفرع على كون التصديق صفة للخارق اى
وحيث كان التصديق صفة للخارق صار مماثلا لساير
صفات الافعال الحادثة من جهة الدلالة على ارادة الفاعل
المختار على الاتصاف بتلك الصفة بدلا عن ما ينافيها
فقوله وقد علمت الخ بيان لوجه الشبه وقوله ان اتصاف
الحادث بصفة اى كاتصاف الخارق بالصدق واتصاف
وقوع المطر بالكون في الزمان المعين وقوله عن نقيضها
اراد به مطلق المنافي وقوله على ارادة الفاعل اى المختار بدليل
التعليل

لا بدليل دلالة الادلة العقلية اى بحيث متى وجدت وجد
الصدق كما انه متى وجد الدليل وجد المدلول لان الخارق قد
يوجد ولا يوجد الصدق كالسحر والاهانة والكرامة واذا
وجد الدليل في صورة ولم يوجد مدلوله كان ذلك نقضا للدليل
فيبطل الحمد لله لا به فقوله من حيث الخ هذه الحيثية حيثية تعليل
اى لانه يتصور الخ وهذا بيان لجهة الاعتراض بدون دلالة
النبوة اى بدون الدلالة على لازم النبوة وهو الصدق ولو
قال لانه يتصور وجود الخارق بدون دلالته على الصدق لكان
اوضح وهذا من الخ الاشارة راجعة لقضية ما قرره
امام الحرمين فان الدليل اى على الصدق وحاصله انا لا نسلم
وجود الدليل في صورة اصلا عاريا عن دلالته وما ذكر من السحر
والاهانة لا يرد نقضا لانه لم يوجد فيه الدليل بل مقدمة
منه فقط والمقدمة الواحدة لا تنتج وذلك ان الدليل على
الصدق وجود الخارق مقارنا للدعوى غير مكذب معجزا عن
معارضته ولم يوجد هذا كله في حق الساحر وغيره وانما وجد
في حق الانبيا ليس مجرد وجود الخارق اى ليس وجود الخارق
المجرد عن القيود السابقة بل خارقا الدليل على الصدق خارق
مخصوص وهو المقيد بالقيود السابقة ودلالته من جهة اجابة
المتحدى بذلك الخارق مع عجز المعارض عن الاتيان بمثله فقوله
الش وانما الدلالة الخ الاولى ان يقول وانما الدليل خارق مقيد
بالقيود الخ ما قلناه فمجرد الخارق لا يدل اذ لا بد من
التحدى والعجز عن المعارضة ولا يكون ذلك الا للنبي فلم
يكن هذا الخ الاشارة راجعة للقول المتقدم اعنى قوله من حيث

الحرمين عبد الملك بن محمود الجويني واعلم ان الشيخ الاشعري
امام اهل هذا الفن والمذكورين بعده محققون لطريقته
في هذا الفن فهم اركانه ولكن الحق ان التقليد يكفي في عقايد
الايمان واذا ايمان المقلد صحيح وقد نقل عن الاشعري
انه رجع لهذا القول وكذلك المص ويقال ان كبراه
هذه هي اول ما الف في العقايد وقد رجع في شرح الصغرى
والمقدمات عن هذا القول الى القول بايمانه لا يصح
الاكتفا به اي لا يتحقق معه النجاة من الخلود في النار
وهو الحق الخ هذا من عند المص اتى به ترشيحا وتقوية لما
قبله وكانه الخ هذا اعتراض وارد عن من حكى
الاجماع وحاصله كيف يحكي ذلك البعض الاجماع من
شهرة الخلاف فيما ذكر فضمير كانه لمن حكى الاجماع وقوله
لم يعتد بخلاف الحشوية اي القايلين بكفاية التقليد
في العقايد والحشوية فرقة لقبوا بذلك لقول الحسن البصري
وكانوا يجلسون في حلقته بين يديه فتكلموا بكلام
ساقط ردوا هولا الى حشو الحلقة اي الى خلفها
اما لظهور فساده اي مخالفتهم لا تبطل الاجماع
وعدم متانته اي عدم قوة علم صاحبه اي وعدم قوة
علمه توجب عدم الوثوق بقوله وهذا عطف علة على
معلول الخ وهذا الجواب اعني قوله اما لظهور الخ بنا على
ان المخالف للاجماع معاصر للمجمعين واما قوله او لانعقاد
الخ جواب ثان بنا على ان الاجماع منعقد قبل ظهور المخالفين
فتامل او لانعقاد اجماع السلف قبله اي قبل ظهور

خلاف

خلاف الحشوية فخلافهم خارق للاجماع فلا يعتد به وحصل
ابن عرفة الخ اي جمع وما نقله عن ابن عرفة يعكر على ما نقله عن
الجمهور بعد المحققين من ان المقلد كافر ومن حكاية الاجماع
على كفره لان عادة الشيخ ابن عرفة يؤخر القول الضعيف
وقد اخر القول بكفره فيدل ذلك على تضعيف القول بكفره
فنقل كلام ابن عرفة لا يناسب الكلام السابق الاول
انه مومن غير عاص اي سوا قدر على النظر وتركه ام لا و
هذا بنا على ان النظر مستحب لا واجب وجوب الاصول
ولا وجوب الفروع لانه لو كان واجبا وجوب الاصول لما
كان مومنا لان الواجب الاصلي ما يلزم على تركه الكفر
ولو كان واجبا وجوب الفروع لكان عاصيا الثاني
انه مومن عاص اي وهذا هو المعتمد خلافا للشارح وهذا
القول مبني على ان النظر واجب وجوب الفروع بدليل
الحكم عليه بالايمان وقوله ان ترك النظر مع القدرة هذا
القيد ليس واقعا في كلام ابن عرفة على ما سياتي وانما
اتى به الشارح من عنده نظرا الى ان الاطلاق يلزم عليه
التكليف بما لا يطاق وهو غير واقع واتى الشارح به
نظرا للقاعدة الشرعية الموافقة واهمل ابن عرفة ترك التقييد
بقوله مع القدرة نظرا الى ان كل بالغ عاقل له قدرة على النظر
او نظرا الى القاعدة الشرعية وهي ان الشخص لا يخاطب الا
بما هو قادر عليه وح فلا اعتراض عليه الثالث
انه كافر هذا مبني على القول بان النظر واجب وجوب
الاصول كالايمان حاذى به طوالع البيضاوي اي

يتصور الخ وقوله لمن اجراها اى المعجزة الثانى اى من الاقوال الثلاثة
وقوله ان دلالتها اى على الصدق وضعية كدلالة الالفاظ
بالوضع الخ اى كدلالة الالفاظ على معانيها بسبب وضعها لها
فكما ان لفظ انسان يدل على معناه بسبب وضعه له كذلك المعجزة
تدل على الصدق لوضعها له وقوله بالوضع تخرج لدلالة الالفاظ
بحسب العقل والطبع كدلالة اللفظ على حياة لافظه ودلالة
الصراخ على المصيبة قالوا لان المواضعة اى المجاعلة و
الموافقة تكون بصريح اى بكلام صريح يدل على التواضع اى التوافق
ولو قال لان الموافقة بين الدال والمدلول تكون بكلام صريح
يدل عليها كان اوضح كما لو قال شخص الخ تمثيل طلب للايضاح
اى كما لو قال زيد لعمرو ان ذهبت من الطريق الفلانية فاعلم ان
قصدى طلبك فى حاجة كذا ويوافقه عمرو على ذلك ثم فعل زيد
ما واضعه عمرو عليه اى وافقه عليه بان ذهب من الطريق
الفلانية فان علم الذى وقع من المواضعة اى الموافقة يفهم طلب
زيد على حسب ما واضعه ووافقه عليه وقد تعرف الخ عطف
على قوله قد يعرف الخ وهذا يخالف الوجه الاول لان الاول يتكلم
فيه احد المتواضعين لاسمع الاخر ويفعل الاخر من غير ان يسمع
المتكلم كلام الفاعل وانما يفهم من الفعل انه واضعه ووافقه
والمعجزة من قبيل الثانى لا الاول لان الرسول يتكلم ويفعل
الله من غير ان يسمع الرسول كلام الله من غير ان يسمع كلامه
عبارة تصدق بوجود كلام وانه لم يسمع والمراد عدم الكلام
من الثانى بالكلية وضمير كلامه للثانى وقوله يسمع بالبناء
للمفعول فى محفل بفتح الميم وكسر الفاء كمجلس وزنا اى جمع من

الناس

الناس وقوله وقد تازحم اى امتلا به والواو للحال و
هو قيد فيما قبله اتى به لافادة ان المجلس قد امتلا بالناس
انا رسول الخ هذا مقول قول الشخص فى المحفل وهو بمرا
من الملك الخ اى وذلك الشخص القائل بمراى من الملك اى بحيث
يراه الملك ويسمع كلامه والا فلا يدل خرق عادته على تصديق
ذلك الشخص القائل لجواز ان يكون خرق الملك للعادة امر
اتفاقى والواو فى قوله وهو واو الحال بمراه هذا زيادة
فى المقصود والا فالمدار على كونه يسمعه والا جاز انه اتفاقى
والمعجزة من هذا القبيل لان الله يسمع الرسول ويراه والرسول
بمرأى من الله ومسمع ان قيل اثبات السمع والبصر يتوقف
على الدليل السمعى على الصحيح والاثبات للسمع قبل ثبوت المعجزة
وصدق الرسول فاخذ السمع والبصر فى مقدمات دليل المعجزة
يؤدى للدور قلنا اما من اثبت السمع والبصر بالعقل فلا اشكال
عنده واما من اثبتهما بالسمع فالعلم يغنى عنهما فان علم الله بتحدى
الرسول ورغبته فى ان يصدقه قائم مقام السمع والبصر المذكورين
فى المثال لاستحالة ان يعزب عن علمه مثقال ذرة وما ذكر فى المثال
من السمع والمرى انما هو توضيح للمقام اهـ يوسى فاجابه الى
القيام المطابق لما سبق اذ لو قال فلعجابه الى القيام والقعود
والتقدير انه اعتبر الملزوم كان ذلك الخ جواب اذا وقوله
بالمواضعة اى الموافقة وقوله على ان خرق عادته متعلق بالموا ضعة
وقوله يدل على رسالته خبران والضمير لمدعى الرسالة وقوله
بقيامه متعلق باسم ان وهو خرق واعترضه السعد بان هذا
تمثيل وقياس للغايب على الشاهد وقياس الغايب عليه على

تسليم لجامع انما يصح في العمليات لافادة الظن وهذا اعتقادي
ولم نظهر لجامع واجيب بان هذا تمثيل للتوضيح لا قياس للاستدلال
لا يقال لحصول العلم في المثال لمشاهدة الملك وما فعل فلم يوافق
الممثل له قلنا ممنوع فان العلم يحصل لمن تواتر لهم الخبر ولم يشاهد
هذا المجلس وللحاضرين فيما اذا كان الملك وراء حجاب لا يحركها غيره
تحركها تصديقا واعلم ان العضد في المواقف ذكر هذا المثال على ان
دلالة المعجزة عادية والمص ذكره في الدلالة الوضعية تبعا
للمقترح وغيره والكل صحيح اهـ يوسي   يدل على رسالة اي
فكانهما اتفقا على ذلك اولا والحاصل ان قول الملك انت رسولي
وضعه الواضع لثبوت الرسالة للمخاطب وكذلك وضع هذا الفعل
لثبوت الرسالة فثبوت الرسالة وضع له امران لفظ وفعل وهذا
معنى قولهم ان هذا الفعل منزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي
فيما يبلغ عني   وظاهر كلام المقترح الخ افاد بهذا انه لا حاجة
من يرد القولين السابقين لمعنى القول بان الدلالة عقلية والقول
بانها وضعية الى معنى واحد وهو كما لو قال ان الدلالة عقلية له
وانما اختلفوا الخ اي فقال بعضهم معنى كونها عقلية ان ظهور
الخارق على وفق دعوى المدعي مع العجز عن معارضته يدل عقلا على
ارادة الله تصديقه وقال بعضهم معنى كونها عقلية ان الخارق
موضوع للصدق والموضوع يدل عقلا على الموضوع له بعد ملاحظة
الوضع   والامر في هذا اي ان رجوع الرأيين لقول واحد و
جعلهما متغايرين نظرا الى ان الدلالة العقلية في نفسها غير
الوضعية امر سهل لا فائدة فيه واعلم ان ما ذكره المص ان كلامه
من ان كلام المقترح ظاهر في رجوع القولين لقول واحد لا يسلم

بل كلامه

بل كلامه ظاهر في تباينهما وعدم رجوعهما لقول واحد ولو سلم
ظهور ما قال المص من كلام المقترح وغيره فلا ينبغي ارتكاب ذلك
الظاهر لان الدلالة العقلية والوضعية متباينان في انفسهما
قطعا كتباين العقلية والعادية فان اريد اطلاق الوضعية
على ما هو اعم فلا مشاحة في العبارة والامر قريب اهـ يوسي
قرائن الاحوال الاضافة بيانية والاحوال مثل الحمرة والصفرة
فحمرة الوجه قرينة على الخجل وصفرته قرينة على الوجل وقوله خوف
الخائف تفسير لما قبله ولم يجر على ذلك فيما قبله في قوله الخجل
الذي هو الحيا لوضوحه   على خجل الخجل ووجل الوجل الاول من
كل منهما مصدر بفتح الجيم والثاني من كل منهما وصف بكسر الجيم و
اضيف المصدر للوصف فيهما   قالوا اي ارباب هذا القول في
بيانه وضوحه وقوله على الوجه المفروض اي من اشتماله على القيود
المتقدمة   فعلى الرايين الخ هذا توجيه لشرح قول المتن اما
على الاولين فيستحيل الخ   على ايدي الكاذبين الاولى الكاذبين
كما في بعض النسخ جمع كاذب لان المقصود الكذب فقط لا المبالغة
فيه   بان يوجد ولا يوجد مدلوله تصوير لتخلف الدليل العقلي
ومدلوله هو الصدق في المقام ثم فرع عليه ما يقتضي بطلانه فقال
فيصير ذلك الدليل شبهة   فيصير ذلك الدليل شبهة اي الظن
انه دليل وليس بدليل لعدم انتاجه المطلوب   جهلا مركبا لانه
اذا قال انا رسول والدليل على صدقي كذا ولو كان الدليل لا دلالة
فيه لزم ان الرسول يعتقد الصدق والحال انه لا صدق فيصير ما حكم
به من العلم جهلا   وذلك قلب للحقائق يعني في كل من الدليل و
المدلول وذلك لان حقيقة الدليل تنافي حقيقة الشبهة فيستحيل

انقلاب الدليل بشبهة وكذلك العلم تباين الجهل فيستحيل انقلابه جهلا
ولا خفاء في استحالته اي استحالة قلب الحقايق لان كون الشي
مباينا الشي اخر ثم يصير عينه فيه جمع بين متناقضين وفيه زوال
الاوصاف النفسية عن الشي مع بقائه وهذا يستلزم انه باق
وغير باق والكل محال واما على الثاني وهو المواضعة الاولى
ان يقول وهو ان الدلالة وضعية لان هذا هو الثاني لا المواضعة
وقوله لان حكم المواضعة الاولى لان حكم الفعل حكم الكلام
الصريح اللهم الا ان يقال ان في معنى البا اي لان حكم المواضعة
بالفعل حكم المواضعة بالكلام الصريح فكما يلزم الكذب من
عدم وجود مدلول الثاني فكذلك الاول فلما يلزم من
الخلق اي الكذب في خبره تعالى اي والكذب في خبره محال وقوله
ثم لما كان الخ للترتيب الذكري والاشارة راجعة لتوجيه القول
الثاني اعني قوله فلما يلزم من الخلق اي الكذب في خبره تعالى
اي وهو محال وقوله على معرفة استحالة الخ الاولى على بيان
استحالة الخ اوجه اي ثلاثة وقوله اشرنا الى بعضها اي
وهو اثنان وزاد الشارح واحدا وهذا اي ما في نفس العالم من
الحديث المطابق لمعلومه فيكون كلامه اي النفسي علمه وفوق
ذلك اي علم وفوق علمه المحيط بالاشيا وقد علمت انه ما في نفس
العالم من الخبر المطابق لمعلومه عين الخبر الصادق لانه اي
الكذب لا يكون في حقه اي في حق الباري بخلاف العالم منا فانه
يوجد الكذب في خبر لسانه كما ياتي وذلك اي الجهل بما عليه ذلك
الشي وقوله من عم علمه ما لا يتناهى الاقعد ان لو قال من عم علمه كل
شي ليطابق ما تقدم وانت خبير بان هذا يقتضي ان الدليل على

ثبوته

ثبوت صفة الكلام عقلي وقد تقدم ان المعول عليه في ثبوته
السمع لانه لا يلزم من وجود الحادث في نفسه كلاما موافقا للعلم ان
يكون القديم كذلك وكون عدم هذا نقصا في حق الحادث لا يلزم
ان يكون كذلك في حق القديم فليس العلم بشي اذ من لوازمه الصدق
اي كما اقتضاه هذا الدليل فان قوله كل عالم في نفسه حديث يطابق
معلومه الخ يقتضي ان العلم يستلزم الصدق ولا الكذب ملزوما
للجهل هذا معلوم مما قبله بطريق القياس والمقصود بالذات انما
هو الاول فكان الاولى الاقتصار عليه واجيب عنه اي عن
الاعتراض بمنع انه العالم الخ الاوضح ان لو قال واجيب بمنع ان
المحل الذي قام به العلم من العالم يخبر بالكذب لان العلم محله من
القلب ومحل الخبر الكاذب اللسان اللفظي اي المنسوب للفظ
من نسبة الجزي لكليه الاعلى وفوق عقده اي اعتقاده اي علمه
وكان الاولى ان يعبر عنه لان الاعتقاد اعم من العلم وغاية
الخ هذا جواب عن ما يقال قد يتفق ان الانسان يعلم ان زيدا
حي ويعتقد ذلك اعتقادا جازما ويجري على قلبه انه مات
فلم يطابق كلامه النفسي علمه وحاصل ما اجاب به الشارح ان هذا
الجاري على القلب وهو تقدير موته تقدير خبر اي وتقدير الخبر
ليس بخبر كما في الارشاد واذا لم يكن خبرا لم يكن كذبا فلا يكون ضد
فتبين انه ليس للعلم خبر نفسي يكون كذبا والحاصل ان العالم بحياة
زيد قام بنفسه امران احدهما حديث النفس بحياته وهذا الخبر صادق
راسخ لانه مطابق لعلمه والثاني حديث النفس بتقدير وتجويز
موته وهذا ليس بخبر ولا يتصف ولا بكذب ووسوسة
بالكذب اي ووسوسة ملتبسة بالكذب اي بعدم الرسوخ

وهو بالرفع عطف على تقدير وقوله لا الخبر بالكذب اى الا ان الذى
يجده خبر حقيقة ملتبس بالكذب حتى يقوم الخ اى بل كل منهما
قايم بذاته والتقادير لحادثة اى لانها لا تقوم الا بحادث
والله ليس بحادث ولا محلا للحوادث وقوله والتقادير لحادثة
وصف لما قبله من باب وصف الشئ بما هو من شانه الثانى الخ
هو شرح لقوله المتن وايضا لو اتصف الخ ان كل مخبر به فغيه
حذف الصلة وفى بعض النسخ باثباتها بخبر اى توجيه
فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب اى لكان الكذب واجبا لكن التالى
باطل لان وجوب الكذب يمنع صحة الاتصاف بالصدق و
هذا ينافى ما ثبت بالادلة من صحة اتصافه بالصدق
اذ لا يتصف بجايز هذا بيان للملازمة التى حكمت بها الشرطية
والمراد انه لا يتصف بصفة ذات جايزة وهذا لا ينافى ان صفة
الافعال جايزة وذلك اى وجوب الكذب عليه وهذا بيان
للاستثنائية المطوية ففيه منع اى نفى اللازم المذكور منع
للعلم صحة من اتصافه بالصدق وهذا يقتضى بطلان التالى
فالمقدم مثله واذا بطل المقدم ثبت نقيضه الذى هو استحالة
الكذب عليه تعالى وهذا لم يذكره فى المتن فهو من توسعة الشرح
والصدق صفة كمال اى لمن اتصف بالكلام ضدها
نقص اى بحكم الضرورة كما يعلم ان العلم كمال والجهل نقص من غير
احتياج الى قياس وح فلا يقال انه لا يلزم من كونه نقصا فى
الشاهد ان يكون نقصا فى الغايب اهـ يوسى وهذا دليل عجب
المعنى لا انه منطقى يثبت شى اخر وهو انه بعد تسليم وجوب رة
الصدق له تعالى واستحالة الكذب عليه فهذه الادلة المذكو

لا يفيدنا

لا يفيدنا الا لو كان تصديق الرسل بالكلام النفسى الذى يستحيل
كما يشير احدنا براسه اشارة يفهم خبرا على خلاف ما علم كذبا
فيكون الكلام النفسى صادقا والفعل كاذبا قلنا انما جاز الكذب
فى اشارتنا التى نزلها منزلة كلامنا اللفظى الجايز فيه الكذب فليستحيل
فيها ايضا تامل اهـ يوسى واما الخ عطف على قوله اما على الاولين
وهذا توجه الى الكلام على صدور المعجزة على ايدى الكاذبين على
القول الثالث وهو ان دلالتها على الصدق عادية وقد سبق
ان مصدوق القراين ما اشتمل عليه التعريف من القيود والحاجة
لتولد عجب القراين لانه لا يقال لها معجزة الا بشروطها بحيث
حصل العلم الضرورى عنها اى بحيث حصل عنها العلم الضرورى
لا النظرى بصدق الاتى بها الخ وهذا جواب اما وحصول العلم
بالشئ اما ضرورى او نظرى والعلم الحاصل من العادى ضرورى
فلذا قيد الشارح به فانه يستحيل اى عادة ان يكون كاذبا اى فى
الواقع وقوله والا اى والا بان كان كاذبا الا انقلب العلم الضرورى
جهلا اى مركبا الذى يصدق على ادراك الشئ على خلاف ما هو عليه
فى الواقع اذ قلت مقتضى هذا ان الاستحالة عقلية مع انها على
هذا القول عادية والجواب ان المستحيل العقلى انقلاب العلم
الحاصل جهلا واما حصول العلم من اصله عنها فهو عادى وح
فيستحيل عادة ان يكون كاذبا فقوله الشارح والا انقلب العلم
الخ اى والا بان كان كاذبا لا انقلب العلم اى لصار ما شانه
ان يصدر عنها من العلم الضرورى جهلا مركبا وليس المراد ان هناك
علم موجود قبل حصولها على يد الكذاب فانقلب جهلا بعد
ظهورها على يده تامل فقد بان لك ان الاقوال الثلاثة متفقة

على استحالة وقوع المعجزة من الكاذب وانما الخلاف في جهتها الاستحالة
فهي عقلية على القولين الاولين وعادية على الثالث من اول الدنيا
الى الآن الاولى ان يقول من لدن بعث آدم الى ختم النبوة بسيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم لان لفظ الآن يصدق بالزمن الحاضر ومعلوم
ان مدعي النبوة فيه كاذب قطعا من المعجزات التي المعجزات للجنس
الصادق بواحدة فاندفع ما يقال ان كلامه يقتضي ان الكاذب
يمكن من المعجزة الواحدة وانه لا يمنع الا من تمكينه من المعجزات ثلاثة
فاكثر والامر ليس كذلك بل جرت عادته تعالى بعدم تمكين الكاذب
من المعجزة راسا واذا خيل اي الكاذب بسحر ونحوه اي كشعوذه
وادعى اي ذلك معجزة اظهر فضيحته عن قرب اي صونا لمنصب النبوة
ولا يترك المتصدق بذلك على معاملته اي على عمله وفعله
ذلك والمشار اليه الامران معا اعني عدم تمكين الكاذب من المعجزة
واظهار فضيحته اذا خيل بسحر فالضمير في قوله ونحوه عايد
على المشار اليه والمراد بالفضل مطلق الاحسان وبالكرم الاحسان
الكثير الذي لم يكن عن سوال فهو اخص من الفضل لو انخرقت
العادة فيان مجرد الجواز لا يتقيد بانخراق العادة الا ان
يقال هذا تجويز وقوعي وكانه قال وقد يظهر المعجزة على يد
الكاذب فليس المراد مجرد الجواز العقلي اذ العقل يجوز وقوعه
على يده من غير انخراق للعادة ولا يحصل لنا اي ولا يحصل
حينئذ انخرقت بالمعجزة بان ظهرت على يد الكاذب علم بصدق الكاذب
الذي ظهرت على يده والا كان الجهل علما اي والا بان حصل
العلم بصدق الكاذب علما لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو
حصول العلم بصدق الكاذب وثبت نقيضه وهو عدم حصول

العلم

العلم بصدق الكاذب الذي ظهرت المعجزة على يده وهو المطلوب
وتجويز الخ حاصله ان المعجزة اذا ظهرت على يد مدعي الرسالة و
انه يحصل العلم الضروري عادة بصدق الاتي بها ويجوز ان تنخرق
العادة ولا يحصل العلم بصدقه وتجويز خرق العادة بعدم حصول
العلم لا ينافي في حصول العلم الضروري بصدقه لانه لا يلزم من جواز
الشيء وقوعه بخلاف الوقوع فانه يستلزم الجواز اذ هو فرعه
فقول المص عند حصول العلم متعلق بتجويز وقوله في حق المتحدي
راجع لخرق العادة فالظرفان راجعان للطرفين على اللف والنشر
المرتب اذ معنى الجواز العوض عن المضاف اليه اي اذ معنى جوازه
اي استمرار عدم العالم انه لو قدر واقعا ولم توجد العالم اصلا
لم يلزم منه محال وليس معنى جوازه انه يحتمل للوقوع وعدم الوقوع
اذ لا ينافي احتمال ذلك مع العلم بوجود العالم وتوضيحه انه بعد
العلم بان الجبل حجر لا يحتمل ان يكون ذهبا الان العلم لا يجامع
الاحتمال ولا يلزم محال على تقدير كونه ذهبا عند انتفا الحجرية
واما عند ثبوتها بحيث تثبت الحجرية والذهبية لشيء واحد
فهو محال للتادية للجمع بين النقيضين وكذا يقال في استمرار
عدم العالم مع العلم بوجوده فمعنى جواز استمرار العدم انه
لو قدر واقعا ولم يوجد العالم لا يلزم محال وليس المراد عند
وجود العالم بجواز استمرار عدم الوجود اذ لا احتمال مع العلم
في غاية الوضوح اي فلا حاجة لتتبعه كلمة كلمة واما ما ذكره من
لحاصل اي فهو بالنظر لبعض اطراف النص المذكور في المقام اي
انه ليس حاصلا لجميع ما ذكره بل حاصل لبعضه ولا يكون
العلم حم اي حم ظهر المعجزة على ايدي الكذابين حاصلا بنبوتهم

اى لانه لا نبوة لهم حتى يحصل العلم بها وقوله والا اى بان كان حاصلا
انقلب العلم جهلا مركبا والحاصل ان المعجزة شانها افادة العلم الضرورى
بالصدق فلو ظهرت على يدى الكاذب وافادت صدقه كانت
مفيدة للجهل المركب اذ لا صدق عنده فى الواقع الا انه سبحانه
الخ اى بهذا دفع ما يتوهم ان هذا الجائز قد وقع فى وقت ما
وقوله بل عادته الخ اضراب انتقالى هذا فيما علم الخ الاشارة
راجعة لمضمون قوله الا انه سبحانه تفضل الخ هذه المعونة اى
من البحث عن حال الخارق وحال المدعى للنبوة فلا يبحث عن حال ذلك
الخارق من كونه سحرا او معجزة او معونة ولا عن حال ذلك المدعى من
كونه صالحا او غير صالح وقوله بحصوله اى بسبب حصول العلم القطع
والوصف بالقطع كاشف او اراد بالقطع العلم الكامل لان العلم
مقول بالتشكيك فليس الا الاسلام او السيف اى لانه اسلم
لانه اما كافر بالاصالة او بالارتداد لتكذيبه القرآن ولا يليق
الاولى التعبير بالفاء لتفرعه على ما قبله من جهة اخرى اى غير
الجهة التى هى كون الدلالة عادية فالذى يومنكم اى يجعلكم
امنين فاجابوا على مقتضى الرايين مع ان هذا كرأى من اجابوا
على مقتضى رأيهم لا مقتضى رأى غيرهم فلا بد من توزيع فى الكلام
فقالوا اى ارباب القول الاول وليس المراد ان الضمير راجع
لارباب الرايين كما هو ظاهره لكن لا مع المعجزة اى فليس مع المعجزة
الا الاهتداء والمعية الواو للتعليل وهو سند لقوله لكن لا مع
وجود المعارض والمراد بالنقيض هنا المنافى والاضلال
بالدليل الخ توجيه لاستحالة الاضلال مع المعجزة فالواو
تعليلية وحاصله ان الدليل لا ينتج الا العلم والشبهة لا تنتج
الا الجهل

الا الجهل المركب فلو حصل الاضلال بالدليل لانقلب الدليل شبهة
والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال لما فيه من قلب الحقائق
والعلم الحاصل عطف على الدليل فقالوا اى اصحاب القول الثانى
واذا كانت الخ توجيه لما قبله فالواو تعليلية وهو ان اية
صدق النبى الخ حاصل هذا الجواب انه يجوز ان يضل لكن لا باية صدق
الرسول واية صدق الرسول ليست بمعجزة وحدها بل بشرطه
حصول العلم لنا عنها واذا خلق الله الخارق على يد الكاذب لا
يحصل لنا علم بصدقه اذ لا صدق عنده حتى يعلم وح فيحصل
الاضلال بخلق الخارق على يديه ولا يحصل اية الصدق فقول
الشارح حصول العلم الاولى ان يقول المعجزة بشرط حصول العلم لنا
منها لكن لما اجرى الكلام على ذكر من حصول العلم توسع واطلق
الاية عليه عن تلك المعجزة اى الناشئ عن تلك المعجزة
انتفى الخ اى لان العلم هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع
وح فلا يحتمل النقيض بوجه لا باعتبار الخارج بوجه المطابقة
ولا باعتبار الذهن لوجود الجزم ولا باعتبار تشكيك مشكك
لوجود الثبات النقيض اى المنافى والا انقلب اى العلم
جهلا وهذا يدل على ان معنى قوله انتفى معه احتمال الصدق
اى بحسب الذهن ووجود الاحتمال لوجود الشك واراد بالجهل
الشك لان معنى الخ حاصله ان الصدق واجب عرضى وجواز
الكذب جواز ذاتى والجواز الذاتى لا ينافى الوجوب العرضى ويجوز
لنا عقلا الخ هذا شرح قوله فى المتن وتجويز خرق العادة الخ وهو
مع اطنابه ليس بمحرر كتحرير ما فى المتن مع اختصاره فى حقه
اى فى حق المحق نقيض ذلك ان نقيض ما علمنا وقوعه ضرورة

الاولى اى لترتبه منه اى واما تعلقه بتجويز خلاف الاولى
لا يقدح فى علمنا بصدقه اى بصدق المحق والجملة فى محل رفع خبر
تجويزنا عقلا خرق العادة الخ واذا علم الواو استئنافية وحذف
صلة صدق الرسل لظهورها اى صدقهم فيما اخبروا بمجاوا به
من عند الله بدلالة المعجزة متعلق بعلم اى واذا حصل بدلالة
المعجزة العلم بصدق الرسل وجب تصديقهم اى اعتقاد ان
اخبارهم بكل ما اتوا به عن الله مطابق للواقع اى لان المعجزة لما
اقتضت ان الله صدقهم فى مدعاهم انهم ارسلوا ليبلغوا عن الله
كل ما امرهم بتبليغه فاذا علمنا بالمعجزة صدقهم وجب تصديقهم
فى كل ما اتوا به اذ التخلف يقتضى الكذب هذا والمناسب
لسياق الكلام حذف علم وابدال تصديقهم بصدقهم فيقول اذا
ثبت بدلالة المعجزة صدق الرسل وجب صدقهم فى كل ما اتوا
به عن الله واستحال عليهم الكذب فيه عقلا اى كان صدقهم
واجبا والكذب عليهم مستحيلا عقلا تامل ويستحيل منهم الكذب
اى ويستحيل وقوع الكذب منهم وهذا هو الممهد له وهو معلوم مما
قبله فكان الاولى تفريعه عليه بالفا والمراد انه يستحيل منهم الكذب
فى الاحكام واما الكذب فى غيرها فيدخل فى عموم المعاصى وقوله
عقلا راجع لكل من الوجوب والاستحالة وان نسبت علقته بالثانى
ويلزم منه ان الوجوب عقلى ولا يخفى ان هذا قائم على القول
بان دلالة المعجزة عقلية او وضعية لما يلزم من كذبهم على الاول
نقض الدليل العقلى وعلى الثانى من الكذب فى خبره تعالى فيظهر
على القول بان الدلالة عادية لان وجوب صدقهم واستحالة الكذب
عليهم على هذا القول عادى لا عقلى الا ان يقال مراده بالعقل ما قابل

السمع

السمع وح فيجرى ذلك على الاقوال الثلاثة والمعاصى شرعا عطف
على الكذب على حذف مضاف من باب عطف العام على الخاص اى ويستحيل
وقوع المعاصى منهم شرعا واستحالة المعاصى لم تؤخذ الا من الشرع
لا من الدليل العقلى والمراد بالاستحالة بالنسبة للمعاصى المنع لا
عدم تصور الوجود لان العقل يجوز وقوع المعصية منهم من حيث
انهم ذوات اى ويمتنع وقوع المعاصى منهم شرعا فعبر عن المنع بالاستحالة
للمشاكلة لانا مامورون الخ هذا مستند لامتناع وقوع المعاصى
منهم قال تعالى فى حق سيدنا محمد واتبعوه لعلكم تهتدون قال تعالى قل ان
كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم فلو اتوا بالمعصية
لوجب علينا بمقتضى هذه النصوص متابعته فى فعل ذلك الذنب لكن
وجوب متابعته فيه باطل فبطل المقدم وقد احتج فى شرح المعالم على
عصمتهم بامور منها انه لو صدر عن النبى ذنب لكان فاسقا ولو كان
فاسقا لوجب ان لا تقبل شهادته فى الاشيا الحقيرة فلان لا تقبل
شهادته فى بيان الاديان السابقة الى قيام الساعة بالطريق الاولى
ومنها انه لو قصد منه الذنب لوجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر وهو مناف لوجوب التعظيم والتوقير لهم وفيه ايضا
اذاهم وقال تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا
والاخرة ومنها انه تعالى اخبر حكاية عن ابليس انه قال فبعزتك لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى المخلصين من ذرية ادم
وهم الانبيا لانه لو كان المراد بهم غيرهم للزم ان غير الانبيا اصلح حالا
من الانبيا وهو خلاف الاجماع مامورون بالاقتدا بهم اى فيما ليس
خاصا بهم وغير جبلى وغير مباح فالافعال الجبلية كالمشى والقعود
والركوب لا يجب علينا متابعته فيها وكذا الافعال المباحة والمامور

الذى ثبت اختصاصه بها فلو جازت عليهم لخ لم يتعرض لبيان الملازمة
اعتمادا على فهمها من قوله لانا مامورون بالاقتدا بهم لخ وان تخبير بانه لا يلزم
من جواز المعاصى عليهم امرنا بها فكان الاولى ان يقول فلو وقعت منهم معصية
لكنا مامورون بها الا ان يقال مراده بالجواز الوقوعى لا العقلى او ان فى كلامه
حذفا اى فلو جازت عليهم لربما وقعت منهم لكنا مامورين بها فتامل
لكنا مامورين بها اى بالمعصية فيه انه لا يلزم من صدور الشى عنهم ان يكون
مامورا به لان الافعال التى تصدر عنهم اما واجبة او مندوبة او مباحة
والمباح ليس مامورا به فلو قال لكنا مادونين فيها لكان احسن وقد
يجاب بانا لا نسلم صدور المباح منهم بل ما يصدر منهم داير بين الواجب
والمندوب ولا يصدر عنهم مباحا الا ويصير مندوبا وحينئذ فكل ما يقع
منهم يكون مامورا به وحينئذ فلا اعتراض قل ان الله لا يامر لخ هذا الدليل
وان كان على صورة العقلى لكن المثبت له السمع وحينئذ فلا ينافى كون
الاستحالة سمعية وكذا يقال فى دليل امتناع وقوع المكروه منهم و
المباح الاتيين وبهذا لخ الاشارة راجعة لدليل منع وقوع
المعاصى على حذف مضاف اى وبمثل هذا فيقول لو وقع منهم المكروه
لكنا مامورين بالاقتدا بهم لما سبق لكن التالى باطل لانه يقتضى الجمع
بين متنافيين وذلك كونه مامورا به منهيا عنه لانه وجد بطلان
التالى قوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء كما يوهم كلامه بل و
المباح لخ معطوف على المكروه اى وتعرف عدم وقوع المباح على
الوجه الذى يقع من غيرهم وهو وقوعه بمجرد مقتضى الشهوة وحاصله
ان تقول لو وقع منهم المباح على الوجه الذى يقع من غيرهم لكنا مامورين
به لما سبق لكن التالى باطل لانه حينئذ يصير مامورا به مباحا وذلك
يستلزم الجمع بين متنافيين واذا بطل التالى فالمقدم وهو وقوع

المباح

المباح منهم على الوجه الذى يقع من غيرهم مثله واذا بطل المقدم
ثبت نقيضه وهو عدم وقوع المباح على الوجه الذى يقع من غيرهم
اذا افعالهم عليهم السلام دايرة بين الواجب والمندوب لكن الفريضة
فلا يفعلون شيا الا لقصد التاسى بهما والتقوى بهم على الطاعة
وظاهر كلامه يقتضى ان دليل عدم وقوع المباح منهم على الوجه الذى
يقع من غيرهم هو قوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء وليس كذلك بل الجمع
بين متنافيين كما علمت الكلام فى عصمة الانبيا يحتمل ان مراده
كلام المص فى عصمة الانبيا لخ وهو غير مسلم لان كلام المص فى عصمة
الانبيا بعد البعثة فقط ويحتمل ان المراد الكلام هنا فى هذا المقام
وهو ظاهر اكثر الاشاعرة الاولى ان يقول اكثر اهل السنة
الشامل للاشاعرة والماتريدية الى انه اى لمحال والثانى و
الاولى اسقاط لفظ الى قبل البعثة الاولى قبل النبوة بل الاولى
اسقاط ذلك لان المقام فى الكلام على حكم المعصية قبل النبوة تامل
الى انه اى لمحال والثانى وقوله يمتنع ذلك اى وقوع المعصية
منهم والمراد يمتنع عقلا كما يقتضيه السياق وذلك لانه لو وقع
منهم معصية لاستحقوا التقبيح ساعة ما لكن التالى باطل فكذا
المقدم على انه قال اى لكنه قال تصور المسئلة بالممتنع تصورها
وقوعا وتحققا وانظر هذا فانه لا يتم الا لو كان الكلام فى اول
رسول فقط كمولانا ادم او فى النبى المبعوث بعد الفترة والامر
ليس كذلك اذ الكلام فى حكم الانبيا كافة قبل البعثة وتصور
وقوع المسالة حينئذ لا امتناع فيه اذ قد يكون النبى قبل البعثة
مكلفا بشريعة من قبله الا ترى لهارون ويوشع بن نون فتى
موسى فانهما كانا قبل البعثة مكلفين بشريعة موسى واذا علمت

انه لا امتناع فى تصور وقوع المسالة تعلم ان ما اجاب به المصنف
فى بعض كتبه لا حاجة له وحاصل جوابه ان المراد بقول بعضهم
يمتنع وقوع المعصية منهم اى ما كانت صورته صورة المعصية
اى ما ثبت انه معصية بعد مجى الشرع كصورة الزنا ونحوه وقال
بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اى وقال بعض اصحابنا يمتنع صدور
المعصية منهم سوا كانت صغيرة او كبيرة بالسمع لا بالعقل فهذا
قول ثالث مخالف لكل من القولين قبله هذا ظاهر الشرح وانت خبير
بان هذا لا يحسن مقابلته للقول الاول القايل انه لا يمتنع عقلا
صدور الكباير والصغاير من الانبيا لان هذا لا ينافى انه يمتنع
ذلك بالسمع كما لا يخفى وانما يحسن ان يقابل ما قبله وهو قوله و
ذهب بعض اصحابنا الى انه يمتنع عقلا فتامل لكن دل السمع
الخ لا معنى لهذا الاستدراك فالاولى ان يقول فقد دل السمع
الخ ثم ان السمع اللفظ المسموع من القران او السنة والمراد بالشرع
الاحكام الشرعية اى فقد دلت الالفاظ المسموعة بعد ورود
الشرع الخ وفيه انه لم يرد نص صريح بذلك فلعله اراد بالسمع الاجماع
تامل وذهب الروافض الخ الفرق بين هذا والمذهب الثانى
الذى اختاره عياض باختلاف الماخذ كما يظهر من قوله بعد ومعتمد
الفريقين وماخذ الروافض ومن وافقهم من المعتزلة التقبيح العقلى
وماخذ المذهب الثانى ما تقدم من الدليل العقلى والاولى حذف
قول المذهبين الثانى ما تقدم من الدليل العقلى والاولى حذف
قوله قبل البعثة لان المقام لغنى عنه ومعتمد الفريقين يعنى
قبل البعثة الروافض واكثر المعتزلة لان صدور الخ توجيه
لماخذ الفريقين وهو انما يناسب قول الروافض الجارى على ما هو

اعم بخلاف

اذ علم من هذا التعليل ان مستند الاجماع المعجزة

اعم بخلاف قول اكثر المعتزلة الجارى على الكباير فقط من البعثة
الرسل متعلق بمحذوف صفة للحكمة اى ما اقتضته الحكمة الناشئة
من بعثة الرسل من ابتدائيه او انها بمعنى فى والحكمة فى بعثة الرسل
كمال الخلق وهذا يقتضى تعظيمهم فيكون اى الصدور عنهم
فى الاحكام الاولى حذفه لان الاجماع على عصمتهم فيما يبلغونه
من الله مطلقا وقوله لان المعجزة لا دليل من قبل الرسل فيما
يبلغونه اى قصدا واما جواز الخ المراد الجواز العقلى لا الشرعى
فمنع الاستاذ الخ خبر عن قوله واما جواز الخ وانت خبير بان المنع
انما يتعلق بالصدور لا بالجواز فالاولى حذف لفظ جوازا وابدال
لفظ منع بنفاه وجوزه اى صدور الكذب منهم غلطا القاضى
ابو بكر الباقلانى قصدا واعتقادا احترز بالاول الغلط وبحترز
الثانى النسيان لان ما يقع فى حال النسيان انما يقع على طريق الظن
كذا قرر وفيه ان الناسى قد يجزم بالنقيض فالقصد والجزم يجامعان
النسيان قال القاضى عياض لا خلاف فى امتناعه اى فى امتناع
صدور الكذب فى الاحكام الخ وهذا الاسلوب يقتضى ان الخلاف فى
دليل الامتناع مع الاتفاق على امتناع صدوره والاسلوب السابق
يقتضى ان الخلاف فى جواز الصدور وعدم جوازه فالاسلوبان
متخالفان وقد يقال لا مخالفة لان المراد بجواز الذى وقع فيه
الجواز العقلى والخلاف فيه لا ينافى الاتفاق على امتناع صدوره
لانه لا يلزم من كون الشى جايزا عقلا وقوعه فافاد اولا حصول
الاختلاف فى جواز حصوله عقلا وعدم جواز حصوله ثم افاد
ثانيا الاتفاق على عدم حصوله بالفعل والاختلاف فى دليل
عدم حصوله الا انه كان الاولى للشارح ان يقول ولا بدل

فمنعه الاستاذ ونفاه الاستاذ وانتبه القاضي تامل في امتناعه
اي من جهة الوقوع بالفعل اعم من كونه جايزا عقليا او ممتنعا عقليا
والصواب ان الكذب لم يقع منهم مطلقا لا عمدا ولا نسيانا ولا غلطا
واما الجواز العقلي وعدمه فشي اخر قد علمت ما فيه من الخلاف وهذا
كله في الكذب في الاحكام واما الكذب في غيرها ووقوع المعاصي
غير الكذب فاشار اليه بقوله واما غير المذكر الخ واما غير المذكور
من المعاصي الخ غير المذكور هو غير الكذب في الاحكام وقوله الاتية
شامل للكذب في غير الاحكام وقوله وصغاير الخسة اي التي تدل
على خسة فاعلها ودناءته كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وقوله
والاجماع على عصمتهم هذا يدل على ان المنع شرعي وقوله خلافا
لبعض الخوارج اي حيث جوزوا وقوع الكباير وصغاير الخسة
عمدا اتفق الكل على جوازه اي جوازا ووقوعا وقوله سوى
الروافض اي فانهم منعوا وقوع جميع ذلك منهم عقلا ولو سهوا
او غلطا لان صدور المعاصي منهم ولو سهوا مما يحقرهم في النفوس
وينفر الناس من اتباعهم وهذا خلاف ما تقتضيه الحكمة في بعثة
الرسل فيكون صدور ذلك منهم قبيحا عقلا بل اتفقوا على
امتناعه اي امتناع اتيان الكباير وصغاير الخسة مطلقا سوا
كان عمدا او غلطا او نسيانا وضمير اتفقوا راجع لكل اهل السنة
والروافض وقوله وهذا الذي ذكره اي الامدي فقال القاضي
اي ابو بكر الباقلاني بدليل السمع اي اتفقوا على امتناعه بدليل
السمع والمراد به هنا الاجماع وبدليل العقل ايضا لكن دليل
العقل عند اهل السنة مخالف له عند المعتزلة فالدليل عند اهل
السنة انه لو وقعت منهم معصية عمدا او نسيانا او غلطا لكنا

مامورين

مامورين باتباعهم فيها لكن الثاني باطل لقوله تعالى ان الله لا
يامر بالفحشاء ولما يلزم عليه من كون الشي مامورا به ومنهيا عنه
واما عند المعتزلة فلما مر من ان صدور المعصية عنهم مما يحقرهم
في اعين الناس ويمنع من اتباعهم وهذا خلاف ما تقتضيه الحكمة
في بعثة الرسل فيكون صدورها عنهم قبيحا عقلا التي لا
خسة فيها اي لا دناءة فيها كالقبلة لاجنبية والنظر اليها بشهوة
لاختلاف الناس في الصغاير اي ما هي فربما يراه البعض شيا
صغيرة يراه بعض اخر كبيرة فلا تتحقق الصغيرة نظرا الى الناس
كلهم فكان الاسلم منع الجميع وتنزيه منصبهم الرفيع عنه ولان
جماعة الخ هذا تعليل اخر وقوله فهو كبيرة اي نظرا لمن عصي به لا
وليس عند هولا الجماعة شي من الذنوب صغيرة وافعالهم حجة
الخ مبتدا وخبر والجملة عطف على قوله ولان الله الخ وهو علة مستقلة
فلو جازت منهم الاولى فلو وقعت منهم لكنا الخ والحاصل ان
المعاصي اما كفر او غير كفر والثاني اما كبيرة او صغيرة والثاني
اما صغيرة خسة اولا وفي كل اما ان يكون صدور ذلك منهم عمدا
اولا وفي كل اما قبل البعثة او بعدها اما الكفر فلم يقع منهم اتفاقا
ولم يقل احد بجوازه عليهم الا جماعة من الخوارج تسمى بالازارقة
وما عداه في جواز وقوعه وعدم جوازه خلاف وهل دليل
الامتناع شرعي او عقلي فيه خلاف والحق امتناع وقوعه منهم ما لم
يترتب على الوقوع تشريع والا فلا وبهذا اي التعليل الاخير
وهو قوله ولانه لو وقعت منهم معصية لامرنا باتباعهم فيها
فنقول ايضا لو وقع منهم مكروه لامرنا باتباعهم فيه فينقلب
طاعة لكن انقلاب المكروه طاعة محال لانه يصير مامورا به

سلك فيه مسلك الطوالع فى التراجم والابواب والمسايل
اعتقاد جازم فيه ان الاعتقاد لايكون الاجازما
كما سبق من ان الاعتقاد حكم الذهن الجازم فلا حاجة له
لقوله ٢ واجيب بانه ماش على طريقة اخرى غير ما مر وهى
طريقة اللغويين وحاصلها ان الاعتقاد هو حكم الذهن
مطلقا لغير دليل سواكان جازما او لا مطابقا للواقع
ام لا فلذا اخرج الغير الجازم بقوله الجازم ولا يخفى ان
قوله الجازم فيه تجوز اى مجزوم بمتعلقه او انما اسناده
الجزم للاعتقاد مجاز عقلى لان الجازم انما هو المعتقد
فالكلام فيه اما مجاز فى المفرد او فى الاسناد ولعل ابن
عرفة اخذ المجاز فى التعريف لكونه شاع حتى صار كان
الجزم حقيقة عرفية فى المجزوم به اى بمتعلقه تامل
لقول معمول للاعتقاد واللام فيه للتقوية ذلك العامل
فان قلت ان المصدر لا يعمل موصوفا قلت محل ذلك
اذا كان المعمول غير ظرف او جار ومجرور والا فلا منع
كما هنا وهذا الجواب مسلم ان اراد بالجار ما يشمل
الزايد للتقوية لا خصوص الاصلى فتامل وقوله
اعتقاد جازم بقول الغير اى من غير ان يكون هناك
اطلاع على دليل والا لم يكن الحاصل اعتقادا بل معرفة
كذا قيل وقيل ولو اطلع على دليل اذ ليس كل ما قارنه
الدليل يكون يقينا لاسيما فى الفرعيات وقوله لقول
الغير مثل القول الفعل والتقرير فكان على ابن عرفة
ان يزيد ذلك وقد يقال مراده بالقول ما صدر عن الغير

وحـ

٧

وحـ فيشمل ما ذكر تامل فيخرج الخ هذا من كلام ابن عرفة
اتى به تفريعا على التعريف الذى ذكره وقوله فيخرج اعتقاد
قول الرسول اى يخرج بقوله اعتقاد قول غير معصوم له
فهذا لا يقال فيه تقليد بل يقال فيه علم والمراد بقول
الرسول الذى حكم على اعتقاده بالخروج من التعريف قوله
من حيث انه رسول اعنى قوله المتعلق بما لا تتوقف المعجزة
عليه كالسمع والبصر والكلام واما قوله المتعلق بما تتوقف
المعجزة عليه كالقدرة والارادة فاعتقاده تقليد وذلك
لانه لا يثبت عند الشخص رسالته الا اذا اثبت عنده
القدرة والارادة ونحوها والحاصل انك اذا سمعت
من الرسول الله سميع بصير متكلم واعتقدته ذلك
فلا يقال له تقليد لانه يكفى فى هذه العقايد السمع
ويحصل به العلم واذا سمعت منه الله حى قادر مريد
عالم واعتقدت ذلك من غير نظر فى الدليل العقلى كان
هذا الاعتقاد تقليدا لا علما لانه لم تثبت رسالته
الا بالمعجزة والمعجزة متوقفة على هذه الصفات وحينئذ
فلا يحصل العلم بهذه العقايد من قوله والاجماع اى
وخرج اعتقاد قول الاجماع اى قول اهل الاجماع لانهم
معصومون فيما اجمعوا عليه لقوله عليه السلام لا تجتمع
امتى على ضلالة ومعرفة مدلول الخ اى وخرج عن
التعريف معرفة مدلول الخ اى وخرج عن قوله اعتقاد الخ
لان المعرفة غير الاعتقاد لانها حكم الذهن المطابق عن
دليل واما الاعتقاد فلا دليل معه وقوله مدلول

منهيا عنه فالحق ان افعالهم دايرة بين الوجوب اى فصفة
افعالهم دايرة الخ او المراد فافعالهم دايرة بين ذى الوجوب وهو
الواجب فلا بد من التقدير فى الاول او فى الاخر والاباحة اى
اباحة الفعل فى حد ذاته فلا ينافى كونه طاعة منهم واذا كان
اهل المراقبة الخ هذا تاييد لما قبله والمراقبة دوام استحضار
المرء اطلاع المولى سبحانه على جميع احواله ظاهرة كانت او باطنة
كما قال تعالى وما تكون فى شان وما تتلوا منه من قران ولا تعملون
من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه ولا خفا ان لزوم
المراقبة يوجب خمود النفس بالكلية وحضور القلب بنفى الخواطر
وضبط الجوارح عن التلبس بالمعاصى وعدم الغفلة عن حركاته
وسكناته ورسوخ المعرفة الاولى وكمال المعرفة لاجل ان
يفيد ان المعرفة مقولة بالتشكيك فصل اى فى بيان
اثبات الرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ونبينا الاضافة
للتشريف اى لتعظيم شان المضاف اليه وتشريفه لانه ثبت لنا
غاية الشرف بالنسبة اليه والنون للمتكلم ومعه غيره اى معشر
امة الاجابة والمولى هو الناصر وقوله قد علم الخ قد للتحقيق
اى قد علم تحقيقا بالضرورة ادعاوه للرسالة وسند ذلك
نقل الموافق والمخالف كذلك بالتواتر وذلك يفيد العلم الضرورى
وعلم عرفانية ثم ان قوله ونبينا الخ اشارة الى قياس اقترانى
حذف كبراه اى وكل من كان كذلك فهو رسول ينتج سيدنا محمد
رسول وتحدا بمعجزات قد علمت ان من قيود المعجزة التحدى
وبحسب ذلك يظهر لك ما فى قوله بمعجزات من التجوز حيث سمى
الخوارق معجزات باعتبار ما آلت اليه ثم لا يخفى ان معجزاته جمع

سلامة وهو من صيغ القلة وهو مولانا محمد قد ظهر على يديه
ما لا يحاط به من المعجزات فالجمع اذن فى غير محله الاصلى ولاجل
دفع الايهام اتبعه بقوله لا يحاط بها وقوله لا يحاط بها اى لكثرتها
وفيه انما تحدا به بالفعل محصور الا ان يقال هذا على سبيل المبالغة
والمعنى تحدا بمعجزات من شانها انها لا يحاط بها لكثرتها او يقال
ان من جملة ما تحدا به القران وهو باعتبار ما اشتمل عليه لا يحاط به
فى اثبات الخ كانه جعله صلة لنظم ولو اعتبره صلة للدليل
لعداه بعلى وظهرت الخوارق الخ هذا يقتضى كونه تحدا بها
قبل وقوعها وانها وقعت غير مكذبة له وحم فكلامه متضمن
لجميع قيود المعجزة وكانه قال قد ظهرت المعجزة على يديه
بالتواتر اى بالكلام المتواتر الذى ينقله الخ صفة للتواتر
اظهرت به ما هو عليه من علو المرتبة الموافق المراد به الذى يعترف
له بالرسالة والمخالف هو الذى لا يعترف له بها والتواتر اى
ونحوه والتواتر اى المتواتر ضرورة اى وجوبا لان العلم الحاصل
بالتواتر قيل انه ضرورى وقيل انه نظرى فحملنا الضرورة على
الوجوب لاجل ان يكون كلامه صادقا بكل من القولين فقد
تقدم الخ اى نظرا الى قوله قبل وهل دلالة المعجزة على صدق الرسل
عقلية او وضعية او عادية اقوال ان من المنكرين لنبوة نبينا
الخ فيه ان الفرقة الثانية لا تنكر نبوته وانما تنكر عموم بعثته
فكان الاولى ان يقول ان من المنكرين لرسالته ولعمومها
اليهود ويقول ان من المنكرين لنبوته فرقة من اليهود تامل
وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا الخ ظاهره ان الضمير فى
زعموا وتمسكوا راجع لجميع اهل تلك الفرقة فيكون ظاهره

ان جميع تلك الفرقة اتفقوا على استحالة النسخ وانهم اتفقوا على ان
الدليل على استحالة النسخ الدليل العقلى وزاد بعضهم الدليل النقلى
على الدليل العقلى فقوله وبعضهم تمسكوا بالنقل اى زيادة على الدليل
العقلى واذ جعلوا ضمير تمسكوا راجع لبعض تلك الفرقة لا لجميعهم
كان ظاهره مفيدا ان بعضهم تمسك على استحالة النسخ بالدليل العقلى
وبعضهم تمسك بالنقل وح فقد حسنت المقابلة لكن كلام ابن
الكمال فى ش المعالم يفيد خلافه كل من الاحتمالين وان الفرقة
الاولى جميعها تمسكت على استحالة النسخ بدليلين العقلى والنقلى و
نصه وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا فى احالته على زعمهم بوجهين
العقل والنقل اما العقل فقالوا النسخ يتضمن البدا والبدا على الله
محال واما النقل فقالوا ان موسى نص على ان شريعته لا تنسخ وانه
قال تمسكوا بالسبت اه كلامه وتمسكوا اضمنه معنى اعتمدوا اذ
فعداه بعلى او انه على بمعنى البا يستلزم البدا اى ظهور شى
كان خافيا عليه سبحانه وتعالى وانه قال عطف على قوله نص الخ
وهو كالسند فهو عطف علة على معلول بالسبت اى باحترامه و
تعظيمه وحرمة العمل فيه تعرف بالعيسوية المناسب تعريف لان
يقول وتعرف بالواو والعيسوية نسبة لعيسى لتواطئهم على نقله
الى العرب اى لبنى اسرائيل والرد الخ لما قرر ما لهم من الادلة
توجه الى دفعها فقال والرد الخ ان عينت الخ مقابله محذوف
اى وان عينت به شيئا اخر غير هذا فعليك بيانه فقد سلك فى هذا
الرد طريق الاستفسار وقوله ولذا نسخه اى ولاجل ظهور ما كان
خافيا عليه نسخ الحكم الاول فى النسخ الاولى للنسخ وقوله لذاتي
البارى سبحانه او لحال والثانى وهذا سند للمنع يمنع البا للتصوير

اى التصرف

اى التصرف المصور بكذا تصرفه اى تعالى وقوله يمنع الخ هو حاصل
النسخ وهو متعلق بتصرفه او ان البا للتصوير واشار بهذا الى
ان تصرفه تعالى فى افعال عباده الاكتسابية من جهة الحكم بان يجعل
هذا الفعل ممنوعا او جائزا يمنع ما اطلقه اى جوزه فى وقت
وقوله واطلاقه اى تجويزه قوله البدا معمول لا يستلزم وقوله
لا يستلزمه اى البدا تصرفه فيهم اى تصرفه تعالى فى العبادى
لكان تصرفه فيهم مستلزما للبدا اى لكن التالى باطل باتفاق
فبطل المقدم والى هذه الاستثنائية اشار بقوله واذا لم يدل الخ
بافعاله اى التى ليست مكتسبة للعباد واذا لم يدل الحرفة
الاولى واذا لم يستلزم الثانى البدا فلا يستلزمه الاول والمراد
بالاول هو قوله تصرفه فى افعال عباده الخ والمراد بالثانى هو قوله
تصرفه فيهم بافعاله الخ كيف ومن المعلوم الخ اى كيف يكون
الثانى مستلزما للبدا والاستفهام انكارى بمعنى النفى اى لا يصح
ان يكون الثانى مستلزما للبدا لان من المعلوم الخ فالواو تعليلية
سند للانكارى نهيهم اى نهى المصدر الاول من الصحابة
فالمصدر مضاف للمفعول والفاعل هو البارى تعالى هذا الخ
الاشارة راجعة لمضمون قوله والرد على من احال النسخ للبدا اى
والرد بما ذكر على من احال النسخ اذا تنزلنا الخ لا بالأى بوالى
تعنت فلانيا فى انبيائه لسؤالاتهم وادبهم ثم نقول الخ
هذا الزام للفرقة الاولى المستندة فى احالة النسخ على السمع
والنظر العقلى والاولى تقديمه على الدليل الذى مر لان الذى مر
تحقيقى وهذا الزامى والشان ان الالزامى يقدم على التحقيقى
اى انا قد لزمكم بثبوت الرسالة لسيدنا محمد بكذا على ان النسخ

لا يستلزم ظهور شيء كان خافيا على الله   واما النسخ الخ فمقابله
محذوف اى وهما مثبت لرسالة موسى وعيسى عليهما السلام واما
النسخ الخ   وقد حرم بالبنا للفاعل اى وقد حرم الله   وقد
حرموه اى حرم عليهم فهو بالبنا للمفعول ويصح بناوه للفاعل
اى اعتقدوا تحريمه فهو مبنى للمفعول والفاعل وعلى كل حال
فالضمير لليهود   لذوى الولادة يحتمل ان المراد من تمكن منه
الولادة بان كان بالغا فلا تجب الا على البالغ دون الصغير
ويحتمل ان المراد من ثبتت له الولادة سواء كان صغيرا او كبيرا
وقد اوجبوه فى اسناد الايجاب لضمير اليهود توسع اى اوجبه الله
عليهم او حكموا بوجوبه ونسبة الحكم لهم مجاز لكونه ظهر فيهم ويحتمل
ان ذلك باجتهاد منهم   مما لفقه الانسب الاتيان بهذا بعد
قوله ولا يخفى كذب هذا النقل المقتضى لابطاله ثم بعد ذلك يفيد
انه لفقه لهم ابن الراوندى ثم يبين شانه   ابن الراوندى
بفتح الواو وكان من الزنادقة خلافا لما قاله بعضهم كالمنادى
فى حاشية المطول من انه كان من الاولياء المدللين على الله
لما ظهرت المعجزة اى لان كلا من شريعة سيدنا محمد وعيسى وقع
فيها النسخ لبعض ما فى التوراة من شريعة موسى   كما لم يظهر اى
فيما مضى وقوله ولا تظهر اى فى المستقبل بالنظر لزمن المصـ
او الى الازمنة اى حتى وانت خبير بان ما ياتى يقتضى ان يكون
متعينا الاولى كما اقتضاه كلامه فكان المناسب ان لو قال
لتعين ذكره الخ   وقد بالغوا الخ هذا ترشيح لمضمون قوله و
ايضا لو كان ذلك النقل الخ   حتى غيروا صفته فى كتبهم فكان
فيها ابيض مشرب بحمرة فغيروا ذلك الى اسود   ولم يحتج احد منهم

بذلك

بذلك اى النقل المتقدم عن موسى   واما العيسوية وهم القائلون
انه مرسل للعرب خاصة   لا يخفى تناقضه اى لان قولهم لم يكن رسولا
الى كل الخلق سالبة كلية جزئية وقد اعترفوا بانه رسول للعرب
وهذا يتضمن وجوب تصديقه فيما قاله وهو انه رسول الى الخلق
كافة وهذه موجبة كلية والموجبة الكلية تناقضها السالبة
الجزئية   وافضلها اى المعجزات المتقدمة فى قوله وتحدى بمعجزات
ان لا يحاط بها ولما كان ما تقدم يوهم تساويها فى الفضيلة دفع
ذلك بما هنا وانما كان القرآن افضلها لبقائه معجزة الى غاية
الدهر بخلاف غيره كانشقاق القمر فانه معجزة فى وقت معين
الذى لم يزل يقرع الخ يقرع ماخوذ من القرع وهو خبط الباب اريد
به لازمه وهو الوصول وهو خبر يزل واسمه قوله اياته وفاعل يقرع
ضمير يعود على اياته اى الذى لم تزل اياته تصل لاسماع البلغاء والبلغاء
جمع بليغ وهو ذو الملكة الذى يقتدر على التعبير عن ما يقصده
بكلام بليغ اى مشتمل على ما يقتضيه الحال   بتضليل متعلق
بيقرع اى قرعا ملتبسا بتضليل غير دين الاسلام قال تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا الاية   ويحرك هو بالبا التحتية عطف
على قوله لم يزل اى والذى يحرك الخ فهو وصف ثالث للقرآن فى بعض
النسخ تحرك بالتا المثناة فوق عطف على يقرع فهو خبر ثان لتزل
فى طلب المعارضة اى بالاتيان بمثله وقوله على سبيل التعجيز
اى لاجل تعجيزهم اى ظهور عجزهم   حمية اللسن مفعول تحرك
والحمية ماخوذ من الحماية وهى الرفع والحفظ واللسن بضم اللام
وسكون السين جمع لسن بفتح اللام وكسر السين وهو الفصيح
اى الفصحاء واضافة حمية للسن من اضافة الصفة للموصوف

اى وحرك الفصحا الذين لهم قدرة على الدفع والمعارضة و
حفظ ما يقولونه او من قبيل الاضافة البيانية   المتوقدى
الفطنة صفة للسن والمتوقدى جمع متوقد حذفت نونه
للاضافة والتوقد اشتعال النار اريد به هنا لازمه وهو
الكمال والفطنة القريحة بمعنى العقل والقريحة توصف عند
كثرتها وكمالها بالتوقد كالنار كما توصف بالجمود عند قلتها واضافة
متوقدى الفطنة من اضافة الصفة للموصوف اى اللسن الكامل
الفطنة والعقل ولا يخفى ما فى كلامه من المجاز حيث اطلق الاشتعال
واراد لازمه وهو الكثرة والكمال او انه شبه العقل بالنار بجامع
التاثير والتعلق فى كل لان النار متى تعلقت بشىء او توجهت
اليه اثرت فيه وكذلك العقل واثبات التوقد تخييل   الاقويا
المعارضة من اضافة الصفة للموصوف اى الموصوفون بان معارضتهم
قوية ويقال فلان قوى المعارضة اى ان له قدرة على الكلام و
المعارضة وقوله نظما ونثرا نصب بنزع الخافض اى الذين لهم
قدرة على المعارضة بالنظم والنثر   الخائضين من الخوض بمعنى
التصرف والمراد بفنون البلاغة اساليبها وطرقها وهى مقتضيات
الاحوال والمراد بتصرفهم فى مقتضيات الاحوال انهم متى عبروا
عن شىء اتوا فى عباراتهم بما يقتضيه الحال لاحاطتهم بمقتضيات
الاحوال واتى بقوله طولا وعرضا للمبالغة فى كمال تصرفهم فى
اساليب البلاغة وهو منصوب على التمييز المحول عن المضاف
اى الخائضين فى طول كل فن وعرضه   لا تنفلت بضم التاء
وفتح اللام اى لا تخرج   امنع كلمة اى اقواها وهو فاعل
تنفلت وانث الفعل لاكتساب الفاعل التانيث من المضاف
اليه

اليه واطلق الكلمة فى المقام على الكلام الموصوف بالبلاغة توسعا
ومجازا اى بحيث لا يخرج عن معارضتهم اقوى كلام بليغ هذا اذا
عرض بعجزهم فيه بل ولم يعرض فيه بعجزهم اى انه على تقدير لو اتى
شخص بكلام كامل فى البلاغة كان لهم قدرة على معارضته من حيث
الاتيان بمثله وعبر بامنع بمعنى اقوى لان الكلام البليغ يتفاوت
فى البلاغة   فكيف وهم يسمون اى فكيف يتركون معارضة
القران والحال انهم يسمون فى تعجيزهم اى فى شان تعجيزهم الى اثبات
عجزهم صريحا اى ان تركهم للمعارضة فى تلك الحالة بعيد غاية البعد
وقوله مثلا اى مثل القران فى الاسلوب والبلاغة   ثم صرح بعجز
الجميع اى جميع من تحدا عليه بالقران وهو المبعوث لهم والمرسل اليهم و
هذا جار على طرف من الخلاف السابق وهو ان الملائكة غير مرسل اليهم
والمراد بالتصريح ما يشمل ما فهم بطريق اللزوم لان العجز فى حال
الانفراد غير مصرح به بل مفهوم من الاية بطريق الاولية وانظر ما
وجه تقديم الشارح الجن على الانس مع ان اسلوب الاية جار على العكس
ومع ذلك اى ومع قرع ايات القران اسماع البلغا الموصوفين
بما تقدم بتضليل دين الاسلام وتحريكها لهم فى طلب المعارضة و
تقريعها بعجزهم عن معارضة شىء منه والاتيان بمثله   لم تتحرك له
انفتهم اى لمعارضته والمراد بانفتهم هنا هممهم العلية لاستكبارهم
وهم المجبولون له الواو للحال والضمير المجرور عائد على الانفة
بمعنى الهمم العلية اى والحال انهم المطبوعون على الانفة ولا يخفى ما فى
هذا الاسلوب من القصر اى وهم المجبولون لا غيرهم كالعجم   ومن
عاداتهم هذا اى تتمة قوله وهم المجبولون عليها وقوله معها اى
مع الانفة وقوله ضبط انفسهم اى عن المعارضة   وان كان

فى ذلك اى فى معارضته ذلك للمعارض هلاك انفسهم فكيف بما
هو لخ اى فكيف يعقل تمالك انفسهم عن المعارضة حيث قدح فى مناصبهم
بالعجز مما هو من نوع البلاغة التى هى كلامهم اى صفة كلامهم
ودبت اى البلاغة فيهم من دب الطفل اذا مشى ومعلوم ان دبيب
الطفل ناشئ عن غير روية فكانه ملجأ الى ذلك فكذلك البلاغة تحركت
فيهم من غير روية فهو اشارة لتمكن البلاغة فيهم حتى انهم بها اى
بالبلاغة فى كل واد من اودية الكلام يمشون اشارة الى ان كل كلام
وقع منهم كان مدحا او هجا او رثا او غزلا او غير ذلك لا يكون الا
بليغا اخرسهم اى اسكتهم وافحمهم وقوله احسوا اى ادركوا و
قوله مقاومته اى معارضته اما انه ليس لخ اشارة بهذا الى انه
اضطرب فى وجه اعجاز القران بعد الاجماع على انه معجز هل ذلك
لصرفة اى انهم كانوا يقدرون على اسلوبه والاتيان بمثله ولكنهم
صرفوا عن ذلك اى سلبهم الله القدرة على ذلك بعد وجود النبى صلى
الله عليه وسلم او انه لم يكن فى طوقهم لكونه فى الطبقة العليا من
الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة ولم يعط احد من البشر
تلك الطبقة وهذا هو الصحيح اما انه اى ما يقع به المعارضة
من القران وهو السورة من مثله ومن لم يسنح لخ ما جرا عليه
فى المقام من الخرس والسكوت عن معارضته فى حق من له عقل واما
من لم يسنح فقد اشار له هنا وقوله وانتدب اى تحرك وقوله
لمقاومته اى لمعارضته هذا الامر وهو القران العظيم
كمسيلمة هو بكسر اللام وفتحها لحن والى بمخرفة من الخرق
بضم الخا المعجمة وسكون الرا بعدها قاف اى بمضحكة وحمق
اى شى يضحك منه ناشئ عن الحماقة وقلة العقل نقل

احاد

احاد وهذا بدل من نقل غيره لا امكن الاعتذار عنهم اى بان
يقال السبب فى عدم معارضتهم له عدم وصوله لهم تواترا
كلا كلمة ردع وزجر بمعنى انكفف عن هذه المقالة بحملته جمع
حامل بمعنى حافظ وهو متعلق بامتلات وقوله وصحفه اى
محال كتبه والاشارة بالدال المهملة اشاعة امره وقوله سهلها
وجبلها بدل مفصل من مجمل والمراد بالسهل ما قابل الجبل والمراد
بالبدو البادية وبالحاضر الحاضرة مؤمنها وكافرها جنها
وانسها السياق يقتضى ان هذا من اطراف البدل وانت خبير
بان هذا ليس من اطراف الارض بل هذا تفصيل فى ساكنها
تامل قريبا من تسعماية سنة هذا يدل على انه وضع هذا الكتاب
قريبا من وفاته رحمه الله اذ وفاته كانت سنة خمس وتسعين
وثمان ماية افيستريب الاستفهام انكارى بمعنى النفى و
الاشارة راجعة لمضمون ما سبق اى فلا يشك عاقل بعد
هذا الذى سبق فى شان القران لخ وقوله صدق لخ اى بل هو
من عند الله لخ مع ما فيه اى القران بالغيوب اى الامور
المغيبة عنا اى مع ما فيه من الاخبار المطابقة بالامور المغيبة
عنا قبل وقوعها ومحاسن علوم لخ اى من علوم الشريعة
المحاسن اى الحسان وقوله المشتملة بيان لوجه كونها حسانا
من المصالح الدنيوية اى كالايات المتعلقة بحل البيع و
حرمة الربا والمتعلقة بحل النكاح وحرمة الزنا ونحو ذلك
وقوله والاخروية اى كالايات المتعلقة بالصلاة والزكاة
والصوم والحج وتحرير الادلة اى كما فى قوله تعالى فلما راى
الشمس بازغة لخ وكما فى قوله تعالى ان الله ياتى بالشمس من

من المشرق فات بها من المغرب الاية وكما في قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله الاية وكما في قوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى الاية وقوله وتحرير الادلة عطف على محاسن او
على الاخبار وعلى كل فهو من الاطراف التي نبيت بها ما ايض
وذلك كقصص مولانا موسى ومولانا نوح ومولانا ايوب
وغيرهم وانما سردت فيه قصص الماضين وان كانوا قد مضوا
تحذيرا لهذه الامة عن تواطي المعاصي المقتضية للنقم المذكورة
في تلك القصص وتزكية النفس اي تطهيرها بمواعظ
نحو من يتق الله يجعل له مخرجا ومن اصلح فاجره على الله فمن
يعمل مثقال ذرة الخ وقوله وتزكية الخ عطف على اخبار وهو
من جملة ما بنيت به ما ادلى مجادها المراد بها العلوم
التي يفتح بها على العبد من تلك المواعظ هذا كله الخ هذا
ترشيح لما اقتضاه المقام من اعجاز القران والاشارة راجعة
لما تضمنه شان القران لم يخط كتابا اي لم ينظر كتابا
من الملاحظة وفي نسخة لم يخط كتابا يكن الخ جملة في محل
رفع صفة لمخالطة والباء في قوله علم ذلك بها للسببية و
من ذلك اي مما تضمنه شان القران وقوله علم ذلك كله
يحتمل ان يكون قوله علم بالبنا للفاعل وفاعله ضمير النبي
صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فالاشارة راجعة لعلوم
القران اي علم النبي صلى الله عليه وسلم ما احتوى عليه القران
من العلوم بالضرورة اي بالبداهة ويحتمل ان يكون بالبنا
للمفعول وعلى هذا فالاشارة راجعة لمضمون قوله على
يد نبي امي الخ وكيف قوله بعد وما كنت تتلوا الاية دليلا على

الاول

الاول وما كنت تتلوا الخ دليل لكون ذلك على يد نبي امي
كثيرة لاحصولها وضعا للايات والمعجزات دفعا لما توهمه
صيغتهما من القلة وقوله لاحصولها اي بالفعل لا بحسب الواقع
اذ هي من الموجودات وكل ما دخل في الوجود فهو منحصر بحسب الواقع
والفرق الخ لما جرى في كلامه ذكر الاية والمعجزة استشعر سوالا
وحاصله ما الفرق بين الاية والمعجزة مع ذلك اي مع الدلالة
على صحة ما جاء به فالاية تجامع المعجزة في الدلالة على صحة ما جاء به
ولكن المعجزة تختص بالتحدي واما الاية فلا يشترط فيها ذلك
فهي اعم من المعجزة واختلفوا في تعيين الخ لما افاد الاجماع من
المسلمين على ان القران معجز وكان الخلاف قد وقع بينهم في تعيين
الوجه المعجز منه الذي تحدى به النبي صلى الله عليه وسلم كان الشان
التعرض لتفاصيل ما فيه من الاقوال وبيان ما هو منها ناهض
وما ليس بناهض فقال واختلفوا اي بعد الاتفاق على انه معجز
وان اشتمل اي والحال انه مشتمل الخ فالواو للحال فقال
بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه المناسب ان لو قال فقال بعض
المعتزلة هو اسلوب الخ ليكون الضمير عايدا على الوجه المعجز
الذي وقع التحدي به فاطلق الاعجاز في المقام على الوجه المعجز
بسببه الذي وقع به التحدي وكذا القول فيما بعد من الاقوال
اذ عبر فيها بالاعجاز مقام الوجه لان المقصود تفصيل الوجه
الذي به اعجازه لا تفصيل الاعجاز ونظمه الخاص تفسير
لما قبله اي نظمه الخاص لانه ليس على سبيل النظم ولا السجع
فهو ليس نظما ولا سجعا بالمجموع اي بمجموع ما ذكر من النظم
الخاص والفصاحة وان كان في مقدورهم اسم كان ضمير

مستتر والظاهر انه عايد على القران وانت خبير بانه غير مناسب و
المناسب عوده على ما تكون به المعارضة وهو المثل المفهوم من
الكلام قبل وقد يقال انه عايد على القران على حذف مضاف اى
وان كان مثل القران الخ وهو قول لابى الحسن الخ افاد ان لابى
الحسن قولين وان النظام له قول واحد الاعجاز فى جملته الخ
الاعجاز مبتدا وقوله فى جملته متعلق بمحذوف خبره وعدم تناقضه
بالجر بدل من جملته اى ان الاعجاز كاين من جهة عدم تناقض
اياته فان الكلام الطويل شانه التناقض وتكذيب بعضه لبعض
وقوله وتصديق الخ تفسير لما قبله الاعجاز انباوه الخ اى
الوجه المعجز الذى يحاب به انباوه الخ الاعجاز انه عبارة اى من جهة
انه عبارة اى معبر به عن الكلام الخ نقضا بالعقول اى بما يحكم به
العقل من النسب القايمة بمعنى ان الاحكام التى يرد بها القران لا
تضاد القضايا التى يحكم بها العقل مثلا العقل يحكم بان العدل
حسن والظلم قبيح وهذا قد جاء به القران فكل قضية وردت فى
القران يسلمها العقل ولا يحيلها قديم اى من جهة انه قديم
واحسن هذه الاقوال الخ لما افاد الاقوال تقريرا وانها تسعة
اقوال اخذ يتكلم على ما عليه تلك الاقوال من الصحة وغيرها
فقال واحسن الخ وانت خبير بان ما وجه به الاحسنية من
قوله فانه عليه الصلاة والسلام الخ يقتضى تعيين قوله
القاضى والامام لا احسنيته فقط ومفهوم قوله احسن ان
ساير الاقوال حسن وليس كذلك اذ سياتى له فى التصريح فى
بعضها بعدم الصحة فكان المناسب ان لو قال والصحيح
القول الذى اختاره القاضى الخ اللهم الا ان يقال ان افعل

ليس

ليس على بابه فمراده باحسن هذه الاقوال الحسن منها وهو تنبيه
ان غير هذا القول ليس بحسن وغير الحسن صادق بالضعيف
وغير الصحيح تامل القول الذى اختاره القاضى اى وهو
ان الاعجاز من جهة نظمه الخاص وفصاحته المفلق يقال
افلق الشاعر وافلق اذا اتى بالعجيب اه يوسى وهو بكون
الفا وفتح اللام اى الماهر فى شعره وقوله فان الشاعر الخ
ترشيح لهذا القول الذى اعتمده فى المتن ايضا الجزالة هى
الفصاحة والاسلوب الخاص هو النظم الخاص او نثر مرسل اى خال
عن السجع وبه يخالف الخطبة لم يكن الا اتى بذلك معارضا
لها اى لان المعارضة انما تكون بمجموع الامرين ولم يوجد هنا
الا واحد وهو الفصاحة دون النظم الخاص فى الاول والنظم
الخاص دون الفصاحة فى الثانى وهو نظير معارضة مسيلمة
الخ الضمير عايد على الطرف الثانى اعنى معارضة الشاعر الذى
سرد قصيدة بليغة بمثل وزن شعره عاريا عن فصاحته
وجزالته ترهاته جمع ترهة بضم التا وفتح الرا المشددة
فارسى معرب اسم للباطل اى اموره الباطلة فقد سبق
اى فى قول المتن وهو الاصح لكن فيه ان هذا الذى قد سبق يشير
بصحته لا بضعفه الا ان يقال يراد بالاصح الصحيح
فانه لو كان الخ سند للضعف وضمير انه للحال والشان و
كان تامة اى فانه لو ثبت صرفهم بعد اتيانهم بما ماثل المنقول
شىء الخ ولو نقل لوجد اى واما ما نقل عن امرء القيس فهذا
لم يقع به الاعجاز لقلته وذلك مثل قوله يتمنى المرء فى الصيف
الشتا حتى اذا جاء الشتا انكره المرء لا يرضى بحال واحد

قتل الانسان ما اكفره فانه الخ هذا اسند للشرطيتين
قبله وقوله مما تتوفر الدواعي على نقله اي للرغبة في نقل الاثار المعلقة
السبع فانها قد نقلت رغبة فيها لكان كونه في ادنى الخ اي ان
مقتضى صرف قدرتهم على معارضته ان يكون في ادنى مراتب
الفصاحة اذ لا داعي الى كونه في اعلاها مع انه في اعلاها لظهور
اعجازه اللام بمعنى في وقوله كيف الخ اي كيف يكون الادنى انسب و
الحال انه لا خلاف الخ واما من قال اعجازه الخ هذا الاسلوب
افصح مما جرا عليه قبل عند حكاية هذا القول بعدم اي بسبب
عدم التناقض فيه وقوله على طوله اي مع طوله ولذا اي لاجل كونه
من كون حكيم عليم وصفه الخ الا ان التحدي الخ اي انه لو وقع التحدي
بالاتيان بمثله في كونه مع طوله يصدق بعضه بعضا ولا تناقض
فيه لم يتحد بسورة منه بل لتحدى بالجملة والغرض ان التحدي وقع بسورة
منه اذ لا تحتمل لسندا لما يليه والضمير للانبا بتلك اي
بموافقته لقضايا العقول ان ذلك وصفه اي فكل قضية منه
يسلمها العقل ولا يحيلها لانه ان اراد بالقديم الخ الاولى ان
اراد انه قديم من حيث ما دل عليه وحاصله ان من قال اعجاز القران
من جهة كونه قديما يقال له ان اردت بكونه قديما من جهة
مدلوله فلا يصح لان شرط المعجزة ان يكون فعلا لله ومدلول
القران قديم ليس فعلا لله وان اردت بكونه قديما انه قديم من
حيث ذاته فلا يصح لانه عبارات والفاظ حادثة وح فلا
يصح القول بان اعجازه من جهة كونه قديما انه عبارة اي
من جهة انه عبارة الخ فانه لا يمتنع الخ اي وح فتقتضي ذلك القول
ان كل كلام حادث عبر به عن الكلام القديم يكون معجزا والتالي

باطل

باطل فان التوراة والانجيل مثلا عبارة عن الكلام القديم والاعجاز
فيهما واذا تقرر ان المعجز المتحدي به البلاغة قوله البلاغة
خبران وفيه ان المعجز نفس القران لا البلاغة فكان الاولى ان يقول
واذا تقرر ان الوجه المعجز المتحدي به البلاغة وكان الاوضح والمناسب
لما سبق ان يقول بدل البلاغة نظمه الخاص وفصاحته وان
التحدي الخ عطف على ان مع مدخولها قد استقر الخ اي بعد ان
كان اولا بالقران كله ثم بعشر سور من مثله الخ فقد قال جواب
اذا وقوله هذه السورة اي التي استقر التحدي بمثلها هي المشتملة
الخ اي التي انطوت على اي التعجيز كسورة البقرة وسورة يونس و
سورة هود فان هذه السور الثلاثة صرح فيها باي التعجيز حيث
قال في البقرة وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله وقال في سورة يونس مثله وقال في هود ام يقولون
افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وانت خبير بان صاحب
هذا القول يقول ان الذي استقر به التحدي هو السور المشتملة
على اي التعجيز او مثلها قدرا وهذا خلاف ما يعطيه ظاهر
عبارة المص من انه السورة المشتملة على اي التعجيز فقط فكان
المناسب للش ان لو قال المشتملة على اي التعجيز او مثلها قدرا
لاجل يطابق الواقع وهذا ضعيف الاشارة راجعة لقول
بعض الاصحاب منكر مطلق اي فيصدق باي سورة كانت طويلة
او قصيرة فلا يتقيد بمثلها اي بمثل السورة المشتملة على اي التعجيز
في القدر اي الطول لان لفظ سورة فيها اي في سورة المصرح
فيها باي التعجيز وقوله فلا يتقيد بمثلها قدرا اي ولا يتقيد ايض
بالسورة المذكورة فيها اي التعجيز يكفي اي في التحدي اقصر

سورة للعجز عن معارضتها فضلا عن السورة المستطيلة كالعصر والكوثر المناسب ان لو قال اقصر سورة وهي العصر والكوثر او قدرهما
من غيرها قال المحلي ومثلها فيه اى فى الاعجاز قدرهما من غيرها
بعض الطول وعلى هذا فيخرج اقصر سورة وهي الكوثر والعصر
قال اى القاضي من اهل الحق من هذا ابتدائية اى المتعارف
الناشي من اهل الخبرة على معجزة اى على كون القران معجزة
ثم اختلفتم الخ ظاهر عبارته انهم اتفقوا على ان وجه اعجازه مع
فصاحته وجزالته ونظمه ثم اختلفوا فى غير ذلك و
ليس كذلك بل كل من فصاحته وجزالته ونظمه من جملة المختلف
فيه فكان الاولى فى تقرير الاعتراض ان يقال قد اضطربتم فى
المعجزة من القران بعد اتفاقكم على انه معجز وكل قول يقتضي بطلان
غيره من الاقوال فاذا اعتبرنا جملة اقوالكم انتفت معجزة القران
اى كونه معجزا الذى حق المعجزات يكون ظاهرا لكل الناس فى ذلك
اى فى وجه اعجازه فان من زعم الخ علة للاختلاف والجواب
الخ لا يخفى ما فى الكلام من الاطناب وحاصل الجواب ان الخلاف لم يتعلق
بكونه معجزا حتى يأتى الاعتراض بل هو متعلق بتعيين الوجه الذى
وقع به الاعجاز وحصل به التحدى واما كونه معجزة فهو ثابت بالاتفاق
وبهذا اى بعجز الخلق عن معارضته وقوله كونه اى القران
ولا فى عدم اى ولا يقتضي عدم ظهور كونه معجزة الذى جاء منه
الاعجاز اى وقع به التحدى وان حصل الاعجاز بالكل بخرقه
بالقاف من الخرق بضم القاف وهو كما فى كتب اللغة حمق والاخرق
الاحمق ولذا قال الشارح مضحكة وحمق اى بكلام يضحك منه
ناشي عن حماقته وقلة عقله لدلالتها على خرقه بضم الخاء اى

على حمقه

على حمقه وفى نسخة لدلالتها على سفهه وهذا اى ما ذكر من
المخرقة التى اتى بها معارضا للقران والفيل اى وله الفيل اى ذكر
ما الفيل عطف على الذنب ولا يخفى ما فى كلامه من الركاكة نظرا لعطف
الفيل على الذنب بلا جامع اذ لا جامع فى المقام استخف بلحاق الغا
المجتمين اى اقبح كقوله عندما سمع سورة الكوثر انا اعطيناك
الجماهر فصل لربك وادع ان شانيك هو الابلق وغير ذلك
تنبيه الخ قد سلف ان التنبيه فى العرف اسم لبحث لاحق يشعر
به كلام سابق ولا شك انه جرى الكلام قبل الفصاحة والجزالة
والاسلوب والنظم فكان من المناسب ان يتكلم هنا على معانيه
لكن ما فسر به الفصاحة ابن التلمسانى مغاير لما عند البيانيين
وكذلك تفسيره يقتضي المغايرة بين الفصاحة والجزالة وكذا
بين اسلوب القران ونظمه ولا يخفى ان هذا مخالف لما قلناه
سابقا من ترادف الفصاحة والجزالة وترادف نظم القران و
اسلوبه الغرض هو المعين وضمير منه للفظ اى من اللفظ
اى دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح المعنى من اللفظ اى بشرط
ان تكون دلالة اللفظ على ذلك المعنى واضحة وظاهره قلة حروف
اللفظ او كثرته بشرط قلة حروفه ظاهره كانت الدلالة على المعنى
واضحة او لا فبين الفصاحة والجزالة عموم وخصوص وجهى
ويناسب مخارجه اى بان يكون كل حرف مخرجه قريبا من مخرج ما يليه
فى ترتيبه الخ المراد بترتيب الاقوال جعل كل قول فى رتبته بان يقدم
ما دل على السبب على ما دل على المسبب وتقديم الدليل على المدلول و
العلة على المعلول وكون ذلك مطابقا لمقتضى الحال الى غير ذلك
وفى بمعنى من البيانية فهو بيان للاسلوب الخاص اى الذى هو ترتيب.

الخ وجعلها ظرفية يلزم عليه ظرفية الشي في نفسه وفي قوله الخ
لخاص اشارة لمغايرة النظم والاسلوب فالاسلوب جمع الاقوال
مطابقا سواجعل كل قول في مرتبته اولا والنظم جعل الاقوال
مع جعل كل قول في مرتبته فالاسلوب اعم من النظم ثم يحسن
فيراى في النظم وقوله يجي اى يعقد تناسب الكلمات اى الجملة التى
يذكر في مواردها اى في المواضع التي يورد فيها والمراد تناسبها
في مواقعها بان يكون ذكرها في موقعها مناسبا للحال المقتضى
لذكرها بان يوكد الكلام الملقى للشاك والمنكر فلا يوكد لخالي الذهن
وذلك اى تناسب الكلمات في مواقعها انواع واصناف والمراد
بالانواع والاصناف شي واحد والمراد به مقتضيات الاحوال
كالتوكيد وعدمه والتقديم والتاخير والحصر وعدمه تامل
ومجموع الخ اى ومجموع الجزالة والنظم دون الفصاحة هو البلاغة
فالفصاحة ليست مشترطة في البلاغة عند ابن الكمال اى وكانه
ذلك مخالفا للمتعارف عند البيانيين كان من الشان ان ينبهها
هو مشهور بين البيانيين فقال قلت الخ فاذا لا يخفى عليك
ما في كلام القهرى من الدرك اهـ عكارى ان يكون خالصة
الخ حاصله ان فصاحة الكلمة خلوصها من تنافر الحروف ومن الغرابة
ومن مخالفة القياس غدايره مستشزرات اى فانها متنافرة
الحروف والتنافر وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان وعسر
النطق بها في ذلك اى في تنافر الكلمة ومن الغرابة هي كون الكلمة
وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مانوسة الاستعمال ذي
جنة اى جنون ومن ضعف القياس المناسب ومن مخالفة
القياس وكلامه بعد مقتضى لذلك كريم الجرشى اى النفس و

هذا

وهذا عجز بيت وصدره مبارك الاسم اغر اللقب واما هنا
في الكلام الخ حاصل ما ذكره ان فصاحة الكلام خلوصه من التعقيد
ومن ضعف التاليف ومن تنافر الكلمات مع فصاحتها على
ما سبق اى جارية على ما سبق من اعتبار الخلوص من التنافر ومن
الغرابة ومن مخالفة القياس لا تنافر فيها التنافر كون الكلمة
ثقيلة على اللسان وان كانت فصيحة كما في البيت المذكور
ضعف التاليف هو كون تاليف الكلام على خلاف القانون
النحوي كالاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى ومن التعقيد له
التعقيد المراد به كون الكلام معقدا غير ظاهر الدلالة على
المعنى المراد اما الخلل واقع في التركيب بسبب تقديم او تاخير
او حذف او غير ذلك مما يوجب صعوبة في فهم المراد وهذا يسمى
بالتعقيد اللفظي واما الخلل واقع في انتقال الذهن من المعنى
المفهوم من الكلام بحسب اللغة الى المعنى المقصود وذلك بسبب
ايراد اللوازم البعيدة من الملزومات المفتقرة الى الوسائط
الكثيرة مع خفاء القراين الدالة على المقصود ويسمى هذا له
بالتعقيد المعنوي واعلم انه يشترط في فصاحة الكلام السلامة
من كل التعقيدين فقوله الشم ومن التعقيد المعنوي الاولى ومن
التعقيد مطلقا سواء كان في المعنى او في اللفظ وقوله احترازا
الخ هذا البيت من التعقيد اللفظي لان فيه فصلا بين المبتدا و
الخبر اعني ابو امه ابوه بالاجنبي وهو حي وبين الموصوف وصفته
اعني حي يقاربه بالاجنبي وهو ابوه وتقديم المستثنى اعني له
مملكا على المستثنى منه وهو حي وبين البدل وهو حي والمبدل
منه وهو مثله الذي هو اسم ما وفي الناس خبرها وانما التعقيد

الشهادتين اعترض بانه ان اريد المدلول المطابقي وهو ثبوت
الوحدانية لله والرسالة لسيدنا محمد فمفاده ان معرفة العقايد
المغايرة لهذه العقيدة بالدليل لا يكون خارجا وان اريد
المدلول ولو التزاما فالمعاد والفتنة داخلان فيه لان
من اقر بانه رسول الله واذعن لذلك فقد صدقه في كل
ما جاء به ومن جملة ما جاء به المعاد والفتنة وحينئذ فلا
يحتاج لذكرهما بعد وقد يجاب باختيار الشق الثاني ولكنه
افردهما اهتماما باحوال الاخرة   والمعاد اي ويخرج
معرفة المعاد اي احوال القيامة من الحشر والنشر والصراط
وقوله والفتنة اي ويخرج معرفة الفتنة اي سوال الملكين
ثم ان العقايد قسمان عقلية وسمعية فاشار للعقلية
بقوله وخرج معرفة المعاد الخ وقد يقال ان الفتنة و
المعاد انما يعلمان من قول الرسول فيدخلان فيه ويراد
بقول الرسول ما جرى على لسانه سواء كان قرانا او سنة
وحينئذ فالاولى حذف المعاد والفتنة لخروجهما بقوله لقول
غير معصوم فتامل   اما بدليل راجع لقوله معرفة
بدليل اجمالي اي كما لو قيل ما الدليل على وجود الله
فقيل العالم ولكن لا يعرف ذلك القايل دلالة العالم على
وجود الله هل من جهة امكانه او من جهة حدوثه وعلى
فرض لو عرفا نها من جهة الامكان او من جهة الحدوث لا
يعرف يركب الدليل من مقدمتين صغرى وكبرى ولا يقدر
على حل اي دفع الشبه الواردة على هذا الدليل فعلى فرض
وتقدير لو كان يقدر على تركيبه من مقدمتين ووردت
شبهة

والمعاد صح

شبهة على احدى المقدمتين لا يقدر على دفعها كما لو قال
العالم حادث لا بد له من محدث فورد عليه انا لا نسلم الصغرى
وما المانع من ان يكون قديما لانه مستند للقديم فهو
قديم فقوله الشخص معجوز عن تقريره اي عن تركيبه من صغرى
وكبرى وقوله وحل اي دفع شبهه الواردة على الدليل
وقوله وحل الخ اي وكذلك العجز عن احدهما فالواو بمعنى او
التي لمنع الخلو فاندفع ما يقال ظاهر كلام ابن عرفة
انه اذا عجز عن احد الامرين منه لا يقال له دليل اجمالي
لانه المعجوز فيه عن الامرين ولا تفصيلي لعدم القدرة على
الامرين مع انه اجمالي قطعا وقوله معجوز الخ بيان للاجمالي
كما ان قوله مقدور الخ بيان للتفصيلي   ففي ايمان
ذي التقليد الخ هذا شروع في الكلام على حكم صاحب
التقليد اي على حكم المتصف به بعد ان تكلم على حقيقة
التقليد وقوله ففي ايمان خبر مقدم والمبتدا محذوف
وفي الكلام حذف الواو مع ما عطفت وفيه ايضا حذف
مضاف والاصل ففي صحة ايمان ذي التقليد وعدم
صحته اقوال ثم المحذوف مع الواو هو نفس القول الثالث
والعالم يصرح به اولا صرح به بعد ذلك بقوله ثالثها
وقوله فيهما متعلق بالتقليد اي في العقايد العقلية
والعقايد السمعية المشار لهما فيما مر بقوله مدلول الشهادتين
والمعاد الخ تامل   ان قدر الاولى ولو قدر اي هذا اذا
كان غير قادر بل ولو كان قادرا   او سمعا اي او يكون
مومنا مع العصيان اي ان قدر على النظر وتفسير الايمان

[illegible] الى القديم لنا نجوزه من طريق التعليل
[illegible] ممكنات مستند اصح

دنيين

المعنوي فهو كقوله سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي

الدموع لتجمدا وذلك لان معنى البيت اطلب بعد داري عنكم لتقربوا

مني واتحمل الكآبة والحزن من فراقكم لانتسبب بذلك الى وصل

يدوم ومسرة لا تزول لان الصبر مفتاح الفرج ومع كل عسر

يسر ولكل بداية نهاية فجعل الشاعر سكب الدموع كناية عن الكآبة

والحزن اللازم لفراق الاحبة واصاب في ذلك لسرعة فهم الحزن

من سكب الدموع فاخطا في جعل جمود العين كناية عن الفرح

والسرور وذلك لان جمود العين لا ينتقل منه للفرح والسرور

وانما ينتقل منه الى بخلها بالدموع حالة الحزن وينتقل من بخلها

بالدموع حالة الحزن الى بخلها بالدموع مطلقا وينتقل منه الى

انتفاء الحزن وينتقل منه الى الفرح والسرور واذا علمت هذا

تعلم ان قول الشارح احترازا الخ فيه شيء لان ما ذكر من البيت ليس مثلا

للمحترز عنه الذي هو المعنوي تامل من كلمة بيان للتعقيد

جاريا اي مشتملا على ذلك اي السبب تغيير الحال

مراتب الانكار فبلاغته اشتماله على التوكيد مع فصاحته

لافادة من هو منكر بالحكم اي لمن عنده انكار بالحكم وقد

يعكس الامر الخ هذا توجيه لتخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر

لعوارض اي وذلك بان ينزل المنكر او الشاك منزلة غير المنكر

لامارات موجودة عنده بحيث لو تامل فيها رجع عن انكاره فيلقى

له الكلام غير موكد وكذلك ينزل العالم بالحكم منزلة المنكر لعدم

عمله بمقتضى علمه فيلقى له الكلام موكدا كما في قوله جاء شقيق عارضا

رمحه ان بني عمك فيهم رماح والاحوال بالرفع مبتدأ وقوله وما

يليق بها اي بالاحوال من المقتضيات اي وما يناسب تلك الاحوال

من المقتضيات كثيرة جدا والى هذا يشير قول القزويني في

التلخيص فان مقامات الكلام متفاوتة الخ ان البلاغة

اي بلاغة الكلام اخص من فصاحته لاخذ فصاحته قيدا في بلاغته

فلا توجد بلاغته الا اذا وجدت فصاحته واما فصاحته فلا

تتوقف على بلاغته اذ مدار فصاحته على سلامته من التعقيد

ومن تنافر كلماته ومن تعقيده مع فصاحة كلماته سوابق له

مقتضى الحال ام لا وهو الاعجاز اي ذو الاعجاز الذي لا يمكن

معارضته وهو ما اذا نزل عن حالة الاولى ان يقول وهو

ما اذا غير عنه الى ما دونه الخ كما عبر به القزويني التحق

اي لعدم مطابقته راسا لمقتضى الحال ثم هذا اي ما ذكر

من معجزة القرآن يضم الى مثله من المعجزات الخ فاسم الاشارة مبتدأ

خبره محذوف والمجرور متعلق بالخبر اي ثم هذا يضم او مضموم

الى ما له الخ الى ما له من المعجزات اي الدالة على صدقه التي

لا تحصى تقضية هذا انه لم يحط بمعجزاته صلى الله عليه وسلم

وما تعرض له بعض الناس في كتبهم فليس حاصرا لها بل وراء

ذلك معجزات اخر وقوله لا تحصى اي بالفعل لكثرتها وان كانت

في الواقع محصورة لانها موجودة وكل موجود فهو محصور

في الواقع ثم الى ما حيلت الخ هذا انتقال الى طرف اخر وهو

ما يدل على صدقه في دعواه الرسالة من الايات اذ اوصاف

الذات لم يقع بها التحدي حتى تكون من الطرف الاول وهو

المعجزات والكمالات جمع قلة استعمل في جمع الكثرة ولما كان

كاد من افعال المقاربة التي لا تحقق معها وقوع الخبر اضرب

عن ذلك وحقق ان تلك الكمالات اتضحت بالفعل فقال بل

بل الفصحى اى بلسان الحال وان كان يتصور فيها لسان
المقال والجرى على هذا الاسلوب انسب للتنويس فى التلقى
واوقع من الجرى على اسلوب يحقق الافصاح من اول وهلة
وان كان هو المقصود خلقا وخلقا تمييز للكمال من جهة
الخلق بفتح الخاء رجع الى الكمالات المعنوية ككمال علمه وحلمه
وتواضعه الخ ثم مع ذلك اى مع ماله من المعجزات والكمالات
التى جبلت عليها ذاته المفصحة برسالته اكد الله صدقه اى
فى دعواه الرسالة بذكره الخ ولا خفاء ان ذكره فى الكتب باسمه
وصفته يكفى فى الدلالة على صدق رسالته اذ شهادة من ثبتت
نبوته لاحد بالرسالة دليل قاطع على رسالته وان لم يظهر منه
معجز بذكره باسمه اى بجنس اسمه لا بخصوص محمد لان
اسمه المذكور فى الكتب الماضية احمد واطلق الخ عطف على
اكد والاحبار جمع حبر بكسر الحا وفتحها وهو الافصح العالم
والاشارة راجعة لذكر اسمه وجميع صفاته اى اطلق الله السنة
العلما قريبا من مبعثه بجميع ما ذكر فى الكتب السابقة من اسمه
وجميع صفاته حتى اتضح للعامة شأنه كما اتضح للخاصة
حتى انه سبحانه الخ ينبغى ان يعتبر هذا اغيا لما افهمه الكلام السابق
من زوال اللبس والا فالمناسب لما قبله ان لا ياتى به فى اسلوب
الاغيا بان يقول واكد زوال اللبس عن نبوته بان منع الخ و
قوله عن نبوته الاولى عن رسالته واتى بقوله بفضله لمطابقة
اهل الحق وردا على اهل البدع من قولهم بوجوب الصلاح والاصلح
باسمه الخاص به وهو محمد فانه اسم خاص به دون ابائه و
قومه لانهم لم يكونوا يسمون به كما ورد فى السير والمخصوص

في المقام

فى المقام اضافى لا حقيقى والا فلا يلايمه قوله بعد الا اناس قليلون
رجا حصول الخ هذا علة لتسميتهم بذلك فانما سموا بذلك
الاسم للرجا المذكور لما سمعوه من الاحبار من ان نبى اخر الزمان
الذى ان ظهوره يسمى محمد انه لم يطلق الخ هذا من تمام العناية
بازالة اللبس عن جانب هذا النبى الكريم لان هذا اتم فى ازالة اللبس
كيف وقد اجتمعت كلها فيه اى فى مولانا محمد صلى الله عليه وسلم
من جهة الدلالة ومرجعها اى مرجع تلك الاشيا الى طرفين عقلى
ونقلى والمراد بالعقلى هنا ما يقابل النقلى فيصدق بالوضعى
والعادى وح فالعقلى ما ليس للنقل فيه مدخل اما العقلى
اى اما الطرف العقلى فوجوه اى حسنة معجز بلاغة القرآن
اضافة المعجز لما بعده بيانية وقدم الكلام على العقلى لاتصاله
به عليه الصلاة والسلام بخلاف النقلى وذلك لان العقلى مرجعه
الى المعجز بلاغة القرآن والى الاخبار بالمغيبات والى الحكمة العقلية
والنظرية والى بقية المعجزات غير بلاغة القرآن والى سيرته و
اوصافه وهذه الامور كلها متصلة به صلى الله عليه وسلم
على ما سبق اى فى المتن وفى الشرح قبل هذا النص وثانيها انه
اخبر عن المغيبات اى بحسب ما مضى وبحسب ما هو آت ولم
يقل هنا على ما سبق كما قال فى الذى قبله مع انه سبق فى النص
الذى قبله ايضا لان ما هنا جار على الاخبار عن المغيبات
نظرا للقرآن والحديث والذى فى الطرف الاول فقط حيث قال
هذا مع ما فيه من الاخبار قبل الوقوع بالمغيبات المطابقة له
فطابقت اى المغيبات خبره اى مدخول خبره فمنها
اى من اخباره بالمغيبات فى الاخبار اى فى السنة كما يقتضيه

السياق اما الذى ورد فى القران اى اما الاخبار بالمغيبات
الواردة فى القران وكان كما اخبر اى وكان الامر الواقع مالمخبر
به فالكاف زايدة بعد غلبهم اى بعد غلب فارس للروم
الى معاد اى الى الموضع الذى اعتدته وهو مكة فعاد من الاعتياد
قل للمخلفين من الاعراب اى الكاينين حول المدينة الذين
تخلفوا عن صحبتك لما طلبتهم ليخرجوا معك الى مكة عام الحديبية
خوفا من تعرض قريش لهم اذا رجعت منها وقد وقع ذلك
اى الدعا للقوم اصحاب الباس الشديد وقوله بنو حنيفة هم
اهل اليمامة ليستخلفنهم فى الارض اى بدلا من الكفار و
قوله كما استخلف الذين من قبلهم وهم بنوا اسرائيل بدلا عن الجبابرة
واما الذى ورد فى الاخبار بالمغيبات التى وردت فى السنة
فمنها قوله هذا القدر اى ثلاثين سنة وذلك بزيادة ستة
اشهر خلافة الحسن بن على وعلى هذا هو من الخلفا وهذا خلاف
المتعارف من انهم الاربعة فقط وفى بعض النسخ وكانت خلافة
الخلفا وهذا خلاف المتعارف الاربعة الراشدين هذا القدر
وفيه انها لم تبلغ هذا القدر الا بزيادة ستة اشهر الى اخذها
سيدنا الحسن بن سيدنا على فكان كذلك اى فثبت ذلك اى
اقامتها بعده فكانت تامة واسم الاشارة راجع لمقامها بعده
والكاف زايدة الفية الباغية اى الجماعة الخارجة عن خلافة
مولانا على والمقصود جماعة معاوية فقتل مع على اى فقتل
اذ كان فى فية على يوم صفين بوزن سجين معرب بالحركات
على النون وربما اعرب بالحروف كقول القايل حضرت صفين
وبينه صفوية وهو موضع بشاطى الفرات كانت فيه الواقعة
العظيمة

العظيمة بين على ومعاوية رضى الله عنهما فى غرة صفر سنة اثنين
وثلاثين اه يوسى وهذا اى الحديث يدل الخ ووجه دلالته
ان جماعة معاوية اهل الشام قد ثبت بهذا الحديث انهم بغاة
والبغاة هم الخارجون عن الامام فعلم بذلك ان عليا كرم الله
وجهه هو الامام الحق حين اسره العدو وهم المسلمون
وكان اسر المسلمين للعباس قبل اسلامه فللفضل كذا
ولعبد الله كذا هما ولدان للعباس ومنها اى ومن جملة
اخباره بالمغيبات الواردة فى السنة النجاشى هو سلطان
الحبشة وكان مومنا مصدقا اسلم على يد بعض الصحابة ولم
يجتمع بالنبى وهو بفتح النون وقد تكسر مما هو كثير اى فى كتب
الاخبار الوجه الثالث اى من الوجوه كالعقلية الصالحة
لان تكون دليلا على صدق سيدنا محمد فى دعواه الرسالة
واسمايه واحكامه فيه انه لا مجال للعقل فيهما بل المرجع فيهما
للتوقيف وهى علم الخ هذا التصوير للحكمة العملية كما انه صور
الحكمة النظرية بالمثال انه اعطى معجزات اى غير ما مر والا فما
مر من الاخبار عن المغيبات معجزات ايضا وقضية كلامه ان كل
واحد من الاطراف المذكورة معجزة وليس كذلك بل بعضها
ليس معجزة بل اية دالة على صدقه صلى الله عليه وسلم فقد توسع
المص فى ذلك ولو عبر بالاية الاعم من المعجزات كان اولى
واحيا الموتى ورد ان ابويه احييا له وامنا به وانه احيا شاة
جابر بن عبد الله التى ضيف بها النبى واصحابه بعد اكل الصحابة
لحمها وقد امرهم ان لا يكسروا عظمها فجمع صلى الله عليه وسلم عظامها
بعد اكل لحمها وقال لها قومى باذن الله فقامت وشهادة

الثالث اى نظمها لهو من اطلاق الملزوم وارادة اللازم مما لا
يخص نظره مع قوله مشهور الخ فانه غير ملايم لان المشهور المستفيض
شانه لحظ الجم الا ان يقال قوله مما لا ينحصر اى كثرة الوجه الخامس
الاولى الخامس سيرته واوصافه وقوله واوصافه تفسير لسيرته
وقد اعترف اعداوه بذلك اى بصدقه من اول عمره الخ وايضا لو صلح
له المناسب اذ لو قدمه بعد قوله فان احد الخ ياتى بقوله وقد عرف
له توشيحا والمناسب اسقاط لفظ ايضا لنبزه اى عابه اعداوه
بالكذب فالنبز العيب ومنه قوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب
من العرب العربا المراد الخلص من العرب واضافة جوامع الكلم
من اضافة الصفة للموصوف ولا فى اصراره على الحق
الترفع هو رفع الهمة على ابنا الدنيا الاجل ما فى ايديهم قيل ان من
جملة التواضع التكبر على الدنيا لغة بادة ولا يزداد مع الغضب
الاحلاما اذ كلامه يقتضى اجتماع الغضب مع الحلم وهما متضادا
قلنا الكلام على حذف مضاف اى مع اسباب الغضب الاحلما ولم
توجد اى تلك المحاسن يشير المحاسنه لوح بهذا الى قصور
العبارة عند الاحاطة بكمالاته عليه الصلاة والسلام خلقا و
خلقا ومبينة بكسر اليا اسم فاعل لهذا اى ولاجل محاسنه
خلقا وخلقا واما النقلى اى واما الدليل النقلى الدال
على نبوته عليه الصلاة والسلام فى الكتب الماضية اى الكتب
الالهية المنزلة قبل القران وجملة الكتب المنزلة ماية واربعة
وستون على شيث وثلاثون على الخليل وعشرة على موسى
قبل التوراة والتوراة والانجيل والزبور والفرقان وذكر
الانبيا عطف على نفسه وايصاوهم اى ايصا الانبيا وهو

محتمل

محتمل لان يكون مضافا للفاعل وهو ظاهر العبارة والمفعول
نظرا لقوله تعالى واذ اخذ الله النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة
ثم جاكم رسول مصدق لما معكم لتومنن به ولتنصرنه دليل
قاطع وذلك لاستحالة صدور الكذب ممن ثبتت نبوته فاذا اخبر
بنبوة احد ثبتت نبوة ذلك الاحد والا لزم الكذب فى خبره و
هو محال معينين اسمه اى بانه محمد واحمد كما ياتى نص نبوته
اى النص الدال على نبوته وكان الاولى تقديم الزبور فى الذكر على الانجيل
لتقدمه عليه نزولا مع مبالغتهم فى تبديلها اى فى التبديل
فيها اى فى الكتب المذكورة وذلك يدل اى وبقا النص الدال على
نبوته فيها مع مبالغتهم فى تبديلها يدل الخ لا يزيل جميعه التبديل
اى لا يزيل التبديل جميعه فقدم المفعول والضمير عايد على ما هو
موجود فى التوراة والانجيل والزبور من امره عليه السلام صفة
للنصوص وكثرة ترداد ذكره فيما بايدى اليهود اى الكاينة
فيما بايديهم صفة للنصوص من المكتتب لانا اى حالة كون
ما بايدى اليهود والنصارى من تلك الكتب من جملة المكتوب
الان اى من جملة ما وقع فيه التغيير والتبديل فمنها اى فمن
تلك النصوص الكاينة فيها التى اطلع عليها علماونا قال الله الخ
هذا هو ما فى المصحف الخامس من التوراة بالمعنى انى اقيم اى اجعل
بعدك لبنى اسرايل اى سيدنا يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم الخليل
واسماعيل اخو اسحاق فاسماعيل عم ليعقوب فاولاد اسماعيل
وهم العرب اولاد اخوة اسحاق واولاد عم يعقوب فقوله من
بنى اخواتهم اى من اخوة جدهم وهو اسحاق وليس المراد ظاهر
العبارة والمراد من الاخوة الجنس لان اسحاق ليس له الا اخ ه

واحد وهو اسماعيل فليس لجمع فى اخوة على حقيقته على ان هذا
النبى اى الذى يقيمه الله لبنى اسرائيل ليس من بنى اسرائيل اى ليس
من اولاد اسرائيل اى انهم اى بنو الاخوة المذكورين اما العرب وهم
اولاد اسماعيل وقوله واما الروم وهم اولاد العيص ابن اسحاق و
الحاصل ابراهيم الخليل كان له ولدان فقط اسماعيل واسحاق واسماعيل
ابو العرب وليس من ذريته نبى الا سيدنا محمد واسحاق كان له ولدان له
يعقوب وعيصوا ويقال له ايضا العيص ومن ذريته الروم وليس من
اولاده نبى الا ايوب وجميع الانبيا المتاخرين عن اسماعيل واسحاق
ما عدا سيدنا محمد وايوب من ذرية يعقوب اسرائيل وانما لقب بيعقوب
لنزوله من بطن امه عقيب العيص لانهما كانا توءمين فى بطن واحد
فقول الله فى التوراة من بنى اخوتهم يدل على ان هذا النبى ليس من بنى
اسرائيل ثم هو يحتمل ان يكون المراد من بنى اخوة ابيهم ويحتمل ان يكون
المراد من بنى اخوة جدهم والاول ممنوع لان بنى اخوة ابيهم الروم وليس
منهم نبى الا ايوب وهو قبل موسى فتعين ان يكون المراد من بنى اخوة
جدهم وهم العرب والنبى الذى منهم هو سيدنا محمد وهو بعد موسى
وكان قبل موسى بزمان يقال انه كان فى عصر يوسف وهو ايوب ابن
ايوص بن رزاح بن رعوائيل بن العيص بن اسحاق ابن ابراهيم الخليل
عليهم السلام فتعين ان المراد بالاخوة الاول ان المراد ببنى الاخوة
واهل الذكا منهما الاوضح من اهل الذكا منهم وفى بعض النسخ
اهل الذكا منهم بدون واو وهى ظاهرة والذكا بالمد الفطنة المتوقدة
فى هذا اى فى قول التوراة انى ساقيم لبنى اسرائيل الخ هذا
كله الاشارة راجعة للمذكور فى التوراة الا الى العرب اى وحينئذ فلم
يكن معناها لبنى اسرائيل فما فى التوراة ليس نصا فى انه هو ما

على وجه

ما على وجه الارض اى من الفرق وارباب الملل والا فطاهو لا يسلم
من يجهل امر محمد اى من حيث رسالته لجميع الخلق اى وحينئذ فكلام التوراة
نص فى انه هو وانه قال اى لانه قال الخ وهذا كتابه الخ كتابه
صلى الله عليه وسلم هو الفرقان وقد صرح فيه بانه مبعوث الى الخلق
كافة قال تعالى فيه وما ارسلناك الا كافة للناس وقل يا ايها الناس
انى رسول الله اليكم جميعا قلت الخ هذا من كلام المص جواب عما يقال
كيف يكون رسالته عامة مع ان كلام التوراة يقتضى انها خاصة
ببنى اسرائيل وانت خبير بان هذا الجواب فيه شى اذ لا يلزم من نفى
ادوات الحصر عدم الاختصاص اذ له اساليب كما هو معلوم عند
علما البيان الا ترى ان من معانى اللام الاختصاص وليست من ادوات
الحصر وانما عينوا الخ جواب عن ما يقال حيث كان المراد من الكلام
عدم الحصر فلم عين بنو اسرائيل بالذكر دون غيرهم لدفع ما
يتوهم ان اى من مفهوم بنو اسرائيل مفهوم موافقة بالاحرى
وذكر ارباب الحواشى ان هذا الجواب وهو قوله قلت الخ من كلام المص
جواب ثانى عن اعتراض اليهود وانه فى غير محله لان الاسرائيلى لم
يقدح بمشاركة غير بنى اسرائيل لهم فى بعثة نبينا حتى يجاب بانه
لا حصر وانما قدح بالبعثة للعرب خاصة وعدم البعثة لبنى
اسرائيل راسا فلا يكون جوابا الا ما قال العلامة القرطبى اه
ثم قال هذا العالم اعاد الفعل للفعل الواقع بكلامه اى المص بين
كلام القرطبى دفع ذلك اى الخبر السابق اى دفع مضمونه وهو
انه ليس على وجه الارض من يجهل امر محمد من جهة عموم رسالته
وبذلك الخبر اى وبمضمونه ذلك الخبر السابق فالاشارة فى قوله
يدفع ذلك وبذلك راجعة لمضمون قوله قبل فعلت لما على الارض

من يجهل الخ اخبرنا اسلافنا اى ولكن لانعتقده انه قال
بدل من قوله وبذلك الا ورقة استثنا من قوله اسلافنا ه
اليهود ان قلت كلام هذا الحبر السابق يقتضى انه من اليهود
العيسوية وهذا يفيد انه ليس منهم والجواب ان ما تقدم على سبيل
التنزل وارتكاب مذهب الغير ثم عطف اى هذا الحبر اليهودى
اى مال اليه نشاتنا اى خلقتنا على اليهودية اى وقد وجد
ما يدل على بطلانها وتالله يوتى بالتا للقسم اذا كان فى تعجب
واستعظام كما هنا جا الله اى جا شرع الله لموسى من جبل سينا
اى من الجبل المسمى بهذا الاسم لانه انزل عليه التوراة فيه وقوله
واشرق اى واشرق الله من جبل ساعير اى من الجبل المسمى بهذا
الاسم واشراقه منه عبارة عن انزاله الانجيل على عيسى به واظهار
دينه فى ذلك الجبل وهو من جبال الروم كان عيسى يسكن قرية
بالشام قريبة منه يقال لها ناصرة ونصورية واليها نسبت
النصارى ومعه جماعة من جبال فاران هكذا يوجد فى بعض
النسخ وفى بعضها باسقاطه وقد قال الخ هذا استدلال
على ان فاران هى مكة هاجر كانت جارية لسارة زوجة
سيدنا ابراهيم وهى بتشديد الرا وتخفيفها وابنها اسماعيل
فاران معلوم ان الله انما اسكنهما مكة فتكون مكة هى فاران
بكمال الظهور اى فهو يدل على كمال شرعه هاجر فى شان
هاجر وقوله حين دعته اى دعت المولى لاسماعيل قوله خشوعك
اى دعايك وفى الزبور الخ لما فرغ من الكلام على نقل نص التوراة
شرع فى الكلام على نقل نص الزبور الذى بايديهم الان وصف
للزبور اتى به خروجا عن العهدة نظير التوراة سابقا وقد اطلع

علماونا

علماونا على تلك النصوص فيما بايديهم اليهود والنصارى من
المكتتب الان ويحوز بالحا المهملة اى يملك واراد بالبحر المحيط
فاراد بالبحر اولا شقة اليمين وثانيا شقة اليسار فهو اشارة
الى ان ملكه دائم عام وفى نسخة ويجوز بالجيم اى يمر من البحر الى
البحر وهذا كناية عن عموم رسالته ومن منقطع الانهار الخ
اى ومن الانهار المنقطعة كنهر الفرات والنيل والدجلة والمراد
بكونها منقطعة انها غير محيطة فهى منقطعة عن الاحاطة
ويجلس اعداه بالتراب اى على التراب كناية عن اهانتهم واذلالهم
بالترابين جمع قربان يطلق على ما يتقرب به الى الله ويطلق
على من يتقرب من الملك ويجلس معه كالوزير وهو المراد هنا
اى وكانتيه ملوكهم الخاصين به كالوزرا وتسجد له اى تعظمه
وقوله وتدين من التدين اى وتتدين له تدينا مصورا بالطاعة
والانقياد لانه يخلص الخ تعليل للاطراف قبله فى الجملة ان
الله اظهر من صهيون اكليلا اى اظهر من بنى اسماعيل رئيسا اى صاحب
الرياسة وهو سيدنا محمد كما قلنا ويجعل محمودا بدل من الاكليل او
نعت له بجا الغفا اى من يخلفه فى الرياسة والنبوة وليس من ذريته
والظاهر ان هذا المخلف لسيدنا محمد لان الرسالة انما انتقلت من ذرية
اسرائيل الى سيدنا محمد والحال انه ليس من ذريته وبنو اصيهون
اى وليفرح بنو اصيهون وهم العرب لان صيهون هو مولانا
اسماعيل وهو ابو العرب اصطفى لهم امة اى اختار للنبى الذى
هو منهم وهو سيدنا محمد امة شاملة للاحمر والاسود ذات
ثغرين الثغر بضم الثين وسكون الغا جانب الشين واما
الثغر بالفتح فهو جانب النصل وحد السيف وهو المراد هنا

[illegible]

اى ذات حدين والشرفهم اى ويونعتون اشراف الامم ايها الجبار
اى صاحب الجبر والقهر والمراد به سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وشرايعك
كانه عطف تفسير لنا موسك والناموس الوحى وقوله مقرونة بيمينك
اى بتحريك يمينك بالسيف يخرون تحتك اى يذلون ويدخلون
فى الاسلام طوعا اوكرها او يودون الجزية عن يد وهم صاغرون
فولد داود مبتدا وقوله هو عيسى خبره وقوله الذى ادعى الخ
نعت لولد داود لانه من احفاد داود اى لان امه من ذريته
كى يعلم الناس اى لاجل ان يعلم الناس ان هذا الولد وهو
عيسى بشر وليس ابنا لك يارب وقد حقق الله رغبته فبعث جاعل
السنة وماحى البدعة وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فاعلم الناس
ان عيسى بشر عبد الله ورسوله وكذا قال الخ هذا تخلص حسن
الى النقل عن الانجيل على وجه الحكاية فلما فرغ من الكلام على نقل
نص الزبور شرع فى الكلام على نقل نص الانجيل البارقليط
هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قال السيد ومعنى البارقليط
كاشف الخفيات ومظهرها ومصدوق الابن فى قوله انا ابن
الانسان مولانا عيسى ومصدوق الانسان امه مريم عليهما
السلام بشر خبر ثان وابن الانسان خبر اول عن يوحنا
اى نقلا عن يوحنا بكسر الحاء وهو احد الاربعة الذين عرب كل و
احد منهم الانجيل ونقلوه من السريانية للعربية وتعريب يوحنا
هو المعول عليه عندهم وقوله البارقليط هذا مقول القول
لا بد من يوحنا كما قال العكارى ويخ العالم من التوبيخ وقوله
وسوى بينكم وفى نسخة وليوسكم من الحق من السياسة و
هى المعاملة بلطف الى ان قال اى فى الانجيل نقلا عن يوحنا

قوله

بالامثال نحو الدنيا مثل كذا بالتاويل اى تاويل تلك الامثال
وتبيينها اى انه ياتيكم بمعانى هذه الامثال ان تتم الكلمة اى وهى
النبوة وتمامها ختمها وقوله التى فى الناموس اى الوحى اى التى هى
من الوحى وفى بعض النسخ التى بها الناموس التى ينزل الناموس بسببها
لانهم ابغضونى مجانا اى من غير موجب اى لانهم كفروا به فاذا
تمت الكلمة فيظهر تمامها فجورهم وكفرهم بعد ما كان خافيا
فلو قد جا المنحمنا اى فاعنى بمجى المنحمنا ليظهر صحة ما قلت لكم
من عند الرب اظهار فى محل الاضمار اى من عنده وقوله روح القدس
اى الروح المطهر وهو سيدنا محمد وهو بدل من المنحمنا بلسان
السريانية الحاصل ان الالفاظ ثلاثة مترادفة المنحمنا والبارقليط
ومحمد الا ان الاول لفظ سريانى والثانى رومى والثالث عربى
كرما بفتح الكاف وسكون الراء هو شجر العنب ومضى على
ذلك اى على ذكر ذلك التمثيل حتى تممه ثم المحمد الخ اى ثم ضرب
مثلا للمحمد وحم فالامثال التى ضربها للامة مثل للانبيا ومثل
الدنيا وللنفس ومثل لسيدنا محمد وجعله الموكل اى فالموكل بسقيه
واصلاحها دم اولا وهكذا الى سيدنا محمد سيزاح عنكم اى يبعد
ويزال وقوله ملك الله اى الرياسة من سقط على هذه الصخرة
اى من تعرض لها بسوء يريد لذلك اى بالصخرة الموصوفة بما ذكر
ومن سقطت عليه اى سلطت عليه تلك الصخرة من
ناواه هو بالنون اى باغضه وعاداه وحاربه اظهره الله
عليه اى جعل الله الغلبة عليه ولا يسمع صوته تفسير لما
قبله الغور بضم الغين المعجمة وفتح الواو وخفض وفى بعضها
بضم العين المهملة وسكون الواو وعلى كلا النسختين فهو كناية

عن العمى المعنوى اى انه يزيل الجهل الغلق اى التى عليها غلاف
وغطا بحيث لا يصل لها شى من الموعظ احمد خبر عن قوله عبدى
وقوله يحمد الله لتعليل لتسميته احمد تفرح البرية من الفرح و
هو السرور على كل شرف اى محل مرتفع ولا يضعف اى عن
مقابلة من عاداه كالقصبة الضعيفة اى لخوفهم من الله
ولا يخصم بالبنا للمفعول اى لا يغلب ولا يغلب بالحجة بل هو الغالب
بها وفى نسخة ولا يخصم اى لا يهلك قال تعالى وكم قصمنا من
قرية كانت ظالمة الاية حتى ثبتت بالماضى وفى بعضها
يثبت بالمضارع وهو انسب بالمقام وضمير المتكلم فى قوله حجتى
لله تعالى والمراد بحجته شريعته والى توراته اى فرقانه
فاطلق التوراة على الفرقان وقد وقع تسمية الفرقان توراة فى
حديث الشفا قال الله لمحمد صلى الله عليه وسلم انى منزل عليك
توراة حديثة تفتح بها اعينا عميا واذانا صما وقلوبا غلفا
فيها ينابيع العلم وفهم الحكمة وربيع القلوب فى غير ما وجه
ما زائدة اى فى غير وجه اى فى اكثر من موضع من ذلك قوله
يوصى الامم يعنى نعلم من ذلك انه مبعوث للامم عموما ولم يكن
البعث عليها الا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وفى الانجيل
ان المسيح الخ انظر ضعيف حيث خلف ما فى التوراة بما قال النبى اشعيا
عليه السلام وانما بعث الخ الغنم يجوز به عن من ارسل اليهم
من بنى اسرائيل بجامع الضعف وعدم القوة على الجهاد وقوله
الرابضة اى الماكثة فى اماكنها فالرابضة ماخوذ من المربض
وهو محل المبيت وهذا كناية عن عدم انتشار رسالته وقصورها
بخلاف رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فلا يجوز هذا

من تتمة

من تتمة ما فى الانجيل كما فى العكارى وفى صحف حيقوق الظاهر
ان هذه الصحف التى جلب المص النقل عنها زائدة على العدد المتقدم رف
فى الصحف المنزلة وحم فالعدد لا مفهوم له ولعل الاقتصار عليه
لعظم المنزل عليها ولعله ذلك الغير من جهة الحجم من التين
اى من جبل التين وهو جبل سينا اى جانبه وانزل على موسى
فى ذلك الجبل وملك اى احمد وقوله الى ان قال فى اخره اى
فى شان محمد بامرك اى بسبب امرك بالقتال اى ترتوى
السهام بدم الاعدا ارض البادية المراد بها مكة وقوله العطشا
اى من النبوة لانها كانت مهملة من النبوة من عهد اسماعيل لان
محل الانبيا والرسل الشام فاعطى الله مكة ببعث اشرف الخلق
منها محاسن الشام لان لبنان من جبالها والتبجح من الابتهاج
والابتهاج التزين والفلوات جمع فلاة وهى البرية اى الارض
القفرا لبنان جبل بالشام مشهور وشانه انه صاحب حسن
ومأوى للصالحين ومتعبد الاوليا وكمل عطف على محاسن
فالكاف زائدة اى ان مكة ستعطى باحمد حسنا مثل الحسن و
النور الذى فى جبل لبنان وحسنا مثل حسن الدساكر والرياض
الدساكر جمع دسكرة وهى القرية والصومعة والارض
وبيوت الاعاجم يكون فيها الشراب والملاهى او بنا كالقصر
حوله بيوت او نحو ذلك والمناسب هنا المعنيين الاخيرين
الافتقار اى الايام التى يتفقد فيها الناس الفقرا بالمعروف
والاحسان تفترون ذلك اى تسميته ضالا وقوله على كثرة
اى مع كثرة او ان على للتعليل تخبر به اى فاخبر به وقوله
قيل لى اى على لسان ملك او قيل لى فى سرى قلت ادى

الخ دا بصرية وكانه مثل له ذلك فراه ببصره بابل موضع
بالعراق ينسب له السحر والخمر وما انزل على الملكين ببابل
الخمرة اى البالية للتهشمة فصاحب الجمل هذا من كلام المص
ببابل متعلق بسقط وقوله من دون الله متعلق بعبادة الاصنام
وهدمت اوثانها بنبينا اى بسبب نبينا الابسبب عيسى
لم تلبث اى لم تمكث وقوله آن قلت تصوير لقوله لم تلبث تلك
الكرامة بالسخطة اى بسخطة من الله فالسخطة فعله
من الله التسخط وهو الغضب واحرقت السمايم جمع
جمع سموم وهى الريح الحارة تكون نهارا غالبا فعند ذلك
هذا اشارة لظهور شريعة سيدنا محمد العطشا اى من النبوة
نار هذا اشارة لصناديد الصحابة وشدتهم فى الحرب
وقوله من اغصانها اى الاشجار المغروسة المفهومة من الغرس
تلك الكرمة اى المشبه بها بنوا اسرائيل فاعتبر الخ
هذا من كلام المص وقوله الارض الخ عطف على قوله هذا الخ
التصريح وقد نفت الخ والحال انه قد نفت الخ لا تطول دعوتهم
اى لا تستمر دعوتهم زمنا طويلا بل سيفتضحوا ويظهر كذبهم بالحرب
قربانهم اى ما يتقربون به بساعده اى بقوته وقدرته
اكثرتنا زعه قوله لا يظهر ولا تقوم الخ فاعتبر من هذا الكلام
اى المنقول عن صحف دانيال وهذا من كلام المص بخت نصر
بضم الباء وسكون الخاء المعجمة معناه ابن ونصر بفتح النون
وتشديد الصاد المهملة المفتوحة اسم صنم كما فى القاموس
وهو علم مركب تركيب اضافى سمى به لانه وجد لقيطا عند
ذلك الصنم ولم يعرف له اب وهو الذى سبى بنى اسرائيل وخرب

بيت المقدس

بيت المقدس واسر من جملتهم دانيال على قصته المشهورة
وطلب به اى انه طلب منه انه يخبره بما راه وانه يخبره
ايضا بتاويله فقد طلب منه ان يخبره بالامرين وذلك لان
ما راه افزعه وقد نسيه فطلب منه ان يخبره به ثم يفسره له
فقال له اما المنام الذى رايته فكذا واما تفسيره فهو كذا الخ
وعظم تفسيره لقوله ربا صدقت اى هذا هو الذى رايته
باليمن والشام اى احداها باليمن والاخرى بالشام
وملك بضم الميم وسكون اللام عطف على دين على اختلاف
اديانها اى مع اختلاف اديانها الماضية بالجر نعت للكتب
او بالرفع نعت لنصوص لئلا يخرج اى ولا نزيد عليه
لئلا يخرج هذا المختصر عن الغرض اى وهو الايجاز وال فى الغرض
عوض عن المضاف اليه اى عن غرضنا ومقصودنا فيه عددهم
سبعة هذا هو المشهور وبعضهم كالحلبى فى سيرته اوصلهم
الى اثنى عشر فاذا وفقت اى هديت وخلقت لك الداعية
والقدرة على العلم بهذه الخوارق الدالة على رسالته التى تضمنها
للبحث من قوله فى اول الفصل ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم
قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه الى هنا للعلم بهذا
كله اى للعلم بهذه الخوارق الدالة على رسالته حصل لك
العلم فى ترتيبه حصول العلم بصدق الرسالة على التوفيق
للعلم بالخوارق الدالة على الرسالة شئ اذ حصول العلم بصدق
الرسالة مرتب على حصول العلم بالخوارق لا على التوفيق له
ويجاب بانه عومل سبب السبب معاملة السبب اذ التوفيق
سبب فى حصول العلم بالخوارق المشار اليها وحصوله سبب

فى حصول العلم الضرورى بصدق رسالة نبينا محمد وتيا الكلام
جار على تقدير اى وقت لهذا الحد وحصل لك العلم به حصل
لك العلم الضرورى الخ ضرورة اى بالضرورة والبداهة لا
بالنظر فالمراد بالضرورة ما قبل النظر فوجب الايمان الخ
اى فترتب على حصول العلم الضرورى بصدق رسالته وجوب
الايمان به فيما ذكر وهذا يقتضى انه انما وجب الايمان بما
ذكر لكون العلم بصدق رسالته ضروريا فلو كان العلم
بذلك نظريا فلا يجب الايمان بما ذكر وليس كذلك فالاولى
ان تفسر الضرورة بالوجوب لان العلم بديهيا او نظريا اى
حصل العلم وجوبا اى قطعا فى كل ما جا به اى فى كل فرد
جا به الخ جملة وتفصيلا لا يحتمل ان يكون راجعا للايمان
به اى فوجب الايمان به جملة اى فى الجملة وتفصيلا اى
على التفصيل والايمان به فى الجملة بان يصدق بانه رسول
الله والايمان به تفصيلا بالاستطاعة ويحتمل ان يكون
راجعا لما جا ومرجع ما جا به جملة الى المتشابه ومصدوق
ما جا به تفصيلا مقابل المتشابه كالحشر والنشر من
المعلوم ان ما جا به صلى الله عليه وسلم شامل لامور المعاد
وغيرها والمص اجرى المثال على امور المعاد خصوصا اهتماما
ما بشانها وذكر النشر فى المقام مستغنى عنه بنا على ما فسر
به فى الشرح الحشر ولكنهما واردان فى الشرع وبذلك تعرض له
المص لعين هذا البدن اشار بهذا الى ان الحشر والنشر
يتعلقان بالبدن الدنيوى عند اهل السنة ثم ان قوله
لعين هذا البدن الى قوله وفى اعادة عين الوقت قولان

قد ثبت

قد ثبت فى بعض النسخ وفى بعضها اسقاط هذه الزيادة
وصنيع الشرح يقتضى انه لا ثبت لها فى النسخ التى يتبط بها الشرح
اجماعا اى باجماع من يعتد باجماعه ولبعض اهل الزيغ اعادة
المثل محض راجع للامرين اما رجوعه للثانى فهو ظاهر
واما رجوعه للاول فالمراد بكون التفريق محضا ان يصير الجسم
جواهر فردة تردد باعتبار الخ الحاصل ان قوله تعالى كل شئ
هالك الا وجهه يحتمل ان المراد بهلاكه تفريق اجزائه ويحتمل ان
المراد بهلاكه عدمه عدما محضا فالقران يحتمل للامرين وقوله
باعتبار ما دل الخ فيه شى لما علمت ان القران قابل للامرين
لكن دلالته على العدم ظاهرة واما دلالته على التفريق
فهى خفية وتعبير الشرح بالدلالة يقتضى ان القران صريح
فى الامرين اما الجواز العقلى فيهما اى فى العدم والتفريق
المحضين الصحيح منهما اى من القولين اعادتهما باعيانها
خلافا لما قاله بعض المتكلمين من عدم اعادتهما بنا على ان
المعاد انما يعاد بمعنى فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى
بالمعنى وقدم المص هنا الطريقة التى تحكى الاتفاق على الطريقة
التى تحكى الخلاف عكس ما جرى عليه فى الشرح والمراد بالاعراض
التى فى اعادتها النزاع الاعراض التى تبقى زمانين بذاتها او ببقا
امثالها وهى التى لا يتحقق البدن بدونها كالبياض والسواد
لا كالضرب والحركة والالتفات والشبع والالم والاصوات
ونحو ذلك فان هذه لا تعاد قولا واحدا الا بزمانها ولا بامثالها
كذا ذكر العكارى وفى اليوسى ان هذا قول اكثر المعتزلة وان
الصحيح ان العرض يعاد مطلقا وانظر ما معنى اعادة الضرب

بانه حديث النفس التابع للمعرفة تفسير للايمان الكامل
على هذا القول والذى قبله   ثالثها هو كافر وهذا اضعف
الاقوال لما جرت به عادة ابن عرفة من تاخيره لاضعف
الاقوال   لنقل المقترح بفتح الراء وهذا شروع فى
عزو تلك الاقوال التى نقلها فى حكم المقلد على سبيل اللف
والنشر المرتب فقوله لنقل الخ هذا سند للقول الاول
محتجين حال من عز الدين والامدى لانهما اللذان
تصديا للاحتجاج واما المقترح فهو ناقل فقط ولم
يتصد للاحتجاج لذلك القول ومما يدل على ان قوله
محتجين مثنى وليس جمعا تغييره التعبير حيث عبر
بمع فى قوله مع عز الدين ولم يعبر بالواو   تامل
لم يكونوا عارفين بالمسايل الاصولية اى بل مقلدين
فيها لغير النبى او مقلدين للنبى فى العقايد التى ادلتها
العقل وتقليد المعصوم فى العقايد المذكورة ليس بمعرفة
والمراد بالمسايل الاصولية العقايد كثبوت القدرة الخ
وحكم صلى الله عليه وسلم باسلامهم اى حكمه باسلامهم
دليل على ان المقلد مومن وليس عاصيا وقد يقال ان
حكمه عليه السلام باسلامهم منظور فيه للظاهر مقطوع
النظر فيه عن الباطن لان الشرع يحكم على كل من كان فى
الظاهر عارفا بالاحكام الشرع وممتثلا لها بالاسلام
ولو كان الباطن خرابا لم يحصل ما فيه لرتبة التقليد
وح فلا يصح الاحتجاج بهذا على الدعوى وهى ان المقلد
مومن وان النظر غير واجب وانه ليس عاصيا الا لو كان

النبى

النبى عليه الصلاة والسلام حكم بايمانهم والحاصل ان المدعى
كون النظر غير واجب وان المقلد مومن غير عاص والدليل
ليس جاريا على ذلك بل هو جار على الحكم باسلامهم وهو
موضوع اخر غير المدعى فلا يدل هذا الدليل ح على ان
التقليد منج عند الله لعدم جريانه على ذلك فتامل
ونقل الامدى هذا سند للقول الثانى وهو عطف
على قوله لنقل المقترح اى ان الامدى نقل عن بعض المتكلمين
ان المقلد مومن عاص بترك النظر فنقل الامدى عنهم ذلك
يدل على وجود ذلك القول وانه ليس من عنديات ابن عرفة
وابى هاشم عطف على نقل الامدى على حذف مضاف
اى ولقول ابى هاشم وفى الكلام حذف المنقول ايضا اى ولقول
ابى هاشم ان المقلد كافر مع مقتضى قول الفهرى الخ وهذا
سند للقول الثالث اى ان القول الثالث سنده قول
ابى هاشم الجبائى من المعتزلة ان المقلد كافر مع مقتضى
قول الفهرى والمراد بالفهرى شرف الدين ابن التلمسانى
كان مصرى الدار شافعى المذهب من تلامذة المقترح و
قوله اكتفاوه الخ هذا مقول الفهرى   لا فيما ينجى من
الخلود فى النار اى واما المنجى من الخلود فلا بد فيه من
المعرفة فهذا الكلام مقتضاه ان المقلد الذى لا معرفة
عنده كافر خلوده فى النار ولا يخفى ما فى هذا من الاشارة
الى الاعتراض على ما احتج به القول الاول   وقول الشامل
عطف على مقتضى قول الفهرى اى مع مقتضى قول الفهرى
ومع قول الشامل والشامل كتاب لامام الحرمين   وان

وحركة الذكر فى الفرج مثلا وقد سال شيخ شيخنا الشيخ الملوى بعض
مشايخه عن ذلك فتوقف قال شيخنا العدوى ولعل اعادتها على
وجه يعلمه الله وان قصرت عقولنا عنه وفى اعادة غير الو
قولان حاصله ان الاجساد الدنيوية حيث كانت تعاد باعيانها
واعراضها فهل تعاد الاوقات التى مرت عليها لتشهد لها بالطاعا
وتشهد عليها بالمعاصى او لا تعاد قولان وكالصراط عطف
على الحشر والنشر اى فالصراط مما يجب الايمان به وهو جسر ممدود
على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ولا طريق للجنة الا عليه
وهو المعنى بقوله تعالى وان منكم الا واردها وهو ارق من
الشعر واحد من السيف وورد انه مسيرة ثلاث الاف سنة
الف صعود والف هبوط والف استوى وقال ابن ابى جمرة
قد جا فى صفة الصراط انه ادق من الشعر واحد من السيف وانه
سبع عقبات وان طول كل عقبة مقدار ثلاثة الاف سنة
وكالجنة لقب لدار النعيم وهى موجودة الان عند اهل السنة و
النار لقب لدار العقاب وهى ايض موجودة الان عند اهل السنة
وقالت المعتزلة لا وجود لهما الان وانما يوجدان يوم القيامة
وسوقها الى الموقف وغيره اى كالسوق الى الميزان والصراط
وظاهره ان الحشر عبارة عن مجموع الامور المذكورة واما النشر
فهو عبارة عن الاحيا وح فعطف النشر على الحشر فى المتن من
عطف الجزء على الكل ولكن المشهور ان النشر هو ايجاد الابدان
بعد فنايها او جمعها بعد تفريقها مع احيايها واخراجها من
القبور واما الحشر فهو سوق الناس للموقف وغيره من
مواطن الاخرة واجمع المليون يعنى ارباب الشرايع وفى بعض

النشر

النشر المسلمون مكان المليون والذى يناسب الخارج المليون
قال المولف فى شرح الجزايرية لا شك ان الملل كلها من لدن ادم
الى سيدنا محمد مجتمعة على ان الله تعالى يحيى الابدان بعد موتها
ويرد الارواح الى مشابكها كما كانت اول مرة واعلم ان اعادة
المعدوم جايزة عندنا وعند المعتزلة لكن المعدوم عندهم شئ
فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن ان يعاد لاجل
ذلك وعندنا اذا عدم الموجود ينتفى بالكلية مع كونه ممكن
الاعادة وخالف الفلاسفة والتناسخية ووافقهم بعض
الروافض وابو الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى من المعتزلة
اما الاولون فانكروا المعاد الجسمانى واما الاخرون فهم وان
قالوا به ينكرون اعادة المعدوم ويقولون الاعادة جمع الاجزا
وقد بين المص امكان الاعادة بقوله والدليل الخ واحتج الفلاسفة
على امتناعه بامور ياتى ذكرها والرد عليهم اهـ يوسى والدليل
عليها اى على الاحيا ان الاعادة الخ وحاصل ما ذكره الش قياسان
من الشكل الاول احدهما ان تقول الاعادة اما ايجاد بعد عدم او
جمع بعد تفريق وكلاهما ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق
فحذف الش نتيجة الاول الماخوذة على انها صغرى للقياس الثانى
اهـ وقد يقال ان الحد الوسط لم يتكرر فى الثانى فالاحسن فى تقريره
ان تقول الاعادة ممكنة اخبر الصادق بوقوعها وكل ممكن اخبر
الصادق بوقوعه فهو حق وكلاهما ممكن اى فالاعادة ممكنة
واخبر الصادق بوقوعها فقد طوى هذه النتيجة للظهور وعليها
يترتب قوله وكل ممكن الخ والذى يدل على ما قيدنا به النتيجة من
قوله واخبر الصادق بوقوعها ما بعد من قوله واما ان الصادق

مكن نتيجة الاعادة ممكنة والثانى ان تقول الاعادة ممكنة وكل ممكن [illegible]

اخبر بوقوع هذا الممكن الخ   وانما قلنا الخ هذا توجيه لسند قوله
وكلاهما ممكن الذى هو كبرى القياس الاول   لما عرفت الخ تعليل لقوله
تقبل لذاتها   والا لزم الخ اى والا يكن ذاتيا بل كان قبول الجوهر
والعرض للوجود والعدم معللا ولا احتاج لقبول اخر لان العلة
انما تؤثر فى معلولها ما يقبله فلا تؤثر فى القبول الا اذا كانت
قابلا لقبول اخر وكذا نقول فى ذلك القبول الاخر هكذا وقوله
لزم التسلسل اى او الدور ففى الكلام حذف او انه اطلق التسلسل
هنا بالمعنى الاعم   وذواتها اى الجواهر والاعراض لا تنقلب بعد
عدمها اى بحيث تكون مستحيلة الوجود بل هى فى حالة الوجود
قابلة للعدم وفى حالة العدم قابلة للوجود ولا نقول انها بعد
انعدامها انقلبت وصارت مستحيلة الوجود   وانما قلنا الخ
هذا تمهيد للسند الذى ذكره بعد وهو قوله لانها الخ وجابالتمهيد
للفصل   فواضح اى لان الاجزا قابلة للجمع بدليل النشأة الاولى
وان نظرنا اليها بحسب فاعلها الخ هذا مستغنى عنه بعد بيانه
امكان التاويل بما مر من عكوك عموم تعلق الصفات وانما ذكره
زيادة فى البيان   فلا تعذر اى فى جمع الاجزا بعد افتراقها
اى ذاته اى المعاد وهذا ناظر للقابل   وبقوله انشاها قدم
الخلاق العليم فى الاستدلال على الاستدلال بقوله انشاها مع
ان انشاها مقدم فى التلاوة لان اخذ الفاعلية فى الاول اظهر
خصوصا مع المبالغة بخلاف انشاها فانه وان كان صريحا فى
اثبات الفاعل لكن الاظهر فى الدلالة عليه لفظ خلاق وعليم
والحاصل ان انشاها يتضمن امرين يدل عليهما خلاق وعليم
صراحة   ثم ارشد اى القران بعد اختلاطها بغيرها هذا ظاهر
على القول

على القول بان الاعادة عن تفريق لا على القول بانها عن عدم
والجواب انه الخ هذا الجواب غير مناسب لاسلوب الكلام
ان المناسب لقوله ثم ارشد الى الجواب الخ ان يقول والجواب ما
ارشد به بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم ثم ياتى بقوله
اى انه تعالى عالم بجميعها الخ   عالم بجميعها وح فلا استبعاد
لرجوع جميعها   قد علمنا ما تنقص الارض منهم قال ابن عطية
اى قد حفظنا ما تنقص الارض منهم ليعود اليهم بعينه يوم
القيامة   فقد تغير طبعها اى لان طبع الحياة الحرارة والرطوبة
وطبع التراب اليبوسة والبرودة وح فيهما متباينان فكيف
ينقلب احدهما الى الاخر ورد ذلك بان الاشجار طبعها البرودة
والليونة وح يخرج منها الحار اليابس وهو النار   الذى جعل
لكم من الشجر الاخضر نارا وهو شجر المرخ ونحوه من العيدان التى يحك
بعضها ببعض فتخرج منها النار   واما ان الصادق الخ هذا
بيان للطرف الثانى من صغرى القياس الثانى وما تقدم بيان
للطرف الاول منها لانها قابلة الاعادة ممكنة اخبر الصادق
بوقوعها   واحتج المنكرون الخ اى وهو الفلاسفة وقوله
لبعث الاجساد اى احيايها واخراجها من قبورها وحاصله ان
الفلاسفة انكروا بعث الاجساد وتمسكوا بشبه بعضها ارشد
القران اى جوابها وقد تقدم ذلك وبعضها لم يرشد القران لجوابه
فتصدى المص لذكره والجواب عنه بقوله واحتج الخ   لو اكل انسان
اخر ليس المراد انه اكل كله بل المراد انه اكل بعضه وصار ذلك
البعض الماكول جزا من الاكل فلا يخلوا اما ان يعاد هذا الجزء
الماكول لبدن الماكول منه او لبدن الاكل او لبدن كل منهما

وابا ما كان فهو باطل اما وجه بطلان عوده لكل من البدنين فلانه
يلزم عليه جعل الشي الواحد بالشخص حالا فى محلين واما بطلان
جعله جزا من احد البدنين فلما يلزم عليه من عود الاخر ناقصا
واذا عاد ناقصا لزم عدم عوده بعينه وتمامه والغرض عوده
بتمامه ولانه يلزم عليه الترجيح من غير مرجح لان عود ذلك
البعض المأكول جزا من بدن الاكل ليس باولى من جعله جزا من
بدن المأكول منه وكذلك العكس جعل المأكول بعد اعادته
فى الجملة انما قال ذلك لان ذلك المأكول حين كان جز الاكل
لم يكن جزا للمأكول منه وبالعكس لانه كان جزا للاكل بعد الاكل
وكان جزا للمأكول منه قبل الاكل ويستحيل جزوه جعله
اى بعد الاعادة لاستحالة حلول الشي الواحد بالشخص فى
محلين اى واما حلول الشي الواحد بالنوع فى محلين فهو جايز
كحلول الانسان فى زيد وعمرو بنا على ان الكلى له تحقق فى جزئياته
لمقصود اى لاجل تحصيل امر مقصود او لمقصود اى
او ليس لتحصيل امر مقصود اما الايلام اى بالنسبة للمعاد
وقوله او تحصيل لذة او دفع الالم اى بالنسبة للمعاد والاول
اى الايلام وقوله لا يصلح اى بنا على اصل التحسين العقلى
لان العقل يقتضى ان اعادة العبد للايلام قبيح والحسن انما
هو اعادته لاكرامه لانه الاصلح بالعبد وترك الاصلح قبيح
والثانى اى تحصيل اللذة بالمعاد ليس فى هذا العالم يعنى
عالم الدنيا وقوله بل كل ذلك خلاص عن الالم اى بدليل الاستقرا
وقوله بل كل ذلك الاشارة راجعة الى اللذة لا بقيد قوله فى الحقيقة
اى بل كل اللذات الحاصلة لعالم الدنيا سوا حصلت له فى الدنيا
او فى الاخرة

او فى الاخرة خلاص عن الالم اى والخلاص من الالم ليس لذة حقيقية
عند الجمهور خلاص عن الالم اى فلذة الاكل خلاص عن الم الجوع و
لذة الشرب خلاص عن الم الظما وقد يكون اللذة خلاصا عن
الم التشوق الى الشي وحينئذ فلا يتاتى ان يكون الغرض فى الاعادة
حصول اللذة للمعاد لانه لا لذة اصلا والثالث اى وهو دفع
الالم بالنسبة للمعاد وقوله لانه يحصل اى لان دفع الالم عن المعاد
يحصل الخ والجواب عن الاول اى الذى هو قوله ان انسانا اكل
اجزا اصلية اى وهى التى تكون باقية من اول العمر الخ والمراد بها
العناصر الاربعة التى تركب منها الجسم كما قيل او الاجزا التى تعلقت
بها الروح فى الرحم واجزا فضلية اى فاضلة وزايدة على
الاجزا الاصلية وهى التى تتغير بتغير الغذا فتتزايد بسببه
وتزول وتنقص بسببه والمأكول فضلة اى اجزا فاضلة
بالنسبة للمتغذى زايدة على اجزايه الاصلية فهى وان كانت
اصلية فى المأكول الا انها فضلة فى الاكل اى زايدة فيه على اجزايه
الاصلية وليست اصلية له لانها حادثة فيه وطارية عليه لانه
كان انسانا بدونها وحيث كانت فضلة فى الاكل واصلية فى
المأكول فلا تعاد فى الاكل وانما تعاد فى المأكول والجواب
عن الثانى الخ حاصله انا نختار ان العود لا لغرض ولا لتحصيل
مقصود وقولكم انه يودى الى السفه والعبث ممنوع لان
السفه فى العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل والعبث
فى العرف فعل الشي مع الذهول وعدم القصد له ولا ملازمة
بين هذا وبين نفى الغرض وبيان ذلك انه تعالى لا غرض له فى
فعل مع ان افعاله كلها جارية على وفق علمه وارادته ولانه

شك ان جريانها على وفق علمه يقتضى بنفى الجهل بعواقب الامور
فلا يكون فعله سفها وجريانها على وفق ارادته يقتضى بنفى عدم
القصد لتلك الافعال فلا يكون فعله عبثا ان افعاله تعالى
يستحيل اى تعليلها اى وح فنختار ان الموجد لا لغرض ولا لتحصيل
مقصود وقولكم انه يودى للعبث والسفه ممنوع وقد سبق
بيانه اى بيان استحالة تعليل افعاله بالاغراض وحاصله
انه لو كان له غرض فى فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجبا
عليه لا يتاتى له تركه لكن التالى وهو وجوب فعل من الافعال
عليه باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان معنى الغرض انه
يشتمل الفعل على حكمة تبعثه عقلا على ايجاده بحيث يلزم
نقصه لو لم يفعل فيكون الغرض موجبا للفعل وبيان الاستثنائية
ما يلزم من وجوب فعل عليه قهره وعدم اختياره وقد ثبت
بالدليل القطعى انه فاعل مختار فبطل ان يكون له غرض يحمله على
فعله اذ يكون الغرض اى فى اعادة المعدوم وقوله الالذاذ
اذ اى الذاذ المعدوم وهذا هو الطرف الثانى المعاد بقوله قبل
او تحصيل اللذة من غير ان يسبق الم التشوق اليها ولا شعور
اصلا اى كمن عثر على مسالة علم من غير سبق الم التشوق اليها
ولا شعور له فى قلبه بها وكذا من عثر على كنز فجاة من غير
طلبه اياه ولا شعور له به اذ لذة الاخرة كذلك اى لانها
جارية على غير هذا النهج الدنيوى قوله فتكون ايض دفعا
للالم اى كما ان لذات الدنيا الدفع الالم يشبه بعضها
لذا انما قال بعضها لان البعض الاخر لا يشبه لذات الدنيا
لا فى الصورة ولا فى الحقيقة لانه جاء فيها ما لا عين رات

ولا اذن

اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر انه لا شركة بينهما اى
بين لذات الاخرة ولذات الدنيا الا فى الاسم وكانه اطلق اللذات
على الملذوذات ولا شك انه لا اشتراك بينهما الا فى التسمية
كما يقال ان فى الجنة عسلا وخمرا وعنبا ورمانا ونحو ذلك وفى
الدنيا هذه الاسماء والحقايق متباينة كما قال تعالى لا فيها غول
ولا هم عنها ينزفون اى بخلاف خمور الدنيا اه يوسى ثم يعيدها
اى ثم يوجدها يعنى ولم يثبت بين ذلك وهو انه يفرقها ثم يجمعها
فوجب الوقف وهذا المختار امام الحرمين وهو انا نقطع بان
الاجسام تعاد ولا نجزم بعد ذلك بانه عن عدم او عن تفريق
بل نتوقف لعدم دليل يعين احدهما وتبعه المحققون
بل التفريق ايض هلاك اى لانه ازالة الجملة والهيئة التركيبية
تصدق عليه الهلاك وح فلا يتم ذلك الاحتجاج الثانى اى
العدم بل التفريق ايض هلاك اى لانه هلاك لاجتماع
الاجزاء اى ذهاب له فكان الهلاك يتعلق بكل جزء يتعلق
بالاجتماع وهو باطل اعلم ان الذى حققه بعض الافاضل
فى حواشى العقايد وجعله الماخوذ من نحوى كلام السعد فى
شرح عقايد المقاصد ان المعاد هو الاجزاء الاصلية لكن فى
قالب وهيكل اخر مماثل للاول لا انه عينه والمتبادر من
قوله ثم فالمعاد غير تلك الاجسام ان الاجزاء الاصلية
تعاد فى الهيكل اى القالب الاول فيخالف ما انحط عليه
كلام حواشى العقايد من ان الاجزاء الاصلية من العناصر الاربعة
تعاد فى هيكل اخر مماثل للاول واختلف اصحابنا المراد
بهم اهل السنة والصحيح اعادة اعيانها مقابلة القول

بانها لا تعاد بنا على ان المعاد انما يعاد لمعنى فلو اعيد العرض
لزم قيام المعنى بالمعنى ثم انه على الصحيح من انها تعاد اختلفوا
هل يصح ان تعاد فى غير محلها اولا بنا على ان اختصاصها بمحلها
نفسى فيمتنع او بارادة الفاعل المختار فيجوز والى هذا ميل المحققين
انظر اليوسى وقوله وقال ابن العربى هذا اشارة لطريقة ثانية
تحكى الاتفاق على اعادة الاعراض باعيانها والمص هنا قدم
الطريقة الثانية اى ليشهد له بالطاعة او عليه بالمعصية وقضية
هذا ان اوقات النوم لا تعاد الا ان يقال المراد تشهد له بوجود
وقوع المعصية كما يعاد الجسم واللون يوخذ منه ان الاعراض
التى تعاد الاعراض اللازمة للاجسام لا عموم الاعراض وتقدم
ان المنقول عن اهل السنة خلافه وهين عليه عطف على جائز
يعنى بها غيرها الخ لما كان المتبادر منه قوله جلودا غيرها
ان المراد جلودها غير الجلود الاول بحسب الذات وهذا ليس مرادا
اتى بالعناية لا لافادة ان الجلود الثانية غير الاولى بحسب
الذات والغيرية انما هى باعتبار الزمان فالزمان الذى اعيد
فيه الجلد ثانى اعادة او ثالث اعادة الخ غير الزمن الذى حصلت
فيها الاعادة وان كان المعاد ثانيا وثالثا هو شخص الاول
فلو كان الوقت يعاد لكان الجلد الاول يعاد بوقته فلا يكون
ذلك المعاد غير الا بحسب الذات باطلة فتعين انها بحسب
الوقت وقد علمت ان الغيرية بحسب الوقت لا تتاتى الا عند
عدم اعادة الوقت وح فالوقت لا يعاد واذا كانت اوقات
الاخرة لا تعاد فكذا اوقات الدنيا وقد بين ذلك فى كتب
الاصول هذا اى كلام ابن العربى هنا اهـ كلامه واما قوله هذا

ما يتعلق

ما يتعلق الخ فهو من كلام المص فهو اى شرعا جسر ممدود على متن جهنم
وكرها وهو ما يعبر عليه كالقنطرة وقوله على متن جهنم
اى على ظهرها واما الصراط لغة فهو الطريق ومن امسك
الخ هذا تمهيد لقوله فلا معنى الخ ودفع لما يستبعد من مشى
الانسان على ارق من الشعر لان ذلك ممكن ولا اثر لقدرة
العبد فيه وانما الفاعل له هو الله تعالى ولا يتعاصى على
قدرته ممكن لتلجلج الشك فى ثبوته التلجلج هو التحرك
والاضافة بيانية اى فلا معنى للتلجلج والتحرك الذى هو
الشك فى ثبوته كما سلكته المعتزلة راجع لقوله والتعرض
لتاويله وحاصل ما فى المقام ان المعتزلة تاولوا ما ورد من
لفظ الصراط على غير حقيقته وذلك انهم قالوا الاتيان
المشى على الصراط ولو قدرنا امكانه لان فى المرور عليه تعذيبا
للمومنين والمومنون لا عذاب عليهم قالوا وانما المراد بالصراط
طريق الجنة المشار اليها بقوله تعالى سيهديهم اليه ويصلح
بالهم وطريق النار المشار اليها بقوله تعالى فاهدوهم الى
صراط الجحيم ومنهم من حمله على الادلة الواضحة ومنهم من حمله
على العبادات كالصلاة والزكاة ومنهم من حمله على الاعمال
الردية التى يسال عنها ويواخذ بها فكان السوال عنها مرور
عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها واجاب الاصحاب
بان العبور على الصراط ممكن بالضرورة كالمشى على الماء والطيران
فى الهوا واما قولهم ان فيه تعذيبا للمومنين فجوابه ان الله
يسهله على من شا كما ورد ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف
وكالريح وكالجواد فاذا لم يقم موجب للتاويل وجب الايمان

بالصراط على ما ورد ولا يصرف عن ظاهره وهو المطلوب ورد
به الكتاب والسنة انظر ما وجه قوله هنا ورد به الكتاب والسنة
ولم يقل ذلك في وصف الصراط مع انه ورد به ايضا الكتاب و
السنة وقوله ورد بالكتاب والسنة قال الله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة وقال فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون
وهو بعمود وكفتين بكسر الكاف وفتحها والكفتان احداهما
منيرة والاخرى مظلمة وورد ان الكفتين كاطباق السموات والارض
فتوضع كتب الحسنات في المنيرة على هيئة حسنة وكتب السيئات
في المظلمة على خلاف ذلك والصنج يومئذ مثاقيل الذر مبالغة
في تحقيق العدل وهذا على الحسنات كل انسان وسيئاته توزن على
حدة وورد ان الجنة تكون على يمين العرش والنار على يساره و
ينصب الميزان بين يدي الله تعالى كفة الحسنات عن يمين العرش
قبالة الجنة والاخرى عن يساره قبالة النار والوزن عام كما
الورود واما قوله تعالى في حق الكفار فلا نقيم لهم يوم القيامة
وزنا اي نافعا فهو على حذف الصفة والموزون فيه صحف الاعمال
اي فتوضع جميع الاعمال الحسنة في كفة وجميع صحف السيئات في كفة
ويخلق الله لكل انسان علما يدرك به رجحان حسناته او سيئاته
كذا قيل وعلى هذا فليس هناك صنج يوزن بها او مثالا للاشخاص
اي للاعمال اي ان الاعمال التي هي اعراض تجسم وتوزن على قدر الجزاء
على للتعليل اي لاجل اظهار قدر اجور الاعمال وعقابها وما
يتعلق بها فيه انه عين الاول وكان الاولى ان يزيد في الاول على
قدر اجور الاعمال وعقابها وقوله ما يتعلق الخ تفسير لما قبله
وانكر معظم المعتزلة ذلك اي الميزان والوزن الحسيين وقوله

واولوا

واولوا الوزن على اعتبار الحسنات اي واول بعضهم الوزن باعتبار
الحسنات اي واعتبار السيئات والمراد باعتبار الحسنة والسيئات تعداد
افراد كل من الحسنات والسيئات وعدم تضييع شيء منها والحاصل ان
المعتزلة قالوا ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها حسا حال وجودها فكيف
اذا زالت وتلاشت وحينئذ فلم يبق الا ان يكون المراد بالميزان الوارد ميزانا
معنويا فقيل المراد بها العدل الثابت في كل شيء واعتبار الحسنات والسيئات
وعدم تضييع شيء منها وقالوا وزن كل شيء بجزائه وقال بعضهم تاويلا
ثانيا المراد بالوزن الادراك فميزان الالوان التي تدرك بسببه البصر
والاصوات السمع والطعام الذوق وكذا ساير الحواس وميزان
المعقولات التي من جملتها الافعال العلم والعقل فوزنه كل شيء بحسبه
والجواب ان الموزون صحائف الاعمال والخفة والثقل باعتبار ما فيها
من المعاني او تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
وهذا الحل لا استحالة فيه وقد وردت ظواهر النصوص بالوزن والميزان
فلا وجه للعدول عنها اصلا قال ابن دهاق ولا يكون الوزن مقابلة
بين العبد وربه كما ذهب اليه الجبائي فقال توزن الحسنات والسيئات
فما فضل من الخير للعبد دخل به الجنة وما بقي عليه من السيئات دخل
به النار فان ذلك باطل لا يصح بل مذهب اهل الحق ان العبد
اذا اتى بطاعات كامثال الجبال ثم كانت له مخالفة واحدة فهو
في المشيئة فلله ان يعاقبه عليها ويعطيه ثواب طاعته وله ان
يغفرها له جوز اي يجوز عقلا ان يكون المراد بالوزن والميزان
الوارد في معناهما الحقيقي المتعارف ولا نقطع به سمعا لاحتمال
ان يكون المراد بالوزن اعتبار الحسنات والسيئات وعدم تضييع
شيء منها بطلان القولين الاولين هما اشار له بقوله واولوا

الوزن والثاني قول ابن المظفر ووجه بطلانهما انه قد وردت ظواهر
النصوص بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها وصرفها عن ظاهرها
لغير موجب   الاعمال الصالحة اي وتوزن تلك الجواهر   عن ذلك اي
عن الذي يوزن   فقال توزن الصحف هذا اللفظ لا يقتضي انه لا يوزن
غير الصحف اذ ليس فيه حصر فلا يرد به قول الجبائي لكن لما كان الحديث
في معرض بيان ما يوزن بقرينة السؤال كان فيه معنى الحصر وان
الموزون هو الصحف لا جواهر اخرى وحينئذ اي صح هذا الحديث
كان تخطية للجبائي ويكون القول الثاني المذكور عند المص وهو
ان الموزون مثالات باطلا ايضا سواء قلنا انه عين قول الجبائي او
قلنا انه غيره اذ لا فرق بينهما   فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا الخ
اي بدليل فمن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون
الاية ولا يصلح الا للكفار واجيب بانه كناية عن خفة الميزان عن قلة الحسنا
وهو بعيد   فيه تردد اي قولان   فثبوتهما اي في المعاد
وهما مخلوقتان اي الان قبل يوم الجزاء والجنة لغة البستان واصطلاحا
دار التنعيم في الاخرة والنار لغة جسم لطيف محرق والمقصود به
في المقام دار العذاب في الاخرة فهو مجاز مرسل من باب تسمية
الشيء باسم ما حل فيه   وهبوط ادم منها هو بالجر عطفا على
قوله اي وبدليل هبوط ادم منها اي من الجنة وادم هو ابو البشر
خلقه الله يوم الجمعة بارض عدن وعاش الف سنة ومات ودفنه
ابنه شيث وما ذكره سند لخلق الجنة فقط ولم يذكر سند خلق
النار قبل يوم الجزاء من القران وكان المناسب ان لو تعرض له بان
يقول وقوله تعالى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين و
قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا ورؤية النبي لهما في الاسرا

وقد

وقد انكر جماعة من المعتزلة خلقهما الان قبل يوم الجزاء واستدلوا بقوله
تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا
فسادا حيث عبر بالمضارع ولم يقل جعلناها واجاب اصحابنا بان
المراد نجعلها ملكا لا خلقا والتمليك استقبالي وهذا لا ينافي وجودها
الان   على انه من باب التعبير عن المستقبل الخ رد هذا بانه خلاف
الظاهر فلا يصار اليه الا بقرينة ثم على حملهم يكون المعنى انهما
تستعد في يوم الجزاء ويرد ايضا بانه لا معنى للاعداد اذ ذاك
وانما يكون الاعداد قبل ذلك اه يوسي   من بساتين الارض
اي كان فيهما رجل يقال له ادم غير ابو البشر اخرج من ذلك البساتين
قالوا وكان ذلك البستان بعدن واستدلوا لهذا الحمل بقوله تعالى
في الجنة الحقيقية وما هم منها بمخرجين ورد عليهم اولا بان الهبوط انما
يكون من علو الى اسفل وثانيا بان هذا انما يكون بعد دخولهم لاجل الجزا
وهذا تلاعب بالدين اي في الدين والاشارة راجعة لقوله وحملوا
جنة الخ   وافعال الله الخ هذا رد لزعمهم انه لا فائدة لخلقهما قبل الثواب
والعقاب   ولو تنزلنا الخ هذا رد عليهم بحسب قاعدتهم وقوله في
ايجادها اي في ايجادها من افعال الله وقوله فما المانع من اشتمالها اي الافعال
التي من هنا خلق الجنة والنار الان والاستفهام انكاري   في اعدادها
اي الافعال لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى المفعول بخلاف ما تقدم فان المراد
بالافعال فيه حقيقتها   لطف في الايمان اي لطف للاشخاص ذوي
الايمان بسبب كمال الوعد والوعيد اي او نقول ما المانع من ان يكون
في اعدادها الان لطف وهو الغرض بدليل السياق وكان المناسب
ان يقول او نقول ما المانع ان يكون الغرض من اعدادهما اللطف
بذوي الايمان بسبب الكمال الخ   لقوله تعالى بيان للملازمة

التي حكمت بها الشرطية وقد قال تعالى الخ هذا سند للاستثنائية
المطوية القائلة لكن التالي باطل وهو وجوب عدم انقطاع نعيم
الجنة فالمقدم الذي هو كون الجنة والنار مخلوقتين الان مثله واذا
بطل المقدم ثبت نقيضه الذي هو ليستا مخلوقتين وهو المطلوب
والجواب اي عن ما تمسكوا به وقوله ان ذلك اي دوام الاكل والظل
وقوله بعد دخولهما في الاخرة اي بعد دخول الجنة والنار في الاخرة
فالمصدر مضاف للمفعول وحاصله انا لا نسلم الملازمة في الشرطية
وما المانع من وجودهما الان ثم يهلكان في المستقبل مع ما فيهما و
يوجدان بعد ذلك وقوله تعالى اكلها دايم اي بعد الدخول في المستقبل
او نقول الخ حاصله منع للاستثنائية وتقريره ان يقال لا نسلم
الاستثنائية وما المانع من وجوب عدم انقطاع النعيم وقوله تعالى
كل شي هالك الا وجهه اي ما عدا ما استثني من الجنة والنار وغيرها
فالشرطية مسلمة والاستثنائية ممنوعة عام مخصوص معنى التخصيص
الذي ذكره ان تجعل الجنة والنار من المستثناة وقد ورد ذلك في
حديث اه ودليل اي دليل المذكور من عذاب القبر وسواله و
احيا الموتى فيه ولا تحسبن الخ هو دليل على الاحيا فيه فقوله
تعالى النار يعرضون عليها الاية دليل على عذاب القبر والاحيا
فيه لان اعراضهم عليها يقتضي احياوهم حتى يعذبوا ولا يصح
الخ جواب عما يقال المراد بالعذاب في الاية عذاب الاخرة فاجاب بما
ذكر لكن ما اجاب به معارض بقوله تعالى ولهم رزقهم فيها بكرة و
عشيا بمعنى مقدار طرفي النهار من الدنيا فكما تصور ذلك في الجنة يتصور
في النار ثم قوله بعد ويوم تقوم الساعة الاية يعني ان قوله النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ليس في الاخرة ولذا اجاب المص ولو اقتصر عليه

بانه قال

بانه قال ولا يصح ان يكون المراد منه عذاب الاخرة لقوله تعالى ويوم
تقوم الساعة كان اولى ولقوله تعالى عطف على قوله لعموم تقييده
والفا للترتيب اي ومعلوم انهم لما اغرقوا قبروا فكون النار حاصلة
لهم وهم في قبورهم ثم لم يزل ذلك اي الاستعاذة من عذاب القبر
وبشر الخ هو بشر بن غياث المريسي بفتح الميم وكسر الرا المشددة
نسبة الى مريس قرية والمسايلة اي والسوال فيه ورد الارواح
اي وانكروا رد الارواح فيه اللازمة للسوال فهو ميت في قبره
اي فهو مطروح في قبره لا يتعلق به سوال الى يوم الحشر على غير سمة
الايمان اضافة سمة للايمان بيانية اي على غير صفة هي الايمان
بان مات كافرا او فاسقا وقوله فانه يعذب اي في القبر بين النفختين
ويسال اذ ذاك واما من مات على سمة الايمان فلا يعذب في قبره
ولا يسال فيه عذاب القبر للكفار اي فيعذبون فيه بمجرد اقبارهم
دون المومنين اي لان الفاسق عندهم يخلد في النار ولكن لا
يعذب عذاب الكفر واما المومن فلا يعذب اصلا فالمراتب عندهم
ثلاثة وانكروا اي الثلاثة البلخي والجبائي وابنه وقوله وانكروا
تسمية الملكين الخ اي لاستنادهم الى التحسين العقلي زعما منهم ان المنكر
هو ما يصدر منهم في حق الكافر تلجلجه اذا سالوه والنكير هو
تقريعهم له وقال صالح فيه الذي يظهر من كلام تقي الدين ان
لفظ صالح بالتنوين والفتح كانه لقب له ورايت في بعض التقاييد
انه بكسر القاف ولم اره عند من اتى بدا هو يوسي جايز اي جواز
وقوعا وقوله ويجري على المومنين اي كما يجري على غيرهم ويالم
اي وان كانت الروح لم ترد اليه خلاف الضرورة اي خلاف الامر
الضروري من ان الحياة برد الروح كيف في الاحيا والتالم فاذا انتفت

الحياة انتفى ما ذكر منهما وهم لا يشعرون اى لا يحسون به فانه
يحس بالم اذا رجع الخزاى واما قبل ذلك فلا يحس بالالم ان الكران
لا يتالم اى لا يحس بالالم حال الضرب قبل ان يرجع اليه عقله وانما منه
لمخ جواب عن سوال مقدر الى بعض اجزايه اى الميت من القلب او غير
من الاجزاء وهو مختار امام الحرمين وبعضهم كابن حجر عين ذلك بالنصف
الاعلى وذكر بعضهم ان الحياة تحل فى كله لا فى بعضه فقط وهو قول
الحليمى والحاصل ان اهل الحق على ان الميت يحيى فى قبره واختلفوا فى
كيفية احيايه فقيل تحل الحياة فى نصف الاعلى فقط وقيل فى اقل جزء
من قلبه او غيره وقيل تحل فى جملته وقال السعد فى شرح المقاصد اتفق
اهل الحق على انه تعالى يعيد الى الميت فى قبره نوع حياة قدر ما يتالم
ويتلذذ وشهد بذلك الكتاب والاخبار والاثار لكن توقفوا فى انه
هل يعاد اليه الروح ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح
ممنوع وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى تكون معها القدرة والافعال
الاختيارية ولهذا لا اثر فى حياة كمن اصابته سكتة ويدرك اى
الجواب المفهوم من يجيب اى ويدرك الملكان منه الجواب الذى يجيب به
ان يسمع اى الميت كلامهم اى كلام كل من الميت والملكين قالوا
اى العلما وليس فى لحيا الاطفال اى فى قبورهم لاجل السوال والحاصل
انه وقع النزاع بين العلما فى الاطفال هل يفتنون فى قبورهم ام لا فذهبت
طايفة الى انهم يفتنون ويسالون عن الميثاق الذى اقروا به فى صلب
ادم ونبيهم الله تعالى وذهبت طايفة الى انهم لا يفتنون اذ ليس
عليهم حساب ولا عذاب القبر ولا سوال منكر ونكير وانما ذلك
فى حق المكلفين يدل على التعميم اى على تعميم السوال لكل من مات
سوا كان صغيرا او كبيرا ليعرفوا بذلك سعادتهم اى سعادة
انفسهم

انفسهم اى انهم من اهل الجنة وقوله وشقاوتهم اى شقاوة انفسهم
وانهم من اهل النار فمن اجاب تبين له سعادة نفسه ومن لم يجب تبين
له شقاوة نفسه وانه من اهل النار وكذا المعصومون المراد بهم
الانبيا وفى سوالهم خلاف كما فى اليوسى فالمراد بالتشبيه انهم يسالون
على احد القولين فقوله وكذا راجع لمضمون قوله وظاهر الخبر يدل على
التعميم واعلم ان سوال القبر وعذابه لا يختص بمن فى القبر بل الكل
سوا قبروا ام لا سوى شهيد المعترك ومن مات مرابطا ومن داوم
على قراة السجدة ومن داوم على قراة سورة الملك كل ليلة ومن مات
يوم الجمعة او ليلتها ومن قرا قل هو الله احد فى مرضه الذى فيه
من مات بالطاعون او فى زمنه ومن مات مبطونا وقيل مريضا
مطلقا كما ورد فى الحديث عاما والانبيا والاطفال على خلاف
فيهما والمعتمد ان الانبيا والاطفال لا يسالون ويكون ترتيبا
لسعاداتهم اى ويكون سوالهم واجابتهم ترتيبا للملايكة بسعادتهم
بعد ان يفصلهم الله عن المعرفة السابقة او المراد ترتيبا لهم بسعادة
انفسهم ان احدى الحياتين حياة القبر اى فهذه الاية عند هذا
القايل تدل على حياة الميت فى قبره واورد عليه اى على القايل
ان احدى الحياتين حياة القبر انه يلزم عليه ان تكون الحياة ثلاثا
لان الحياة فى القبر ثم تنضم اليها الحياة فى الدنيا والحياة يوم الجزا
فتكون ثلاثا وهو باطل لان الاية دلت على انهما ثنتان وحاصله
انه لو كانت حياة القبر احد الحياتين لكانت الحياة ثلاثا لكن التالى
باطل لمخالفته للقران فبطل المقدم وحاصل الجواب انا لا نسلم
بطلان التالى بل نقول انها ثلاث ولا يشكل مع الاية لان الاية
وان دلت على نفى الحياة الثالثة بطريق المفهوم لكن صريح

النصوص بثبوتها واذا تعارض دلالة المنطوق والمفهوم قدمت دلالة
المنطوق وايضا قوله في الاية واحييتنا اثنتين اثنتين بعدد ومفهوم
غير معتبر عندهم او يقال ان الحياتين المذكورتين في الاية الحياة الثانية
وهي حياة القبر والثالثة وهي حياة النشر وخصهما بالذكر دون الاولى
لانهما اللتان انكرتا بعد الموت واما الاولى فمحسوسة فلا احتياج منه
للنص عليها واعلم ان هذه الاية تساق من جهة للخصوم دليلا
على نفي حياة القبر بالاختصار على اثنتين واجاب اصحابنا بانه
الاماتتين في الدنيا وفي القبر وكذلك الاحياءان فاورد الخصم
عليهما ما ذكره الش تأمل   لمعارضة القاطع اي وهو منطوق
الحديث الدال على ان الحياة ثلاثا   انما خص الحياتين اي الاخيرتين
ويحتمل الخ هذا جواب ثان عن الاية   فان تمسكوا اي المعتزلة
المنكرين للحياة في القبر والسؤال فيه وينبغي ان يعلم ان المعتزلة
قد تمسكوا في منع احيا الموتى بشبهة عقلية ونقلية فتوجه المص
لنقل ما احتجوا به من النقل ولبيان فساد احتجاجهم ويتعرض
بعد ذلك لذكر شبههم العقلية وابطالها في جملة ما تمسكوا به
من النقل هذه الاية وهي قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى في دار الدنيا لكن التالي باطل فلو كان في القبر حياة لزم
موتتان موتتين لكن التالي باطل لان المولى قال الا الموتة الاولى و
الحاصل انه لو كان في القبر حياة للزم موتتان موتتين مع بعد الحياة
الاولى ومرة بعد الحياة في القبر والمولى انما نفى الموتة الاولى ولم ينفه
موتة ثانية فدل هذا على عدم الحياة في القبر واجيب بان المراد الا
الموتة الاولى المصاحبة للقصص وموتة القبر لم يصاحبها قصص
وان كانت ثانية لانه لا الاشتباك الذي بين الروح والبدن

بالموتة

بالموتة الاولى وذلك هو سبب الالم في خروج الروح ففي
القبر تدخل الروح وتخرج من غير الم في ذلك   التي لم تثبت الا
للاولى اي وهذا لا ينافي حصول الموت في القبر الا انه خالي عن القصص
انك لا تسمع الموتى اي فلو وردت الحياة لهم وصاروا يسمعوا
قوله ما داموا موتى اي فلا ينافي ان الحياة اذا اردت لهم يسمعون
كلامه   فان قالوا اي النافون لاحيا الموتى وهم المعتزلة في المعا
نحن نرى الخ وهذه شبهة عقلية وحاصله ان الميت اذا دفناه وفتحنا
عليه بعد مدة وجدناه كما هو فلو كان احيي وعذب لم يبق على
حاله الاول فدل ذلك على انه لم يحيي ولم يعذب   هذا يوذن
الخ اي ان صدور هذا السؤال من هذا السايل بعد ان سمع كلام
النبي يوذن بعدم طمانينته للايمان وانت خبير بان هذا لا
يحسن جوابا والمناسب ان لو احال على ما سياتي جوابه في النص
الذي بعده وهو قوله ولا يقدح فيه مشاهدتنا للميت الخ
وتعاقب الملائكة اي ويسلم تعاقب الملائكة فينا ويسلم قوله ما
الخ وقوله ومن يسلم الخ من مبتدا خبره قوله لا يشك في التصديق
بذلك اي باحيا الموتى في القبور   كيف والنايم الخ اتى بهذا
توضيحا للقول والبرزخ او اعنى الخ والبرزخ في اللغة الحاجز والمراد
به هنا المدة التي بين موت الانسان وبعثه وذلك عند
النفخة الثانية وهذا هو البرزخ باعتبار الزمان والبرزخ
باعتبار المكان فهو من القبر لاعلى عليين وتجمع ارواح السعدا
ومن القبر الى سجين تحت الارض السابعة وتجمع ارواح الاشقيا
ولا يقدح فيه اي في الايمان بعذاب القبر وسواله هذا ما
يقتضيه السياق او ان الضمير عايد على المذكور من عذاب القبر

مات الخ جواب ان الجملة الاسمية اعنى قوله قولا القاضى الخ
وقوله قولا القاضى مبتدا حذف خبره اى وان مات الخ فغى
ذلك قول القاضى الخ والمراد بالقاضى ابو بكر الباقلانى
لانه المراد عنده الاطلاق فى هذا الفن الاصح اى الاظهر
كفره وهذا مقول القاضى وقوله بعد قوله الخ قد يقال ان
هذا رجوع منه عن القول الاول وحينئذ فليس له الا قول واحد
فكيف ينسب ابن عرفة له قولان تامل وفى وجوب المعرفة
الخ لما انهى ابن عرفة الكلام على عزو الاقوال المتقدمة لاربابها
اتبع ذلك بالكلام على وجوب المعرفة وما للائمة فى ذلك
من الاقوال المناسبة فقوله وفى وجوب الخ من كلام ابن عرفة
وهذا الظرف متعلق بمحذوف خبر مقدم وقوله بعد نقلا
الخ مبتدا موخر وحاصل ما قاله ان المعرفة التى هى الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع عن دليل واجبة وجوب الفروع
بمعنى انها ليست شرطا فى الايمان ولا جزا منه ثم اختلف
فيها فقيل انها واجبة على الاعيان اى على كل واحد بعينه
بالدليل الاجمالى ولا يجب الدليل التفصيلى على كل احد
بل هو واجب كفاى فيجب على اهل كل قطر ان يكون
فيهم من يعرف الدليل التفصيلى وهذا القول نقله الامدى
عن الامام وقيل ان المعرفة واجبة وجوب الفروع على كل
احد بالدليل التفصيلى ولا يكفى الدليل الاجمالى وهذا
القول نقله الامدى عن غير الامام القول الثالث ان
المعرفة واجبة وجوب الفروع وجوبا عينيا بالدليل
الاجمالى ولا يجب الدليل التفصيلى لا عينيا ولا كفائيا

بل هو

بل هو مندوب فقول الش وفى وجوب المعرفة المراد
بالوجوب وجوب الفروع لا وجوب الاصول والفرق
بينهما ان الواجب وجوب الاصول يكفر تاركه كالايمان
بخلاف الواجب وجوب الفروع وقوله عن الامام راجع
للقول الاول وقوله وغيره راجع للقول الثانى
وجوب المعرفة على الاعيان بالدليل الاجمالى اى ان ادنى
المراتب ذلك فلو اتى بالدليل التفصيلى كان كافيا من
باب اولى قايلا حال من الغير اى حالة كون ذلك
الغير قايل الخ وقوله من كان اعتقاده دون دليل اى
تفصيلى ودون شبهة فهو مومن عاص فهى فقد
الدليل الكلى التفصيلى والشبهة كان مومنا عاصيا
هكذا قررت عبارة الش واعترض بان قوله فهو مومن
عاص بترك النظر يفيد ان الدليل المنفى مطلق الدليل
لا خصوص التفصيلى وحينئذ فغير الامام موافق للامام
فى ان الواجب عينيا المعرفة بمطلق دليل فلا يتم ذكر
هذا القول الثانى ونسبته للغير والحاصل ان مضمون
هذه الحال لا تدل على ان الغير يقول بوجوب المعرفة
على كل احد بالدليل التفصيلى لان حكمه على ذلك المعتقد
من غير دليل بالعصيان يقتضى ان الواجب عينا مطلق
دليل اللهم الا ان يقال المراد بالنظر فى قوله بترك النظر
النظر الكامل وهو التفصيلى فتامل دون دليل
ولا شبهة اى واما لو كان الاعتقاد لدليل او شبهة كان
مومنا غير عاص واعترض بان الشبهة تجامع الجهل المركب

وسواله وهو الغريب والمناسب ان لو جرا على تثنية الضمير ح
على نحو ما وضع الخ الاحسن اسقاط لفظة نحو ومصدوق ما
لحال والعايد على محذوف اى على الحال الذى وضع عليه فى قبره و
وجه القدح عندهم هو ان من حل به العذاب لا يبقى على حاله قبل ذلك
كما هو مشاهد اخبر بها اى بوقوعها الشرع اى الشارع او ان
اسناد الاخبار للشرع مجاز وهى جايزة عقلا فاذا كان فى الموت
وما بعده خوارق عادات لخبر بوقوعها الشارع والعقل يجوزها
كان ما جا من تعذيب الميت وحياته وسواله صحيح مع مشاهدتنا
له على حاله فى حمله اى حمل المذكور من العذاب والاحيا والسوال
هذا المعنى اى الذى جرا عليه فى المتن وشرحه الذى سبق هو
المفاد بقوله والبرزخ الخ واما ما استحال ظاهره اى عقلا
ولحال ان الشارع اخبر بوقوعه فهذا تعرض لمفهوم قوله وهى جايزة
عقلا لكن لا باعتبار خصوص ما جرا عليه المقام الذى هو خوارق
عادات فى الموت وما بعده ويوخذ منه قوله ظاهره ان الشارع لم
يمنع منه اخبار بوقوع ما كان مستحيلا قطعا اى فى الظاهر
والباطن وهو كذلك فانا اى معشر اهل السنة اتفاقا اى
من السلف والخلف والا اى وان لا يكن له تاويل واحد بل له تاويل
متعددة ومعانى متعددة وجب التفويض اى تفويض الامر
الى الله تعالى فى تعيين واحد من تلك التاويل ولا نعين واحد
منها مع التنزيه الاولى حذف هذا لان المقام فى غنى عنه
لان قوله سابقا فانا نصرفه عن ظاهره يغنى عنه لان صرفه عن
ظاهره هو التنزيه خلافا لامام الحرمين اى فانه يعين الحمل على
واحد منها ليندفع الالتباس والاشتباه على العوام وحاصل ما

ذكره

ما ذكره المص ان ما اخبر الشارع بوقوعه ان جوزه العقل وجب
الايمان به على ظاهره وان احاله العقل صرف عن ظاهره فان كان
له تاويل واحد تعين الحمل عليه من تلك التاويل عن الاقدمين وتعين
حمله على واحد منها عند الامام كذا قال المص والمص لم يستوف ما فى
هذه المسئلة من الخلاف وحاصل ما فيها ان ما اخبر الشارع به
بوقوعه وكان ظاهره مستحيلا كاليد والقدم والوجه والعين
والاستوا لله تعالى فالاشعرى يقول ان هذه الامور ونحوها
اسما لصفات لا طريق لها الا السمع ولا علم لنا بحقيقتها و
مذهب لامام التاويل وهو مذهب الخلف فيتعين عندهم
صرفها عن ظاهرها فان كان تاويلها واحد تعين حملها عليه
وان تعدد تعين حملها على واحد منه ومذهب المتقدمين وهم
السلف الصالح التفويض اى انه يصرف اللفظ عن ظاهره ا له
المستحيل ثم يفوض المراد منه بعد ذلك الى الله تعالى اذا علمت
ذلك يظهر لك ما فى كلام المص وسياتى بيانه والتعرض
لتاويله بدعة هذا سند لقوله ولا يجوز تاويله فالواو تعليلية
ولو كذبنا العقل الواو تعليلية وهو سند لما يليه والاشارة
راجعة لما اخبر الشرع به وظاهره مستحيل عند العقل لانه
العقل اصل الخ بيان للملازمة التى حكمت بها الشرطية العايدة ولو
كذبنا العقل الخ لثبوت النبوات اى وذلك لان النبوة ثابتة
بالمعجزة وهى فعل لله حاصل بعد عدم فلا بد لها من قدرة وارادة
وعلم وحياة فيستفاد من ذلك الفعل بطريق العقل فرعه لزم
من كذب الاصل كذب فرعه ونحو ذلك اى مثل يد الله فوق
ايديهم ولا شك انه يستحيل حمله على الجارحة ولم يبق الا حمله

على العذرة تاويلان ينبغي ان يحمل الجمع هنا على ما فوق الواحد
لان هذا ماخوذ في مقابلة ما له تاويل واحد ليندفع اللبس
اى الالتباس والاشتباه ويفوض الامر فيه اى في التعيين
الى الله تعالى ظاهره ان الاقدمين يقولون انه يفوض الامر الى الله
في تعيين ما يحمل عليه ذلك اللفظ من تلك التاويل وليس كذلك
بل يقولون ان ذلك الامر المتشابه يصرف عن ظاهره المستحيل ثم
بعد ذلك يفوض الامر الى الله في المراد منه ولا ياولونه اصلا
ولا يلتفتون لتاويل فيقولون في اليد مثلا ليس المراد بها منه
ظاهرها المستحيل وهو الجارحة بل المراد بها امر لائق به تعالى
لا يعلمه الا هو تامل بمعنى قصد اى الرحمن قصد الى خلق كل
شيء هنالك اى في العرش بمعنى كمل اى فمعنى الاية الرحمن بالعرش
كمل الخلق يسمى استوى اى وعلى هذا فالوقف على الرحمن الذي هو
بالرفع بدل من ضمير خلق السموات والارض وقوله على العرش استوى
جملة ابتدائية فقوله استوى مبتدا وعلى العرش خبر اى الشي الذي
يسمى استوى كائن على العرش ومستقر عليه والاظهر الخ هذا
من تصرفات المص والمقام في غنى عن قوله مع القطع بتنزيهه الخ
لانه لا نزاع فيه لان تعيين الخ هذا بيان لوجه الاظهرية
الا انه يناقضها بعد من قوله انما كان دليل الخ والمناسب انه لو وجه
الاظهرية بانه احوط فصــل وما جاء به الخ قد سبق قوله
فيجب الايمان به في كل ما جاء به صلى الله عليه وسلم وما توجه اليه هنا
من جملة ما جاء به من امور المعاد وكان المناسب اسقاط الترجمة و
سوق ما هنا في اسلوب ما قبله بان ياتي به معطوفا على ما قبله
بان يقول وكنفوذ الوعيد عطفه على قوله سابقا كالحشر والنشر
نفوذ

نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة امته اى من اهل الكبائر منهم
الذين لم يتوبوا والمراد بالامة امة الاجابة ثم ان ظاهره ان
الوعيد ينفذ في طائفة اما من الزناة او من شربة الخمر او غير
ذلك وليس كذلك بل المراد ان فرقة الزناة لا بد من نفوذ الوعيد
في طائفة منهم وهكذا فكان الاولى ان لو قال في طائفة من
كل نوع من انواع عصاة امته وغير تلك الطائفة يغفر له وايضا
كلامه ان الطائفة التي ينفذ فيها الوعيد لا يتحقق بتعذيب
واحد بل لا بد من طائفة وليس كذلك بل الظاهر انه يكفي تحققه
ولو في واحد ثم يخرجون منها بشفاعته اى خلافا للمعتزلة
وللخوارج في خلود ذوي الكبائر غير التائبين في النار وانهم
ليسوا مومنين بل كفار عند الخوارج وفساد عند المعتزلة لا
يسمون كافرين ولا مومنين وهذه الشفاعة المذكورة احدى
شفاعاته صلى الله عليه وسلم وليست مختصة به بل هي ثابتة له
وللانبيا والملايكة ولبعض المومنين كالاوليا والعلما لكن لعظم
شانه صلى الله عليه وسلم خصه بالذكر دون غيره ممن تكون له هذه
الشفاعة والحوض لما افاد عقيدة نفوذ الوعيد وعقيدة
الشفاعة توجه لعقيدة الحوض فقال والحوض الخ فهو مما يجب
الايمان به وهو ثابت باجماع اهل السنة والاحاديث الصحيحة
المستفيضة شاهدة بذلك وقد وصفه عليه السلام بان ماءه
اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل يصب فيه ميزابان من
الكوثر وعليه من الاواني عدد نجوم السما حافتاه ورائحته
من المسك وحصاه اللولو ولا يظما من شرب منه ابدا و
يذاد عنه من غير او بدل وورد ان طوله من كل جهة مسافة شهر

[illegible]

وورد في حديث ذكره السهيلي في الروض الانيق ان من اراد ان
يسمع خرير الميزابين اللذين يصبان من الكوثر في الحوض فليجعل
اصبعيه في اذنيه وليسدهما فان ما يسمع عند ذلك هو صوت الميزابين
اهـ قال المص في شرح الجزائرية وهذا ان صح فلا يستغرب ان يكون على
ظاهره لان السمع عند اهل الحق كالرؤية عندهم لا يمتنع من بعد ولا
غيره وقالت المعتزلة ان الحوض كناية عن اتباع السنة ورد عليهم بان
ذلك لا يتصور الذود عنه في الاخرة اذ لا تكليف فيها فلا يذاد فيها
احد عن السنة وانما يذاد عن الحوض المحسوس وكذا ذكر رسول الله طوله
وعرضه وقدره بالمسافة يدل على انه حوض محسوس وكذا قوله يصب
فيه الماء من الجنة   وهل هو قبل الصراط الخ الحاصل انه اختلف في
محله الصراط على اقوال ثلاثة فالقولان الاولان جاريان على القول
باتحاده والقول الثالث جار على القول بتعدده   هل هو قبل
الصراط اى في ارض الموقف بدليل ما ورد انه يذاد عنه من غير او بدل
ولا يتاتى الذود عنه الا اذا كان قبل الصراط اذ لو كان بعد الصراط
ما صح ان يذاد عنه احد للنار لان من جاوز الصراط لا رجوع له
الى النار ابدا فان قلت لو كان في الموقف لكان من شرب منه لا يدخل
النار لان النبي قال من شرب منه لا يظما بعدها ابدا وقد صح ان قوما
من اهل الاسلام يدخلون النار ويخرجون منها بالشفاعة
قلت الملازمة ممنوعة لان الشرب يصح مع دخول النار بعده
ويكون الشرب منه امانا من ان تحرق النار اجوافهم وامانا من
ان يدركهم الجوع والعطش   او بعده اى لانه لو كان قبله للزم
ان من شرب منه لا يدخل النار لما ورد ان من شرب منه لا يظما
بعدها ابدا لكن التالي باطل كما مر ورد هذا القول بانه لو كان

بعده

بعده للزم ان لا يذاد احد عنه لان من جاوز الصراط لا يرد للنار
وقد ورد في الحديث انه يذاد عنه من غير او بدل ولتعارض ادلة
القولين قال بعضهم انه حوضان الاول في الموقف وهذا يذاد
عنه من غير او بدل والثاني بعد الصراط لا يذاد عنه احد   وتطاير الصحف
جمع صحيفة وهي الكتب المكتوب فيها اعمال المكلفين من خير او شر وعبر
في جانبها بالتطاير لما ورد ان الكتب كلها في خزانة تحت العرش فاذا
كان الموقف بعث الله ريحا فتطيرها فتقع كل صحيفة اما في يمين
صاحبها ان كان من اهل اليمين او في شماله ان كان من اهل الشمال
واول سطر منها اقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وذكر
العلما انه لا نص في انهم يعطونها قبل الوزن او بعده ولا في ان هذه
الصحف هي المكتوبة في الدنيا بكتابة الحفظة او صحائف يكتبونها في
قبورهم ينقلونها من صحف الحفظة ويكتب العبد في قبره سواء كان
يكتب قبل ذلك ام لا   الى غير ذلك اى من قواعد الاسلام
وعلمه مفصلا اى ومما علمه مفصلا اى وما دل العلم مفصلا لان المفصل
في الكتب انما هو دال ذلك العلم وذلك كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله
عشر امثالها الاية   واما بمعقل الالام اى واما حصول الالام بالعقل
فلا يقع ذلك اصلا   وهو قول الباطنية نسبة للباطن سموا بذلك
لانهم عدلوا عن الظواهر وقالوا ليست بمرادة ولم يفصلوا بين الظاهر
المستحيل وغيره وهذا رفض للشريعة وابطال لها والعياذ بالله و
قالوا بل المقصود من نصوص الشرع غير الظاهر فيرجع الى معان منه
باطنية فسموا بذلك باطنية مثلا اقيموا الصلاة واتوا الزكاة ثم
يقولون المامور به ليس الصلاة والزكاة المعهودتين بل امور اخر
وكذا لا تقربوا الزنا ونحوه ليس المنهي عنه الزنا بالمعنى المتعارف بل بمعنى

اخر وهكذا وقصدهم بهذا نفى الترايع والخروج عنها ذلك الذى يخوف الله به عباده فقالوا فقد اطلق الظلل ولم يرد لا حقيقة ولا مجازا غير ذلك بل بمجرد وهم التخص كما فى التخويف المقصود من الذى يقع المخوف به اى المصرح بلحوقه للعصاة فى النصوص الشرعية واحتجوا ايضا هذا الاحتجاج عقلى وما قبله نقلى وغايته انه اى ذلك الحيوان الضعيف وقوله انما قصر فى حق نفسه اى ولم يتعد على المولى كلاما لا استحالة ان يكون له نفعا له لاستحالة النفع على الله المحذوف وخلقه اراد به تعلق قدرته لا اثر للعبد اى ولم فلا يحسن ترتب العقاب على شى منها وهذا الكلام الخ هذا جواب عن تلك الشبهة المذكورة وقوله وعلى طلبه الخ عطف على التحسين سر القدر اى حكمة مثل الحكمة فى كون الصلوات خمسا والحكمة فى كون هذا فقيرا وهذا غنيا وهذا عالم وهذا جاهل هذا هو المراد بسر القدر والنبى عليه الصلاة والسلام لم يخرج من الدنيا حتى اطلعه الله على جميع ذلك ونحن فى الاخرة نعلم سر القدر ايضا والله سبحانه الخ هذا من كلام المولف المرجئة سموا بذلك لارجاءهم المعصية اى تاخيرهم اياها عن الاعتبار اى انهم قالوا انها لا تعتبر من حيث انه لا يترتب على فعلها عذاب ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وتعريف المسند اليه يقتضى الحصر كقولهم الكرم فى العرب وبهذا يتم لهم احتجاجهم فلا بد منه فهو اى فالخزى الان خاص بالكافرين انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى اى كل عذاب لا يكون الا لمن كذبه وتولى ومرتكب الكبيرة لا يعذبه سالهم خزنتها الاية يعنى قالوا بلى قد جانا نذير فكذبنا فدل هذا على ان كل من دخل النار فهو مكذب ومقتضاه ان من لم يكن مكذبا

فلا يدخل

فلا يدخل النار فوجب ان يختص بالكافر اى وهو الذى تحقق فيه هذا المعنى الجارى على المبالغة فيخرج كفر النعم والحاصل ان المومن العاصى لا يصدق عليه كفور لان صيغة المبالغة لا تتصور الا فى الجاحد وهو الكافر بالفعل ولو عبر بصيغة اسم الفاعل بان قيل وهل نجازى الا الكافر لاحتمل الكافر بالنعمة لا يقال الخ هو سوال يرد على المرجئة توجه المص لجلب تقريره وعكسهم اياه يعارضه اى يعارض ما ذكر من الايات على وجه الاستدلال به قوله تعالى من يعمل الخ او المراد يعارضه اى يعارض الاستدلال بالايات السابقة لان الايات السابقة تقتضى ان العذاب خاص بالكافرين وهذه الاية تقتضى حصوله لكل من الكافر وعصاة المومنين وحيث كانت هذه الاية معارضة لما استدلوا به سقط احتجاجهم بتلك الايات لانا نقول اى على لسانهم حاصله ان قوله من يعمل سوءا الاية اية وعيد والايات المتقدمة اية وعد باعتبار المومنين لافادتها بالمفهوم عدم تعذيبهم واذا تعارضا قدمت اية الوعد فيصح احتجاجهم بها لان رحمته تعالى وجه لترجيح اى الوعد على الوعيد وبقوله تعالى اى واحتجوا ايضا بقوله تعالى فهو عطف على بقوله السابق فهو من جملة ما احتجوا به وانت خبير بان السوال المتقدم وارد على جميع ما احتجوا به فكان الاولى تاخيره عن الجميع ان الايات المخصصة للعذاب بالكافر اى التى جعلت العذاب خاصا بالكافر مرادها اى مراد الايات والاسناد مجازى وهى خاص اى وليست باقية على عمومها لكل عذاب لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا فقد اثبت ان ارباب الكبائر غير المشركين تحت المشيئة ان شا غفر لهم وان شا عاقبهم بعذاب اخر غير عقاب الكفر ولا

حما ان ذلك اى الذى يقتضى الخلود فهو عام اى الصدق بكل مؤمن
مرتكب للكبيرة اراد الله نفوذ الوعيد فيه اولا يقبل التخصيص
اى بان يخرج منه من اراد الله نفوذ الوعيد فيه من مرتكبى الكباير وح
فلا يصح استدلال المرجئة به اذ المراد حض العصاة الخ اى وليس
المراد حقيقتها وان لا يقنطوا اى العصاة من رحمة الله وقوله ثم
بواقعة اى بسبب وقوع الذين وقوله حتى يفيدهم ذلك اى التخوط
ثابت اى لاخبار الشارع بوقوعه حسن اى لا يخلو بليغ المولى لوم
فى ايصال الكل من الكافر والمؤمن العاصى وايضا فليس هو الخ اكتب
لفظ ايضا مراعاة لمعنى الحقيقة قبل فى الامرين اى اللذين هما
عدم الدوام وعدم الشمول وحاصله ان العاصى على تقدير وقوع
العذاب له فعذابه غير دايم خلافا للمعتزلة فانهم يقولون انه دايم
وان كان عذابه دون عذاب الكفر والعذاب لا يلحق جميع عصاة المؤمنين
عندنا لثبوت عفو عن كثير خلافا للمعتزلة القايلين بشموله لهم
اهل الحق واهل السنة العطف للتفسير باجماع اى من اهل السنة و
المعتزلة وكذا يقال فيما بعد وصاحب كباير فقط اى جنس الكباير
الصادق بالكبيرة الواحدة فاكثر ولا يشترط الكثير كما يوهمه الجمع
فان مذهب اهل الحق ان من اتى بكبيرة واحدة غير تايب منها فهو
فى مشيئة الله تعالى وما جرى عليه المص من التقسيم فهو جار على المشهور
من ان الذنوب صغاير وكباير لا على القول بان كل ما عصى الله به
فهو كبيرة والقسمان الاولان وهما صاحب الصغاير وصاحب
الكباير الذى تاب منها وربما تكون بعد اهوال اى وربما
تكون الجنة بعد اهوال وليست هذه الاهوال من باب الوعيد
وذلك كالعرض والحساب فانهما اهوال وليسا من الوعيد ثم يغفر

الله

الله عطف على اهوال اى بعد اهوال وغفران مع اجماعهم على
نفوذ الوعيد فى بعضهم اى لاجل ان يتحقق بذلك صدق الوعيد
وظاهر العبارة تناول الكباير والصغاير وهو موسى من انواع
المعاصى الانسب ان لو قال من انواع العصاة واكل الربا نوع من انواع
العصاة وهكذا شفاعات اخرى اى كشفاعته العظمى التى لتعجيل
الحساب واراحة الناس من هول الموقف وهذه خاصة به وشفاعته
فى جماعة يدخلون الجنة بغير حساب وشفاعته لقوم فى زيادة الدرجات
وشفاعته فى قوم استوجبوا النار حتى لا يدخلوها اصلا وشفاعته
فى جماعة دخلوا النار ان يخرجوا منها وشفاعته فيمن مات من المؤمنين
بالحرمين وشفاعته لمن راه او زاره محتسبا وشفاعته لهم فى اخراجهم
من غمرات النار الى ضحضاح يصل الى كعبيه وشفاعته لمن اجاب المؤذن
ثم سال له عليه الصلاة والسلام الوسيلة وشفاعته فى اهل بيته
ان لا يدخل احد منهم النار الى غير ذلك مما ذكر فى كتب الحديث ره
فى الرعيل الاول هو الطايفة السابقة من الخيل او من البشر استعا
له للطايفة الاولى من الناس وقوله الاول وصف كاشف
حوضين قبل وبعد اى وهل الحوض خاص بسيدنا محمد او لكل نبى
حوض ترده امته ولكل نبى حوض الا صالح فحوضه ضرع ناقته
اقوال ثلاثة واختلف فيمن ينفذ الخ لا نزاع فى ان المؤمن الطايع
ياخذ كتابه بيمينه وان كان الكافر ياخذه بشماله واختلفوا فى
المؤمن العاصى على ثلاثة اقوال قيل ياخذه بيمينه وقيل بشماله
وقيل بالوقف والمص اقتصر على قولين وترك الثالث هل
ياخذ كتابه بيمينه اى وهو المعتمد وقيل ياخذه بشماله والقول
الثالث الوقف وهو ما اشار له بقوله او امره موقوف الخ وهو

اوب اى لان هذه المباحث لاتدرك بالقياس فاذا لم يرد نص تعين
الوقف اذ اصول الاحكام المراد بالاصول الادلة والمراد بالاحكام
هنا الاحكام الخمسة التى هى الوجوب والندب والاباحة والكراهة
والتحريم ويصح ان يراد هنا بالاحكام النسب التامة وكانه قال
اعلم ان ادلة الاحكام اربعة الكتاب وما عطف عليه وقدم الكتاب
لانه كالاصل فيها واتبعه بالسنة لانها تعقبه مع ان مابعدها حجة
اليهما فى الجملة الكتاب الخ ظاهره ان اصول الحكم محصورة فى الاربع المذكورة
وليس كذلك بل ثم خامس وهو الاستدلال وهو كما قال فى جمع الجوامع
دليل ليس بنص اى من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيدخل فيه القياس الاقترانى
والاستثنائى وقياس العكس وقولنا الدليل يقتضى ان لايكون الامر كذا
وخولف فى كذا المعنى مفقود فى صورة النزاع فيبقى على الاصل وكذا قولنا
انتفى الحكم لانتفاء مدركه او لوجوب مانع او لفقد شرط وكذا قولنا
وجد الحكم لوجوب المقتضى على خلاف فى هذه الثلاثة واتباع الخ مبتدا
خبره قوله نجاة واغنام نيل نجاتان لان قوله واقتفا الخ عطف على
ما قبله مرادف واقتفا اثارهم اى واتباع اثار السلف الصالح
وهو جمع اثر والمراد به هنا ما نقل عنهم وافضل الناس بعد نبينا
الخ هذه مسالة اعتقادية فكان المناسب تقديمها على قوله واعلم
الخ لكنه قصد ختم كتابه بمسالة الصحابة رضى الله عنهم ليكون من باب
ختامه مسك وانظر هذه العبارة فانها توهم خلاف المقصود فى الخارج
اذ المقصود افضلية من ذكر على الناس بعد الانبيا والمناسب التعبير
بما يوذن بذلك وعن من قبلهما اى ورضى عن من قبلهما اعنى
ابو بكر وعمر عدول اى من لابس منهم الفتنة ومن لم يلابسها
خلافا لمن قال كلهم عدول الى قبل قتل عثمان وخلافا لمن قال

كلهم

كلهم عدول الا من قاتل عليا بايهم اقتديتم اهتديتم هذا
حديث اتى به مستدلا به لقوله كلهم عدول وايمة للرد على المخالف
بحبهم اى بسبب حبهم والمراد بالنفع ما يشمل التوفيق فى دار
الدنيا للطاعات وحصول الثواب فى الاخرة واتى بهذه الجملة
الدعائية فى قالب الماضوية للتفاول والرغبة فى الوقوع فكانه
لرغبته فى مضمونها نزله منزلة الواقع بالفعل وعبر عنه بالماضى
والنون للمشاركة ممن دعا لهم الشيخ بذلك ويأتى فى الجملتين بعد
ما فى الاولى وما جرا عليه من الاسلوب مناسب اذ مضمون كل
جملة كالسبب فيما يليه هو اسم فعل امر معناه استجب ولم يبن
على السكون الذى هو الاصل فى المبنيات لكون ما قبل اخره ساكنا وخصت
الحركة بالفتحة لخفتها والزموه لحزبه والجماعة واضافتها للضمير بيانية
او على معنى من فهذه عقيدة الخ الاشارة للمولف الذى جرا عليه
كلام الش واشار المص بذلك لبيان اسم ذلك المولف وما شاع من تلقيبه
بالكبير فهذا ليس من وضع المص والتضمنه معتقد اهل الايمان لقبها
المص عقيدة اهل التوحيد والمراد باهل التوحيد المومنون ثم اتبع المص
لقبها باوصاف تظهر عظم شانها فقال المخرجة الخ المخرجة الخ اى
لاجل ما انطوت عليه من العقايد الصحيحة ببراهينها واضاف ظلمة
للجهل من اضافة المشبه به للمشبه والتقليد عطف خاص على عام
المرغمة اسم فاعل من الارغام وهو الالصاق بالتراب يقال ارغم
الله انف فلان اى الصقه بالرغام اى التراب اى الملصقة لانف
كل مبتدع فى التراب اى المذلة له بسبب غلبته والخامه وانقطاع
حجته والمبتدع كالقدرى والمرجى وغيرهم ممن تضمن هذا الكتاب
الرد عليهم والخامهم وابطال مذاهبهم وتزييف ادلتهم

يعوق الله اي باعانته عنيد اي معاند لاهل السنة ومخالف لهم
اذ ينفع بها اي جميع المسلمين او جميع احبابه او تلامذته او اخوانه
فحذف المفعول للعموم او لتذهب نفس السامع الى كل طريق امكن و
عبر بالمضارع لتجدد النفع واستمراره والبا في قوله ينفع بها للتعدية
وفي قوله يشرح بها سببية بطوله بفتح الطا المهملة وسكون
الواو الفضل وقد يطلق على القدرة فان قصد الاول كان تفننا
في التعبير دفعا للثقل الحاصل بتكرار اللفظ وان قصد الثاني
كان تاسيسا وهو فعم حض كلا من الفضل والطول بما هو اليق
به وصلى الله الخ لما كان النبي هو الواسطة العظمى في كل خير
وصل الينا ناسب ان يصلى عليه مكافاة له والسيد هو الذي يفزع
اليه عند الشدايد والمولى هو الناصر ولما كان الفزع عند الشدايد
مقدما على النصرة ناسب تقديم السيد على المولى عدد منصوب
على مفعول مطلق واختلف هل يحصل لمجري هذه هذه الصلاة
ثواب هذا العدد اي ثواب بعدد كل فرد من الذاكرين ومن الغافلين
او يعطى ثواب صلاة واحدة والذي حققه بعضهم انه يعطى ثواب
صلاة مع زيادة الكثير من الثواب لكن دون العدد المذكور لانه
يعطى ثوابا بعدد كل فرد ولا ثواب صلاة واحدة فقط من غير
زيادة ثواب على ذلك واعلم ان الذاكرين لله اكثر من الذاكرين
للنبي والغافلين عن ذكر النبي اكثر من الغافلين عن ذكر الله وحينئذ
فكان الانسب ان يقول وغفل عن ذكره وذكره الغافلون
ورضي الله اي اللهم ارض عنهم اي انعم فالجملة خبرية لفظا انشائية
معنى والحمد لله الخ ختم كتابه بالحمد لله رب العالمين طلبا
لمشاكلة اهل الرضوان قال تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب
العالمين

العالمين الاحكام الشرعية نسبة للشرع بمعنى الشارع وحينئذ فلم يتحد
المنسوب والمنسوب اليه ويصح نسبة الاحكام للشرع حقيقة و
يكون فيه نسبة الشيء لنفسه مبالغة ففيه اشارة الى انه لم يكن هنا
شيء اعلا منه ينسب له حتى انه نسب الى نفسه خطاب الله الخ الخطاب
هو الكلام الذي يقصد به من هو اهل للفهم وحينئذ فالمراد بخطاب الله
كلام الله المخاطب به المتعلق بافعال المكلفين الاولى اسقاط
ذلك لانه به يصير الحد غير جامع لخروج الخطاب المتعلق بفعل الواحد
كخصايصه صلى الله عليه وسلم ويرد عليه ايضا بان الخطاب يشمل
خطاب التكليف وخطاب الوضع والثاني يتعلق بفعل غير المكلف
كالصبي ويتعلق بما ليس بفعل اصلا كالزوال والحيض الخ بالاقتضا
البا للملابسة وهي متعلقة بخطاب الله اي الملتبس بالاقتضا اي
الطلب من التباس الكلي بجزئياته فالايجاب جزء اعتباري للخطاب
وكذا التحريم والندب والكراهة او الوضع عطف على الاقتضا
اي خطاب الله الملتبس بالاقتضا او بالوضع الاباحة اي وهي الاذن
في الفعل والترك على حد سوا والوضع عبارة عن الحكم على الشيء الخ لما
كان الوضع من اطراف التعريف توجه الكلام عليه وقوله عبارة عن الحكم
فيه تسامح وكان الاولى ان يقول عبارة عن جعل الشيء سببا لاحد الاحكام
الخمسة او شرطا فيه او مانعا منه لاحد الاحكام الخمسة اعني انواع الخمسة
الاقتضا الاربعة مع الاباحة والمراد بالقران لما صدر بذكر القران
لم يحتج لزيادة قيد للاعجاز لخروج الاحاديث القدسية نحو انا عند ظن
عبدي بي وانما لم يحتج لانها لا يصدق عليها القران لان القران هو
اللفظ المنزل على محمد للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته والقران
والكتاب مترادفان وما ذكره المص تفسير لفظي لا شهرة القران

والمراد بها هنا ما صدر عنه اى من الاقوال التى ليست متلوة واما المتلو
فهو القران السابق فكل ما ليس بقران فهو غير متلو فالاحاديث
القدسية من السنة كغيرها وقوله ما ليس يتلو اى يتعبد بتلاوته
وقال المراد بها هنا الان للسنة استعمالات كاستعمالها فى مقابل
الفرض كهذا فرض وهذا سنة وهذا بدعة الى غير ذلك ولا يخفى
ما فى التعريف لصدقه على الفعل الجبلى ونحن لسنا متعبدين به
اتفاق المجتهدين الخ فى هذا الحد شئ لصدقه على اتفاق المجتهدين
فى عصره صلى الله عليه وسلم على امر مع ان هذا ليس بحجة اذ اتفاقهم و
اقماله وفهم من تعبيره بالاتفاق انه لابد من اثنين فاكثر اذ هذا
اقل ما يتحقق فيه الاتفاق ولا يشترط الجمع بل لو لم يكن فى العصر
الا اثنان كان اتفاقهما اجماعا وحمل فالجمع فى كلام المصنف على
ما فوق الواحد ولا يتصور الاتفاق من واحد فى عصر اى فى اى
عصر كان ولا يختص بعصر الصحابة على الصحيح وعلى اى امر كان سوا
كان اثباتا او نفيا وسوا كان شرعيا او لغويا او عرفيا ومن يرى
انه لا ينعقد اى الاجماع الذى شانه الحجة وقوله الى انقراض اى انقضا
استمر الى انقراض العصر يزيد الخ اى لان التعريف حاد على الاجماع
الذى هو حجة لثبوت الاحكام وهو قبل انقراض العصر ليس بحجة
عند ذلك القايل فوجبت تلك الزيادة فيكون التعريف مطردا
مانعا والحاصل انه وقع النزاع بين الاصوليين فى اشتراط انقراض
العصر فى انعقاد الاجماع فذهب المحققون الى انه لا يشترط بل متى
اتفقت كلمة العصر على امر كان ذلك اجماعا وعلى هذا لو رجع احد منهم
قبل انقراضهم او نشا غيرهم فى عصرهم وبلغ درجة الاجتهاد فخالفه
لم يقدح ذلك فى اجماعهم وذهب اخرون الى انه يشترط وانه لو

رجع احد منهم قبل الانقراض او نشا غيرهم وخالفهم قبل الانقراض بطل
الا انه هؤلا اختلفوا هل يشترط انقراضهم كلهم او غالبهم او علماؤهم
اقوال فاذا بنينا على القول الاول وهو عدم الاشتراط فلا زيادة
فى الحد على ما مر وان بنينا على الثانى فلا بد ان تزيد فى التعريف
الى انقراض العصر ليخرج ما اذا رجع بعضهم او نشا غيرهم وخالفهم
كما مر ومن يرى ان الاجماع الخ مفهوم انه من يرى انعقاد
الاجماع او لم يجوز وقوعه فلا يزيد ذلك وتوضيح المقام ان عندنا
مسئلتين الاولى ما اذا اختلف اهل العصر الاول فى امر على قولين
واتفق اهل العصر الثانى على احدهما بعد ما استقر خلافهم ففى تلك
المسئلة اقوال ثلاثة الاول الجواز الثانى المنع والثالث المنع ان
طال زمان الخلاف المسئلة الثانية اذا وقع الاتفاق من اهل
عصر المختلفين على احد القولين ففيه ايضا ثلاثة اقوال المنع مطلقا
للامدى الجواز مطلقا للرازى الثالث التفصيل وهو الجواز ان
كان مستند الاولين ظنيا والمنع ان كان قطعيا وهذا الخلاف
انما هو اذا لم يشترط انقراض العصر اما ان اشترط فهو جائز منه
قطعا اذا علمت هذا فاعلم ان من يجوز مطلقا لا يحتاج لزيادة فى
التعريف ومن يمنع مطلقا يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف مجتهد
مستقر ومن يفصل يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر او
سبقه فى الظنى وفى المسئلة الاولى وبلا طول زمانه لا ينعقد
مع سبق الخ اى لا ينعقد اذا وقع مع سبق الخ وقوله وجوز وقوعه
اى والحال انه جوز وقوعه عقلا وجوز وقوعه فاعل جوز من
يرى ان الاجماع لا ينعقد والضمير فى وقوعه عايد على الاجماع
مع سبق خلاف مستقر خلاف مجتهد مستقر لفظ مستقر بالرفع

نفت الخلاف وانما فيه الخلاف بالاستقرار لانه قبل ان يستقر يجوز منه
الاتفاق على احد القولين فان الصحابة اجمعوا على قول الصديق
بقتال اهل الردة بعد خلافهم من غير استقرار وعلى دفنه صلى الله
عليه وسلم في بيت عايشة بعد اختلافهم من غير استقرار وحذف لفظ
مجتهد من الاول لدلالة هذا عليه فهو من الحذف من الاول لدلالة
الاخر مساواة فرع لاصل الخ انت خبير بانه ماجرى عليه المص هو تعريف
القياس وتعريفه هو حمل مجهول على معلوم لمساواته له في علة حكمه
لا انه من مقدماته هذا اسند لمضمونه قوله ليس كل قياس
معتبر الخ ومقدمات القياس ما يتوقف عليها فمنها حكم الاصل
وكونه معللا وان العلة كذا ووجودها في الاصل ووجودها
في الفرع وعدم معارض في الاصل وعدم معارض في الفرع
وما اتسعت مقدماته كثر الغلط فيه وكثرة الغلط فيه من
عطف المسبب على السبب وانما اردنا الجواب عن ما قال
قولك والعلم المتكفل الخ يقتضي ان محل هذه المسئلة علم الاصول
فما وجه ذكرها هنا او العقل اراد به القوة وقوله المستنبط
بصيغة اسم الفاعل وقوله منه اي من العقل ويصح ان يراد
بالعقل الدليل العقلي وعلى هذا فالمستنبط بصيغة اسم المفعول
التي لا يشهد لها اصل الخ هذا وصف مخصص للبدع احترز به من
البدع المستحسنة التي تشهد لها اصول الشريعة ومن ثم كانت
مستحسنة وذلك كالبدع التي اقتضتها قواعد الشرع وجوبا كجمع
القران وتدوين المذاهب او ندبا كتجمل العلما بالملابس الفاخرة
لاجل اهابتهم والاخذ عنهم وكذا اتخاذ الحاجب للقاضي والامير
لاجل اهابته ووقعه في النفس فان هذا اما واجب او مندوب

فتحصل

ان البدعة اما مذمومة او مستحسنة فالاولى ما لم يكن في عهد الصحابة
ولا التابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي من كتاب او سنة او اجماع او قياس
او استحسان قال السعد ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة
بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام
اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما
ليس منه الى ما كان عليه السلف الصالح ينبغي ان يراد بهم القرون الثلاثة
التي شهد لهم النبي بالخيرية حيث قال خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم والصحابة كلهم عدول اي ما لم يطرا قادح ان كل الخبر لمن
قوله الذي وفي نسخة وان كلا بالواو وعليها فالعطف تفسيري لا يسال
عن عدالتهم اي لانهم محمولون على العدالة حتى يظهر قادح بخلاف غيرهم فانه
لا يحمل على العدالة عند جهل حاله وقوله عرف اي حاله او لم يعرف حاله
بان كان مجهولا ودليلهم اي دليل الجمهور والمحققين وكنتم الاية
لو قيل ان الكلام في الصحابة والخطاب في الاية للامة بتمامها وكذا يقال
في الاية التي بعد لو انفق احدكم الحاصل انه وقع بين خالد بن الوليد
وابي عبيدة نزاع وتزايد في الكلام فقال عليه السلام لخالد لو انفق احدكم
فالمعني بالمدح هم الصحابة السابقون كابي عبيدة فالمزية لبعضهم فلا يكون
في ذلك دليل للمدعى الا ان يقال اذا كان لا يبلغ من حصلت له الصحبة وانما
فاته السبق فكيف بمن لم تحصل له الصحبة بالكلية ولا نصيفه مبالغة
في الضعف وفي المسالة اي مسالة عدالة الصحابة اقوال منها انه
يبحث عن عدالتهم كغيرهم الا من يكون ظاهر العدالة او مقطوعها كالشيخين
ومنها انهم عدول الى قتل عثمان ويبحث عن عدالتهم بعد قتله لوقوع
الفتن بينهم حـ ومنها انهم عدول الا من خرج على علي وقاتله والذي
عليه الكتاب والسنة اي ظاهرهما ليطابق ما سبق كلهم

عدول من غير تفصيل اى بين من بقى الى قتل عثمان وغيره وبين من قاتل عليا
وغيره فان قلت اى فرق بين اول هذه الاقوال وبين القول المشهور فان تقدم
ايضا منه ان من وقعت منه جرحة كان كغيرهم قلت الفرق بين البحث على حالهم
وعدمه فعلى المشهور يحملون على العدالة سواء كان معروفا بها او مجهولا حاله
وعلى القول الاول من هذه الاقوال المجهول حاله منهم لا بد انه يبحث عنه ولا
يحمل على العدالة كغيره والصحابى نسبة للصحابة وانما نسب للجمع لاختصاص
هذا الجمع باصحاب رسول الله حتى صار كالعلم بالغلبة عليهم رضى الله عنهم فيقتضى
اشبه هذا الجمع المفرد به من اجتمع اى يقظة كما هو المتبادر عند الاطلاق
وعبر باجتمع دون راى ليدخل العميان كابن ام مكتوم فى حياته
خرج من راه يقظة من الصالحين بعد وفاته ثم مات مومنا اعترض بانه
يقتضى انه لا يطلق على من اجتمع به مومنا فى حياته صحابى حتى يموت مومنا
وليس كذلك فالمناسب اسقاط هذا القيد اذ المراد تعريف من يقال له الصحابى
فى الحال واغا يحتاج لذلك اذا اردنا الصحابى عند الله وفى المآل ويلزم عليه
انه لا يسمى احد ممن اجتمع به مومنا فى حال حياته صحابيا بالعموم تيقن موته مومنا
الا فى المشهود لهم بالجنة وذلك باطل ويصدق ايضا على من ارتد منهم ثم تاب
ومات منهم وليس كذلك وان لم يرو عنه بفتح اليا وكسر الوا ويقال روا عنه
الحديث يرويه وان لم يطل هو بضم اليا وكسر الطا من الاطالة لا من الطول اى
وان لم يطل فى اجتماعه به لانه يخرج عنه اى عن تعريف ابن الحاجب حيث عبر
بالروية فيكون التعريف فاسد العكس اى غير جامع وهذا وجه الاحسنية
وانت خبير بان ما وجه به الاحسنية يقتضى فساد المقابل الذى هو تعريف
ابن الحاجب فكان الاولى ان يعبر بالصواب بدل احسن الا ان يقال المراد با
الروية فى كلام ابن الحاجب الاجتماع كالروية البصرية واطلاق الروية على
اجتماع شايع فى العرف حتى صار حقيقية عرفية يقال هل رايت السلطا

اى

اى اجتمعت معه ويقال اريد ان اراك اى اجتمع معك بالنسبة
اليه اى بالنسبة لاجتماعه وقوله مع اشتراط ذلك اى الطول فى الصاحب
وان كان لحظة اى وان كان الاجتماع مقدار لحظة من الزمان
مفردة لحظ واحدة تفرق الفرق اى تختفى وتغيب انوار الاوليا
كالاصابع فى الكف اى وان لم يثبت ان بعض الاصابع افضل من بعض
الخطابية بفتح الخا والطا المشددة قوم من الرافضية نسبة لكبيرهم اى
الخطاب كان يامرهم بشهادة الزور على من خالفهم ومن ثم كان مالك وغيره
من الايمة لا يقبلون روايتهم ولو قبلوا رواية اهل الاهوا غيرهم ولا
عبرة بقول اهل البدع الاولى التشيع لاجل اضافة اهل ولاجل عطف
البدع وعطف البدع على التشيع عطف عام على خاص اصحابنا اى
البغداديون من اهل السنة وليس المراد باصحابنا اهل السنة عموما بدليل
قوله واختلف فيما بين عثمان الخ ثم اهل بيعة الرضوان وهم الذين
بايعوه عليه الصلاة والسلام تحت الشجرة فى الحديبية ومن لم يرتبة
عطف على قوله ثم اهل بيعة الرضوان وقوله من اهل العقبتين بيان لمن
لم يرتبة وقوله من الانصار حال من اهل العقبتين ومفاده ان اهل
بيعة الرضوان ومن لم يرتبة فى مرتبة واحدة وحاصل ان النبى قدم عليه
من المدينة وهو فى مكة قبل الهجرة ستة اشخاص فتعاقدوا معه على النصر
عند عقبة منى ثم فى العام الثانى قدم عليه ايضا اثنى عشر فتعاقدوا معه
عند العقبة المذكورة وفى العام الثالث وهو عام الهجرة قدم عليه نحو
المائة من المدينة فتعاقدوا معه وتحالفوا معه على نصره عند العقبة المذكورة
فالكل من الانصار الذين هم اهل المدينة وانظر لم قال الشارح من اهل العقبتين
ولم يقل من اهل العقبات اللهم الا ان يقال ان عقبة منى متعددة فالمتبايعة
مع فرقتين كانت عند عقبة فالمبايعة مع الفرقة الثالثة كانت عند

وحـ فلا يكون من اعتقد اعتقادا جازما بالشبهة مومنا
واجيب بان المراد بالدليل ما كانت مقدماته يقينية
والمراد بالشبهة ما كانت مقدماته مشهورة منتجا النتيجة
صحيحة المقترح اى قال المقترح لا نزاع الخ اى لا خلاف
بين المتكلمين فى عدم وجوب التفصيل عينا بل هو واجب
كفاية وهذا من كلام ابن عرفة وانت خبير بان كلام المقترح
المذكور يناقض القول الثانى الذى نقله الامدى من وجوب
المعرفة بالدليل التفصيلى فغرض ابن عرفة بنقل كلام
المقترح معارضة القول الثانى بكلام المقترح واما
قول العكارى ان مراد الامدى الوجوب الفرعى كما سـ
وقول المقترح فى عدم وجوب المعرفة الخ مراده الوجوب
الاصلى فلا تعارض فهو بعيد لان الوجوب الكفائى انما
يقابل العينى فى الفروع اذ الاصلى لا يكون كفائيا
وظاهر قول ابن رشد هذا راجع للقول الثالث فى وجوب
المعرفة كما علمته وقوله انما هى خبر قوله ظاهر وهى واقعة
على المعرفة اى ظاهر كلامه ان المعرفة التى بالدليل
التفصيلى اى على كل احد او على اهل كل قطر مندوب
لا فرض كفاية وفى بعض النسخ انما وحذفا لضمير
للعلم المعلوم من المقام اى ان كون العلم بالدليل
التفصيلى مندوب انتهى اى كلام الامام محمد ابن
عرفة فى شامله قلت وبالجملة الخ الجار والمجرور
متعلق بمحذوف اى قلت واقول قولا ملتبسا بالجملة
اى بالاجمال اى بقطع النظر عن كلام ابن عرفة وعن

كلام

كلام غيره وقوله وبالجملة الخ هذا راجع ومرتبط بالكلام
الذى ذكره قبل كلام ابن عرفة عن جمهور اهل السنة
ومحققيهم فى هذا دليل على ان المراد بالجمهور فيما تقدم
جمهور المتكلمين وهذا الكلام اعنى كون الجمهور قالوا
ان التقليد لا يكفى فى العقايد وان كان قدم الا انه
اعاده توطئة وتمهيد القوله ولهذا قال ابن الحاجب
الخ تامل لا يكفى فى العقايد اى وحـ فالمقلد كافر
وجعل هذا قول الجمهور اهل السنة ينافيه ما مر عن
ابن عرفة من حكاية الخلاف وجعل هذا القول اضعفها
ولهذا قال الخ هذا هو المقصود الممهد له وابن الحاجب
اسمه عثمان ولقب بابن الحاجب لان والده كان حاجبا
اى بوابا بالامير بقوص بلدة من بلاد الصعيد ووالده
كردى وولد هو فى قوص ودفن بالاسكندرية
المنسوبة له انما قال ذلك لعدم الجزم بنسبتها له لانه
قد قيل انها لغيره وهو حديث النفس اى الكلام
النفسانى التابع للمعرفة اى التابع للاعتقاد الجازم
المطابق للواقع عن دليل والحاصل ان التصديق
هو قول النفس امنت وصدقت التابع ذلك للاعتقاد
الجازم عن دليل بحيث متى انتفى ذلك الاعتقاد الجازم
انتفى تابعه الذى هو حديث النفس لا المعرفة اى
لان التصديق هو المعرفة فقط الذى هى لازم لحديث
النفس ولانها ايضا حديث النفس التابع للاعتقاد و
لحاصل انا لايمان اتفقوا على ان التصديق الشرعى ثم انهم

عقبة اخرى وكذلك السابقون ظاهره انهم في مرتبة بيعة الرضوان
وانهم مساوون لهم في الفضل وهذا ظاهر على القول الاول فيهم بالوقف
اى لا يجزم بتفضيل احدهما على الاخر فقيل لراى لمالك في المدونة وفي
الكلام تقديم وتاخير اى ففي المدونة قيل لمالك من افضل الناس الخ اى
ففي المدونة اذ ابن القاسم قال لمالك من افضل الناس الخ او في ذلك
شك الهمزة للاستفهام الانكاري والواو مفتوحة وهي العاطفة اى ولا شك
في ذلك ولابي المعالي هو امام الحرمين وقوله قريب منه اى كلام قريب
مما قاله مالك وهذا اخر كلام القاضي عياض في الاكمال كان شيخنا الفهري
المراد بالفهري هذا الامام ابو بكر الطرطوشي الاندلسي نزيل اسكندرية و
المدفون بها وليس المراد به ابن التلمساني لانه متاخر عن ابن العربي يعظم
عمر كثيرا اى يعظمه ويجله ويعترف له بالفضل العظيم والفخر الجسيم وليس
المراد انه كان يقدمه ويفضله على عثمان وعلى على وغيرهما والا لم يكن له
فايدة اذ كذلك جميع اهل السنة ويرحم الله هذا من كلام المص بل
غاب عنه اى وجه النظر الوجيه الصواب من غير مدافع بكسر الفاء اى
منازع يدافع في ذلك ثم اختلف في تاويل وقف مالك الاول واسقاط
تاويل لان بعض الاطراف من الحذاق لا تاويل فيه هو وقف على ظاهره
اى انه وقف حيرة بمعنى انه تردد وتحير في ايهما افضل لتعارض الادلة
عنده وقيل هو اى مالك راجع اى عن الوقف للقول الاول وهذا
الكلام بمنزلة الاعتراض بين القول الاول الذي يقول ان الوقف على ظاهره
وهو وقف تحير وبين القول الثاني وهو انه وقف انما كان لما وقع
من الاختلاف والتعصب لا لانه لا يقول بالقول الاول وصار حاصل
القولين في وقف مالك ان الوقف الصادر منه قيل وقف حقيقة
بمعنى التردد في الافضل لتعارض الادلة وقيل معنى الوقف الامساك
عن التصريح بما هو الحق مع معرفته لمقتضى ويحتمل وقفه الخ حاصله

انه لما

انه لما وقع النزاع بين القوم فجماعة تفضل عثمان وجماعة تفضل عليا خاف
من الفتنة وتستر بالوقف اى بالامساك عن التصريح بما هو الحق وان
كان في نفس الامر يقول بتفضيل عثمان على علي لمعرفته للحق من
يقتدى به بالبنا للفاعل وفاعله ضمير يعود على مالك ومن وافقه
على اشياخه اى ويحتمل ان وقف مالك ووقف الاشياخ الذين
يقتدى بهم مالك لما وقع من الاختلاف وقوله انه الخ ان وما بعدها
معمول ليحتمل وضمير انه للحال والشان وقوله لما اى لاجل ما وقع الخ
سببه قوله بالتفضيل بينهما اى بتفضيل عثمان على علي ورجوعه
عن الوقف وقوله طلبته اى ان طلبته فهو على تقدير ان اى طلب العلوية
منه ان يقول بافضلية علي على عثمان حين امتحن عند مخالفتهم
حتى امتحن اى بالسجن وضرب بالسياط ثلاثين سوطا فاريد والخلف
في الزايد على الثلاثين الى المائة وصارت يداه لا يقدر على رفعهما ولا
على تحريك ثوبه بهما واختلف في سببه ذلك فقيل ان والي المدينة
جعفر بن سليمان نهى الامام ان يحدث انه ليس على المكره طلاق فخالفه
وحدث بذلك وقيل ان الذي نهاه ابو جعفر المنصور وقيل ان سبب
الامتحان ان جماعة من العلوية سالوه من الافضل عثمان او علي
ففضل عثمان فامروه بالرجوع عن ذلك والقول بتفضيل علي فامتنع
فضربوه فقول الش حين امتحن اى ضرب بنا على القول الاخير وذلك
اى كثرة الثواب ورفع الدرجات وقوله ولا يستدل عليه اى على ما ذكر من
كثرة الثواب ورفع الدرجات واتى بهذا دفعا لما يقال انه قد يكون اى
الثواب من الكثير الظاهر الانسب بما هو كثير ظاهر وان كان الخ
جملة حالية اى لا يستدل على كثرة الثواب بكثرة الطاعات الظاهرة
والحال ان الاعمال الظاهرة محل لغلبة الظن بالتفضيل واليه يشير
الخ اى والى كونه قطعيا يشير الخ اجتهادية اى مما يتجه للاجتهاد
من غير تعيين النظر فيها لو ترك الخ اى لانه لو ترك احد النظر فيها
لما لام اى كما هو شان مسايل الاجتهاد في الظاهر والباطن التفضيل
في الظاهر يرجع لكثرة الطاعات والتفضيل في الباطن لكثرة الثواب
وعلو الدرجات وكان المناسب للش ان يقدم قوله واختلف هل انه

التفضيل الخ على قوله سابقا ومعنى الخ ويرتب ما تقدم من قوله ومعنى
التفضيل الخ على القول بان التفضيل في الباطن لان التفضيل في الباطن
هو المناسب لانه يجرى عليه المعنى السابق من كون التفضيل كثرة الثواب
ورفع الدرجات او في الظاهر فقط اى واما الباطن فلا يعلمه الا الله
نص كلا من القولين هكذا في بعض النسخ بالنون والصاد المشددة
بمعنى ان القاضي نص على كل من القولين واحتج له اى ذكر كلا من القولين
وذكر ما يتقوى به يقال نصه ونص عليه فهو منصوص ومنصوص عليه
بمعنى واحد فعطف واحتج له على ما قبله مغاير ولما كان هذا يوهم ان
القاضي ارتضى كلا من القولين دفع هذا التوهم بقوله وتقويل الخ وفي
بعض النسخ فصل كلا من القولين اى ذكر لكل قول ما يتقوى به ويتفرع على
هذه النسخة قوله واحتج له عطف تفسير على ما قبله وتقويل اى
القاضي على ان التفضيل في الظاهر فقط اى على القول بذلك لان اى
التفضيل قد يكون في الباطن اى في نفس الامر وذلك بكثرة الثواب
وعلو الدرجات وقوله على خلاف ما عندنا بان كان عمله في الظاهر
قليلا افضل ممن بقي بعده هذا فيما سوى الخلفا الاربعة لانه لم
يمت احد منهم في حال حياة النبي ويبعد ان يقصد به العموم للاحاديث
الواردة في تفضيل الخلفا وتزكيته اى النبي فالمصدر مضاف للفاعل
وفي نسخة وتزكية بعضهم من غير ضمير فالمصدر مضاف للمفعول مع حذف
الفاعل على هولاء اى لهولا فعلى بمعنى اللام وعبر بعلى لتضمين شاهد
معنى مراقب واختلف فيما بين عايشة وفاطمة فقال بعضهم
ان فاطمة افضل من عايشة ومن غيرها ممن عاصرها ومن بعدهن
لقوله عليه السلام في شانها انها سيدة نسا العالمين الا مريم وقال
بعضهم عايشة افضل لقوله عليه الصلاة والسلام فضل عايشة
على النسا كفضل الثريد على ساير الطعام وفصل بعضهم فقال
عايشة افضل من حيث انها زوجته وفاطمة افضل من حيث انها منه
بضعته وحكى بعضهم الاجماع على افضلية فاطمة من عايشة وان
الخلاف انما هو بين عايشة وخديجة واتفقوا على ان فاطمة افضل
من اخوتها لانهم ماتوا في حياته صلى الله عليه وسلم فهم في ميزانه لانهم
ذريته واما فاطمة فقد مات النبي صلى الله عليه وسلم في حياتها فهو

في ميزانها

ميزانها لانه ذريتها من هذا التعليق اى الذي هو شرح عقيدة اهل
التوحيد فنسأل الله سبحانه ان يختم لنا انما ختم كتابه بالدعا لان الدعا و
التضرع الى الله واظهار الفاقة والمسكنة بين يديه هو مخ العبادة ولبها
ولب الشي اشرف ما فيه فهو قد ختم كتابه بما هو المقصود من كل العبادات
والاعمال بالخواتم بالايمان هو تصديق القلب بما علم مجي الرسول
به ضرورة مع عدم الاباية من النطق واما الاسلام فهو الانقياد
لاعمال الطاعات والفوز عطف على ان يختم وقوله بلا محنة الخ
المحنة باعتبار الدنيا الدواهي المهلكات وباعتبار الاخرة ما يجوز ان
يمتحننا الله به فيها كان يقول ادخلوا النار فان امتثلنا ادخلنا الجنة
والا فلا وان يبوّئنا اى يسكننا على كل من يتعاطى هذا الخ دعا
لمن يتعاطى هذا التاليف واصله وهو المتن وان كان داخلا في عموم
الاخرة والاحيا سابقا اهتماما بشانه والمولى جدير بان يتقبل
دعاءه وحقيق بان يستجاب سواله فانه كان من اكابر الاوليا
وايضا كما من المولى الكريم عليه بان اعطاه ما طلب من اتمام هذا
التاليف كذلك المولى جدير بان يعطيه بمحض فضله كل ما سال
لان الكريم اذا فتح باب العطا والكرم لشخص فلا نهاية لما يمنحه
ولا غاية لذلك او اصل المراد بالمتن بخواتم السعدا اى وهو
الموت على الايمان وما يترتب عليه من دخول الجنان والنظر لوجه
الكريم المنان ويشرح صدره اى يوسع قلبه اى يهيئه لقبول
العلوم والمعارف ويزكيه اى يطهره فعله من الادناس المعنوية
بان يجعله خالصا من الريا والسمعة والعجب واخر دعوانا الخ ختم
دعاه بهذا لمشاكلة اهل الرضوان فانهم يختمون دعاهم بذلك
كما قال الله تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فهو لختام

حسن وهو براعة مقطع لدلالته على الختم والفراغ كما يدرك بالذوق
السليم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى اله وصحبه وسلم تمت هذه العقايد النفيسه المجموعة
من تقارير شيخنا العلامة ابى الحسن على بن احمد الصعيدى العدوى
المالكى على يد افقر العباد واحوجهم الى الرب المتعال محمد عرفة
الدسوقى بلدا المالكى مذهبا البرهامى طريقة غفر الله له ولوالديه
ولمن دعا له بالمغفرة قال جامعه ومولفه الفقير محمد الدسوقى
المالكى تم ذلك الجمع فى نصفه رمضان سنة ١٢٦٢ فى المرة الثانية من قرى
بهذا الكتاب بالجامع الازهر وصلى
الله على سيدنا محمد وعلى اله
وصحبه وسلم
تسليما كثيرا
والحمد لله
رب
العالمين
امين
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم



اختلفوا فى مدلول التصديق الشرعى ما هو فقيل انه حديث
النفس التابع للمعرفة والمراد بحديث النفس كلام نفسانى
يرجع لقولها امنت وصدقت فعلى هذا المعرفة غير الايمان
بل لازم له يلزم من عدمه عدم الايمان لان انتفا اللازم
يدل على انتفا الملزوم وقال بعضهم ان التصديق
الشرعى الذى هو الايمان نفس المعرفة اعنى الاعتقاد الجازم
المطابق للواقع عن دليل وقال بعضهم ان التصديق
الذى هو الايمان مركب من المعرفة ومن حديث النفس
فهو مركب على هذا بخلافه على ما قبله فانه بسيط وقال
بعضهم ان التصديق الشرعى حديث النفس التابع للاعتقاد
قال الش والاصح الاول واعترض بان تعبيره بالاصح يقتضى
ان القول المقابل اعنى القول بانه المعرفة صحيح مع ان
المعرفة موجودة فى الكفار فيكون القول بانه المعرفة
خطا واجيب بان القايل بانه المعرفة يقول لابد من
حديث النفس كما ان من يقول انه حديث النفس يقول
لابد من المعرفة فقد اتفق كل من اصحاب القولين على انه
لابد من اعتبار الامرين معا والخلاف انما هو فى مدلول
التصديق هل هو نفس حديث النفس ونسبته للمعرفة
شرط او المعرفة واما حديث النفس فهو شرط خارج
فان قلت حيث اتفق اصحاب القولين على انه لابد
من وجود الامرين فما وجه كون القول بان مدلول التصديق
حديث النفس هو الاصح قلت اجيب بان التصديق فى اللغة
نسبة الصدق للخبر او المخبر والنسبة المذكورة تكون

بقولك

بقولك هذا الخبر صادق وانت صادق فى كذا فلما كان
التصديق هو نسبة الصدق للمخبر نقل شرعا للخبر الذى
هو حديث النفس لتعلقه به بخلاف المعرفة فانها لا تعلق
بها بنسبة الصدق حتى ينقل اليها تامل فان قلت تفسير
الصدق الذى هو الايمان بانه حديث النفس التابع للمعرفة
وجعل هذا القول هو الصحيح يقتضى ان المقلد ليس
بمومن لانه وان كان عنده حديث نفس الا انه ليس تابعا
للمعرفة اذ لا معرفة عنده مع ان الحق ان المقلد مومن بانه
هذا تفسير للايمان الكامل واصل الايمان هو حديث
النفس التابع للاعتقاد لا للمعرفة وبهذا تعلم ان قول
من يقول الايمان حديث النفس التابع للمعرفة وقول من
قال الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد احدهما الايقا
الاخر لان الاول تفسير للايمان الكامل والثانى تفسير
لاصل الايمان قال ولا يخفى لخ هذا هو المقصود
للش بالذات من نقل عبارة ابن الحاجب واعاد القول
لوقوع الفصل فى كلامه بين هذا الكلام وبين القول
بما مر وكان المناسب فى كلام ابن الحاجب ان يقول
فلا يخفى بها التفريع ليتفرع هذا الكلام على ما قبله
الا ان يقال لا خطا ان تلك القضية حق فى حد
ذاتها بدون الالتفات لما قبل فتامل قلت ويدل
على كلام الجمهور لخ هذا شروع فى الاستدلال على صحة
مذهب الجمهور من ان المقلد كافر وجرى فى ذلك الاستدلال
على ما هو مناسب من تقديم الكتاب على السنة وهى على

بل

بمعنى التهيئة انما هو للنفس وح فاسناده للعقل مجاز عقلى من اسنادها
للشى الى آلته قوله الراسخين اى الثابتين فى العلم من رسخ فى كذا ثبت فيه
ولا يخفى ما فيه من المناسبة للمقام لان الانسان على قسمين عالم وغير عالم و
الاول راسخ وغير راسخ والمناسب لهذا الشان الراسخ فلذا ذكره هنا قوله
لقبول انوار المعارف متعلق بشرح واعترض بان مقتضى كونهم راسخين فى العلم
ان المعرفة حاصلة لهم وقايمة بهم ومقتضى قوله لقبول الخ ان المعرفة ليست
حاصلة لهم بل القايم بهم انما هو القبول لتلك المعارف ومن المعلوم ان القبول
غير الحصول بالفعل ثم بعد ذلك عطف عليه ما يفيد الحصول بالفعل بقوله
وظهر لهم فان المراد به الظهور بالفعل اعنى العلم فالحاصل ان قوله لقبول
انوار المعارف وقوله وظهر لهم الخ مضارب قوله الراسخين وقد يجاب بان
المعرفة التى هى الاعتقاد القايم بالعلما اقوى من القايم بالعوام وح فالعلما
الراسخين فى معارف حاصلة لهم وهناك معارف اقوى منها هيا الله قلوبهم
لقبولها لكن قد يقال ان العوام كذلك قابلين لتلك الزيادة وكذلك العلما
غير الراسخين وح فلا وجه لتخصيص العلما وحاصل الجواب ان قبول العلما
الراسخين لتلك الزيادة استعدادى والقايم بغيرهم قبول امكانى
والاول اقوى ويمكن الجواب عن اصل الاعتراض بجواب اخر بان يجعل
قوله العلما الراسخين من مجاز الاول اى من يصير والعلما الراسخين قوله
انوار المعارف من اضافة المشبه به للمشبه اى المعارف والعلوم المشبهة
بالانوار وان الانوار استعارة لشى معنوى يحصل به الاهتدا بينه
بقوله المعارف وح فاضافة انوار للمعارف للبيان لا بيانية
لانها ما كان بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهى
وهنا ليس كذلك وعلى هذا الاحتمال يشير قول العكارى ان
مستمدة حال من انوار فانه لا يتاتى الا على ما ذكرنا او جعل حالا

من

من المعارف فيتعين ان يكون من اضافة المشبه به للمشبه قوله من
سواطع البراهين من اضافة الصفة للموصوف والسواطع جمع ساطع
وهو فى الاصل المرتفع من الحسيات ولكن اريد به الظاهر لعلاقة اللزوم اى
حالة كون تلك الانوار مستمدة من البراهين السواطع اى الظاهرة التى
لا خفا فيها ثم ان البرهان هو الدليل المركب من الضرورية ولا تظهر فى المركب
من نظرية مقدمات يقينية لكونها ضرورية او نظرية مبنية بضرورية وح فوصفها
بالظهور ظاهر بالنسبة للمركب من الضرورية ولا تظهر فى المركب من نظرية الا ان يقال
ظهورها او بحسب المآل وعلى هذا يكون وصفها بالظهور وصفا كاشفا
ثم انه يصح جعل مستمدة حالا من انوار او من المعارف على ما مر بنا على قراته
بالفتح اى حالة كون المعارف مستمدة وماخوذة من البراهين ويصح
قراته بالكسر على انه حال من الصدور اى حالة كون الصدور مستمدة اى محصلة
للمعارف من البراهين الساطعة قوله وظهر لهم اى العلما الراسخين
عطف على شرح عطف مسبب على سبب والمراد بالظهور العلم
لا الروية بالبصر وضمير ظهر عايد على الله اى وجوده سبحانه وتعالى
باياته اى بسبب النظر فى اياته اى العلامات الدالة على وجوده
واضافة ايات لما بعده بيانية اى وجوده سبحانه وتعالى بسبب
النظر فى الايات والعلامات التى هى مصنوعاته الدالة على
وجوده وذلك لان الناس على اقسام ثلاثة قسم علم الصانع
بالمصنوعات وهذه هى الطريقة المعروفة ولذا درج الشيخ
عليها هنا لمناسبتها للمقام لان المقام مقام معرفة الله
بالدليل وقسم علم المصنوعات بالصانع وهى طريقة اهل
الجذب وقسم لم يحصل له علم وهو مقام الجهل والحاصل
ان احوال الناس مختلفة فمنهم من لم يشاهد الا الاكوان وحجب

الظاهر بنفسه وصفا [illegible]

الاجماع واعلم ان الاستدلال بالايات يرجع لقياس من الشكل
الثالث وحاصله ان يقول العلم هو الحكم الجازم المطابق لموجب
من ضرورة او برهان والعلم واجب ينتج الاعتقاد الجازم الخ
واجب دليل الصغرى ما مر فى تعريف العلم ودليل الكبرى
الايات القرانية المذكورة   فامر بالعلم لا بالاعتقاد هذا
بيان لوجه الاستدلال بالاية وقد يقال ان الاية انما تدل
على ان العلم واجب ولا تدل على انه واجب وجوب الاصول
بحيث ان من لم يحصل له العلم يكون كافرا فالاستدلال
بالاية لم يتم   فاعلم انه لا اله الا الله قد يقال ان الامر
فى الاية للرسول لا للامة وح فلا تدل الاية على وجوب
العلم على الامة واجيب بان الله امر عباده المومنين
بما امر به عباده المرسلين فخطاب الرسول خطاب للمرسل
اليهم وبعد هذا يقال الاية انما تدل على وجوب العلم
واما كونه واجبا وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل
منه علم يكون كافرا فلا دلالة للاية عليه   وقد
علت الفرق بينهما اى بين العلم والمعرفة من ان الاول الجزم
المطابق لدليل والثانى الجزم لغير دليل   ليستيقن
اى ليستيقن   قل هذه سبيلى ادعوا الى الله الخ اعلم
ان كلام الش مبنى على ان الوقف فى الاية على قوله ادعوا الى
الله كما قاله بعض المفسرين والمعنى قل هذه اى الدعوة
الى سبيلى دين الله وقوله على بصيرة خبر مقدم وقوله
انا مبتدا موخر ومن اتبعنى مبتدا وخبره محذوف اى
على بصيرة وهذه الجملة عطف على الجملة قبلها فالكلام
فى قوة

فى قوة قضيتين الاولى قايلة انا على بصيرة الثانية
من اتبعنى على بصيرة اى علم ومن المعلوم ان من من
الفاظ العموم وح فقوله من اتبعنى على بصيرة فى تقدير
كل متبع لى على بصيرة فاذا اجرينا على عكس النقيض
الموافق الذى هو تبديل كل واحد من طرفى القضية
بنقيض الاخر مع بقا الصدق والكيف فنقول ح فى
عكسها كل من ليس على بصيرة ليس متبعا لى فنضم هذا
العكس كبرى لمقدمة صغرى مسلمة قايلة المقلد ليس
على بصيرة وكل من ليس على بصيرة ليس متبع لى ينتج من الشكل
الاول المقلد ليس متبع لى واذا انتفى عن المقلد الاتباع للنبى
كان غير مومن واذا كان غير مومن كان كافرا اذ لا واسطة
بين الايمان والكفر فالاية تدل على المدعى بواسطة القياس
المنتج لما يستلزم المدعى وقال بعضهم ما قاله المص من ان
المقلد ليس بمومن لازم لنتيجة هذا القياس بتركيب قياس
اخر بان نجعل هذه النتيجة صغرى فنقول المقلد ليس
متبعا للنبى وكل من ليس متبعا للنبى فهو ليس بمومن ينتج
المقلد ليس بمومن فلزم ان يكون كافرا اذ لا واسطة
بين الايمان والكفر ولو اجرينا على عكس النقيض المخالف
الذى هو تبديل الطرف الاول بنقيض الثانى والثانى
بعين الاول مع بقا الصدق دون الكيف قلنا فى عكس
القضية المذكورة لا شى ممن ليس على بصيرة بمتبع فنضم
كبرى للصغرى السابقة هكذا المقلد ليس على بصيرة ولا
شى ممن ليس على بصيرة بمتبع لى ينتج من الشكل الاول لا شى

من المقلد متبع لى فيا تى ايض ما قال المص وهو ان المقلد
ليس بمومن اما بتركيب القياس الاخر او بواسطة ان نفى
الاتباع عن المقلد مستلزم عدم ايمانه فيكون كافرا اذ
لا واسطة بين الايمان والكفر والمقدمة الصغرى فى هذا
القياس تحمل معدولة المحمول ليصح جعلها صغرى فى الشكل
الاول لا سالبة لعدم صحة جعلها صغرى فى الشكل الاول
فقد ظهر لك ان الاية تدل على المدعى بواسطة القياس عملا
بمقتضى عكس النقيض الموافق او المخالف وذكر الشم عكس
النقيض الموافق وترك المخالف مع انه متفق عليه دون
الموافق لمختلف فيه هذا ماذكره من الاستدلال بالقياس
المذكور لايتم لان قوله فى الكبرى اعنى عكس النقيض من لم
يكن على بصيرة فى عقيدته لم يكن متبعا يقال عليه المراد
لم يكن متبعا اتباعا كاملا وحم فلا ينتج الكفر بل عدم
الايمان الكامل تامل فلا يكون مومنا اى بل هو كافر
لانه لا واسطة بين الايمان والكفر وهذا لازم للنتيجة
لا نفسها فليس مفرعا على قوله فمن لم يكن الخ الذى هو عكس
النقيض الموافق بل هذا مفرع على نتيجة القياس المطوى
والبصيرة معرفة الحق بدليله اى والبصيرة هنا
معرفة الحق الخ والمراد بمعرفة الحق ادراك النسبة المطابقة
ادراكا جازما بالدليل وقد تطلق على غير قايمة بالقلب
كالعين القايمة بالراس ومعلوم ان التقليد لا يصح
فى حق المرسلين اى فكذا فى حق المومنين هذا توجيه له
للاستدلال بالحديث ولا يقال ان مساق الحديث فى الحلال
والحرام

والحرام والاعمال الصالحة ونصه كما فى مسلم ان الله طيب
ولا يقبل الا طيبا وان الله تعالى امر عباده المومنين
بما امر به عباده المرسلين فقال يا ايها الرسل كلوا من
الطيبات واعملوا صالحا لانا نقول قد تقرر فى الاصول
انه اذا ورد الحكم على سبب خاص فلا يقصر على محل
ذلك السبب بل يجرى فيه وفى غيره بطريق القياس
وهو هنا اولى نعم يرد ان يقال ان المعرفة واجبة وجوب
الفروع والمرسلين لعصمتهم لم يقم بهم الا العلم فلا يصح
التقليد منهم بخلاف غيرهم فليسوا بمعصومين فيجوز
ان يقوم بهم غير العلم فالحديث حم لا يدل على ان التقليد
لا يكفى تامل وقوله ان الله امر عباده المومنين
اى المومنين بحسب المال او المراد المومنين بحسب الظاهر
او يقال ان المراد بالمومنين الذوات بقطع النظر عن الوصف
بالايمان ولا يقال ان الذوات تصدق بذوات المرسلين
فلا حاجة لذكر المرسلين بعد ذلك لانا نقول المراد ذ
ذوات خاصة اى المغايرة لذوات المرسلين وانما احتجنا
للتاويل فى المومنين بما ذكر لانهم عند امرهم بلا ايمان لم
يكونوا مومنين والالزم تحصيل الحاصل تامل دخل
الجنة اى ومن مات ولم يعلم بذلك لم يدخلها ولو كان معتقدا
ذلك فيكون كافرا وقد يجاب بان قوله دخل الجنة اى
مع السابقين فيكون مفهومه انه اذا مات ولم يعلم ذلك
بل اعتقده فنقطع لم يدخلها مع السابقين وهذا لا يدل
على كفره دليل على ذلك اى على مذهب الجمهور من عدم

كفاية التقليد فى العقايد وكفر المقلد وفيه ان الذم كما يكون
على ترك الواجب الاصلى يكون على ترك الواجب الفرعى وح
فالايات الدالة على الذم لا تدل على كفر المقلد قل انظروا الخ
اى فهذا امر بالنظر والامر بالشئ نهى عن ضده فهذه الاية ذامة
للتقليد وآمرة بالنظر وامراة بالنظر اسناد الامر
الى الايات مجاز عقلى وقوله وكالاية الخ مبتدا وقوله دليل
خبر وهذا من جملة الاستدلال بالكتاب فالمناسب تقديمه
هناك قبل الاستدلال بالسنة ان فى خلق السموات والارض
الاية فيه ان هذه الاية لا تقتضى ان من لم يكن عنده الايات
الدالة على الصانع يكون كافرا المتانى بالنظر اى المتاخر
بالنظر وقوله بخوف متعلق بحذر وقوله بالنظر متعلق بالمتانى
اى ان المتاخر بالنظر خوفه الله بقرب موته فيفوته النظر
بسبب تانيه وتاخيره فيموت كافرا وقوله عند بعضهم لعل
الاولى ان يقول على الصحيح ويحذف قوله عند بعضهم لانه
يقصد تاييد القول بكفر المقلد والمتبادر من قوله عند بعضهم
تضعيف ذلك القول كما هو ذوق العبارة وان كان يمكن
ان يقال عند بعضهم اى الذى هو المعظم فتامل وان
عسى الخ مقول قال اى قال وان عسى الخ بعد قوله اولم ينظروا
هذا بالنظر لعبارة الش واما بالنظر لنظم الاية فقوله وان
عسى عطف على قوله فى ملكوت السموات والارض اولم ينظروا
اى يتفكروا فى قرب اجلهم المترقب حصوله بعسى واجماع
الصحابة اى ظاهره كما ان غيرهم اجمع على ذلك ايض وليس
كذلك فالاولى تاخير قوله ايض بعد قوله دليل على وجوب

النظر فانها اى الصحابة اى جنس الصحابة المتحقق
فى البعض لان الذم انما وقع من البعض لا من كلهم بدليل
قوله من غير نكير اذ لو كان وقع الذم من كلهم فلا معنى ح
لقوله من غير نكير لان الانكار وعدمه انما يكون اذا وقع من
بعضهم واطلع الباقى على ذلك فانها الخ علة لقوله دليل
وقد تبين بتلك العلة المجمع عليه وح فالمقصود بها بيان
المجمع عليه اى واجماع الصحابة على ذم التقليد دليل الخ
وبعد هذا البيان يصير المدعى بينا بذاته دليل
على وجوب النظر قد يقال ان الوجوب فرعى وح فلا يكون
الاجماع دليلا على الكفر وقوله فانها لم تزل تذم الخ فيه ان
الذم ايض كما يكون على ترك الواجب الاصلى يكون على ترك
الواجب الفرعى وح فلا يكون ذم التقليد دليلا على كفر
المقلد من غير نكير فيه اشارة الى انه اجماع سكوتى
اى بالنظر لمن لم يذم بل سمع الذم واقره ومن المعلوم ان
الاجماع السكوتى حجة تامل وقال القاضى التقليد فى
علم التوحيد الخ الاولى ان يقول وقال القاضى الامر بالتقليد
فى علم التوحيد لانه يأتى اخذا من التعليل بقوله لانه امان
يوم الخ ثم بعد هذا فنقول الاولى اسقاط كلام القاضى
لان كلامنا من اول الامر فى شخص وجد منه تقليد هل
ذلك التقليد كاف منه او لا وكلام القاضى انما يناسب
الرد على من يقول ان التقليد فى الاحكام الاصلية مامور
به ولا كلام لنا فيه فتامل والحاصل ان الش اتى بكلام
القاضى استدلالا على دعواه التى هى عدم صحة الاكتفا

بالتقليد وقد علمت ان هذا لا ينهض دليلا وانما ينهض دليلا
لمن قال بامتناع الامر بالتقليد وفرق بين الدعوتين
لانه اما ان يومر بتقليد من شا منهم الاولى اسقاط قولهم
اذ لا حاجة لها ثم ان كلام القاضي في التعليل قاصر على
تقليد واحد فلو امر بتقليد جماعة اقوالهم متنافية لزم
ثم الامر بالجمع بين النقيضين او بتقليد المحق اى القايل
بالحق وهو خلاف الاجماع اى والمخالف للاجماع باطل
اى واذا كان اللازم وهو ان المقلد الكافر ممتثل باطلا
فليكن الملزوم وهو الامر بالتقليد لمن شا كذلك وان
لم يعلم هو اى الشخص الذى امر بالتقليد والاول تكليف
المحال اى وهو باطل والملزوم وهو الامر بالتقليد باطل
كذلك والاولى ان يقول والاول من التكليف بما لا يطاق
لانه ليس في قدرته العلم بالمحق عند الله والتكليف بما لا
يطاق باطل الا بعد النظر المتقدم اى في اقواله التى
يقلده فيها حتى يعلم حقيقتها ولا شك انه اذا نظر فيما
ذكر وعرف حقيقته كان عارفا والفرض انه ليس بعارف
هذا خلف لانه جمع بين النقيضين هذا والاحسن في طريق
الاستدلال ان يقال لو كان مامورا بالتقليد فاما ان يومر
بتقليد من شا او بتقليد المحق عند الله او المحق عند
المامور عنده علم او عنده ظن والاول باطل لما يلزم
عليه من امتثال من قلد الكافر والثاني باطل لما يلزم
عليه من التكاليف بما لا يطاق والثالث كذلك باطل لما
يلزم عليه من التخالف والرابع باطل لما يلزم عليه

ان

ان من قلد المبتدع او الكافر يكون ممتثلا فالقول بالامر
بالتقليد يلزمه امور كلها باطلة واذا بطل اللازم بطل
الملزوم واعلم ان هذا الدليل انما يقال في ابطال القول
بالامر بالتقليد في الاصول واما التقليد في الاحكام
~~القول بالامر بالتقليد في الاصول واما التقليد في~~
الاحكام الفرعية فهو مطلوب لانه منوط بشهرة
خفية المقلد فتامل لزم ان يكون كل من قلد الخ
اسم يكن هو قوله من قلد وقوله ممتثلا خبرها وقوله
مبتدعا او كافرا مفعول قلد وقوله على رجحان قوله
في ظنه اى قول المبتدع او الكافر في ظن المقلد
بكلمتي الايمان من اضافة الدال للمدلول والدلالة ظنية
والمراد بهما كلمتا الشهادتين من غير بحث منهم على
السرائر اى من غير بحث عن عقايد الناطق بالشهادتين
المسروقة اى المخفية في قلبه هل هي عن دليل او لا فلولا
ان التقليد كاف لما اكتفى صلى الله عليه وسلم واصحابه
بمجرد النطق بما ذكر بل سالوا عن السرائر اى العقايد هل
هي عن دليل ام لا على المظان والظواهر اى لا على البواطن
فقد سكت عن الباطن ولم يتعرض له فهو محتمل لان يكون
ما فيه كفرا والمظان جمع مظنة اى المحل الذى يظن منه
انه عالم في الباطن فقوله والظواهر عطف مرادف
وليس كلامنا فيه اى وانما كلامنا انما في القلب المخلص
من النار هل يكفي فيه التقليد او لا بد من المعرفة وقد
اجرى الخ علة لقوله انما هو من باب اجرا الاحكام على

الظواهر لان النبي قد اجرى الخ فهو من تتمة مستند قوله فلا دليل
عليه   باردى كزاى وهو الثقات وقوله ولم يدل ذلك
اى اجرا الاحكام وقوله على انهم كذلك اى مسلمون واذا كان
اجرا الاحكام على المنافقين لم يدل على انهم مسلمون فى الاخرة
فكذلك لا يدل على ان المقلدين مسلمون فى الاخرة فتامل
والى هذا المعنى اى الاكتفا بالتقليد نظرا للظاهر
اشرت بقولى فانها غير مخلص   واما فى الدنيا الخ تحط
للاشارة واما فى الدنيا فمبنى احكامها على الظواهر فان قلت
ان هذا المعنى مفهوم لقوله غير مخلصة فى الاخرة واذا
كان مفهوما له فكيف يجعل ذلك معنا حاصلا بالاشارة
مع ان الحاصل بالاشارة لا يدل عليه اللفظ الا بالقراين
البعيدة واجيب بان مراده بالاشارة ما قابل الصريح
وعلى هذا على هنا للتعليل اى ولاجل هذا اى لكون
الاحكام الدنيوية مبنية على الظواهر او المعنى ولاجل كون
السنة جارية على اناطة الحكم بالظواهر وعدم البحث عن
السراير فالاشارة راجعة الى ما هو حسب ما يناسب ذلك
قال الغزالى بتشديد الزاى وتخفيفها من حكمه رضى
الله عنه من ادعى مذهب امام ولم يجر على سنته فهو برى
منه ويقول له مذهبى العمل لا العلم ومن حكمه ايض اذا
رايت العلما يتحاسدون ويتناظرون فى الدنيا فاعلم
انهم اشتروا الحياة الدنيا بالاخرة   لا تحرك عقايد
العوام اى لا تعلمهم الدليل العقلى وتفهمهم اياه بل تبقى
عقايدهم على ما هى عليه من صحة او فساد فى الباطن لبنا

الاحكام

الاحكام الدنيوية على الظواهر هذا مراد الش ولكن يقال
للش ان هذا ليس مراد الغزالى بل مراده ان العوام اعتقادهم
صحيح لكون التقليد كاف فلا تحرك عقايدهم لانه لو حركت
اى اختبرت بدليل قطعى لربما تزلزل اعتقادهم وتخلخل واما
ما حمل عليه الش كلام الغزالى فليس مراد للغزالى لانه لا
يرضى به النبى ولا المولى ولا احد من الاوليا   يعنى لان
السنة اى ان الغزالى يعنى ويقصد تبقا عقايد العامة
على ما هى عليه اذ السنة مضت بعدم البحث عن الضماير و
اذا كان كذلك فلا ينبغى ان تحرك عقايد العوام بل يتركون
على ما هم عليه من صحة او فساد وكلام الغزالى ليس دليلا
على الاكتفا بالتقليد وليس مراد الغزالى بقوله لا تحرك
الخ لا تحرك الخ لكون التقليد كافيا بحيث يكون كلامه
دليلا على الاكتفا بالتقليد هذا مراد الش وقد علمت ما
فيه وان الحق ان مراد الغزالى المعنى الثانى لا الاول لان
التقليد عنده كاف والنظر صعب فقط   وانما
يجب الخ هذا جواب عن سوال وارد على ظاهر كلام الغزالى
وحاصله ان قوله لا تحرك الخ يقتضى النهى عن بث العلم
مع ان السنة ثبت فيها بث العلم   لا من اعرض اى
والعوام لا يخلوا حالهم عن هذين الامرين واما ان لا
يسالوا التعلم او يسالوه ويكون السايل اهلا للعلم
وح فلا يجب بث العلم لهم فلا تحرك عقايدهم وفيه ان
من العوام من يسال ويكون فيه اهلية   تبلى اى تختبر
السراير   المنكر كاعتقاد ان الصحابى نبى   تغيير

المنكر وذلك يكون بتعليم العلم   وقد جعل الخ دفع
لما يقال ان قوله والتلطف الخ ينافي ما مر من ان العوام
ليسوا اهلا للتعلم وحاصل الجواب انه جعل في الادلة
سعة فمنها القطعي ويحمل عليه ما سبق ومنها اقناعي
وعليه يحمل قوله بما تسعه الخ فتخاطب العوام بالاقناعي
والواو تعليلية اي فالطريق الموصلة للعلم لهم واسعة
لان الله قد جعل الخ   والادلة عطف مرادف
المنكر اي سواء كان بدعة او كفرا   والتلطف اي الرفق
وعدم العنف لان تغيير المنكر تارة بالتلطف وتارة
بالعنف فقيده بالتلطف   ممن يميل الى صحة القول
بالتقليد هذا صادق بان يكون ذلك القايل يرى
وجوب النظر وجوب الفروع وح فالمقلد وان كان
مومنا عنده الا انه عاص وصادق بان يكون ذلك القايل
يرى استحباب النظر وح فالمقلد مومن الا انه مرتكب
لخلاف الاولى او مكروه لان مخالفة المندوب اما مكروهة
او خلاف الاولى وصادق بان يكون ذلك القايل يرى
ان النظر مكروها او خلاف الاولى وان التقليد هو
الارجح لكن المتبادر من كلام الش الاحتمالين الاولين ولذا
اضرب على وجه الانتقال الى الثالث بقوله بل ويرى ذ
رجحانه الخ اي بحيث كان يرى رجحانه فالتقليد مندوب
والنظر مكروه او خلاف الاولى   درجة الاجتهاد
الاضافة للبيان وقوله والنظر الخ عطف تفسير على
الاجتهاد وليس المراد بالاجتهاد بذل الوسع في تحصيل

الاحكام

الاحكام الفرعية وغيرها بل المراد بالاجتهاد به النظر
في علم التوحيد   ماتوا ولم يعرفوا الخ اي ان ابا بكر
وعمر اللذين هما افضل الامة وكذلك الصحابة كان
الواحد منهم لو سيل عن حقيقة الجوهر او عن حقيقة
العرض لقال لا ادري بل ماتوا ولم يعرفوا حقيقة هذا
ولا حقيقة هذا وح فالحالة القايمة بهم حالة تقليد
فلولا انها اشرف الحالات لما ارتكبوها فهذا يدل على
ان التقليد ارجح من المعرفة   ولم يعرفوا الجوهر اي
حقيقته وهي ما قام بنفسه سواء كان مركبا وهو المسمى
بالجسم او بسيطا وهو الجوهر الفرد وقوله والعرض اي
ولا حقيقة العرض وهي ما قام بغيره مع ان الاستدلال
على حدوث العالم المتوقف عليه الاستدلال على وجود
الله متوقف على معرفة حقيقتهما   ونقل عن الاستاذ
يحتمل انه بالبنا للفاعل عطف على قال اي ونقل ذلك
البعض اي قال ونقل الخ   ابن فورك بضم الفاء وفتح
الراء من تلامذة الاشعري   لبقيت الجنة خالية اي في
حكم الخالية لانه لا يدخلها ح الا العارفون لا المقلدون
والعارفون قليل واذا كان اكثر الامة المشرفة على التقليد
فيكون التقليد ارجح   حكي الخ بالبنا للمفعول اي قاله
حكي الخ او بالبنا للفاعل اي حكى ذلك البعض   عليكم
بدين العجايز اي والعجايز شانهن التقليد وح فيكون
هو الارجح لانه قد امر به بعض السلف والمراد ببعض السلف
الذي قال ذلك القول سفيان الثوري فقد حكي ان عمر بن

عبيد المعتزلى لما جعل المنزلة بين المنزلتين قالت له عجوز
قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن ولم
يثبت منزلة ثالثة فبطل قولك فسمعها سفيان الثورى
فقال عليكم بدين العجايز اللهم ايمان العجايز هو الايمان
التقليدى اى اللهم ارزقنى ايمانا كايمانهم فالفخر قطع عمره
فى النظر والاشتغال بعلم الكلام وقد طلب التقليد عند
القدوم على الدار الاخرة فلولا انه ارجح ما طلبه
وقال عمر بن عبد العزيز الخ كان من العادلين الذين يقبل
كلامهم ويحتج به وقوله عند اهل الاهواء اى عند اتباع
اهل الاهواء اى سال هل نتبعهم او لا فقال للسايل
لا تتبعهم وعليك بدين الصبى الخ والاهوا جمع هوا والمراد
باهل الاهوا اهل الارا الذين يتبعون رايهم فى العقايد
عليك بدين الصبى المراد بدينه التقليد وقوله الذى
فى الكتاب ذكر بعضهم ان الكتاب هو المكتب اى محل التعليم
وذكر بعض ان المراد به الجماعة الكاتبون والمعنى حينئذ على
الاول عليك بدين الصبى الكاين فى المكتب وعلى الثانى
عليك بدين الصبى الكاين فى جملة الكاتبين اى من جملتهم
ففى بمعنى من على الاخير وانما خص الصبى بالذى فى الكتاب
لانه هو الذى يومن عليه من الاعتقادات الفاسدة
لكون فقيهم يعلمهم بخلاف الاولاد الذين شانهم اللعب
فانه لا يومن عليهم من الاعتقادات الفاسدة وقوله
ودين الاعرابى اى الذى هو التقليد فلو ان التقليد
افضل ما امر به عمر بن عبد العزيز وقال عمر اولى

انه يقول

ان نقول ونقل عن عمر الخ ودع ما سواهما اى ما سوى
دينهما اقوى ايمانا وارسخ اعتقادا عطف الاعتقاد
على الايمان مغاير لان الايمان مرجعه للكلام النفسى وهو
قول النفس امنت لما مر ان الايمان هو حديث النفس التابع
للمعرفة فهو اى الايمان ليس من باب العلوم والاعتقادات
ثم ان هذا الدليل الاخير يرجع الى قياس من الشكل الاول
ذكر الشارح صغراه وحذف كبراه ونتيجته والاصل هكذا
بعض المقلدين اقوى ايمانا وارسخ اعتقادا من ايمان بعض
من نظر فى علم الكلام وكل من هو كذلك فايمانه ارجح من
ايمان بعض من نظر ينتج بعض المقلدين ايمانه ارجح من ايمان
بعض من نظر واذا كان ايمانه ارجح من ايمان الناظر كان
التقليد ارجح وهو المدعى لكن هذا انما ينتج المدعى بالنظر
للبعض والمدعى عموم ارجحية التقليد لكل احد تامل
على كل موفق اشار به الى ان فساده ضرورى وكالضرورى
فلا يحتاج الى الدليل لكن ربما احتاج الى تنبيه واما غير الموفق
فربما يعتقد صحته وفيه تلويح بذم المستدل بتلك الادلة
حيث جعله غير موفق اما الثالث اى اما بيان ابطال
الدليل الثالث فهو الخ وانما ارتكب الشارح فى بيان ابطال
تلك الادلة طريق اللف والنشر المشوش حيث تعرض
لابطال الثالث اولا لقلة الكلام عليه او لكونه ليس
فيه الا فصل واحد بخلاف لو ابطل الاول ثم الثانى ثم الثالث
لتعدد الفاصل بين كل واحد وابطاله بفصلين وهو
رجحان الخ فيه ان هذا هو الدعوى لا الدليل لان الدليل

الثالث كما مر قوة ايمان بعض المقلدين على بعض الناظرين
فالاولى ان يقول وهو قوة ايمان بعض المقلدين وارسخية
اعتقادهم من المصادرة اعلم ان المصادرة هي اخذ
المدعى جزءا من الدليل وهنا جعل صغرى الدليل نفس الدعوى
لان الصغرى قابلة بعض المقلدين ايمانه اقوى واقوى
هو معنى ارجح فتكون نفس الدعوى وهي ايمان المقلد ارجح
لان جمهور الايمة الخ فيه ان هذه العلة في مقام المصادرة
وهو المعلل مقام اخر فالمناسب في التعليل ان يقول انه
اراد بالمصادرة التبعيد عن المطلوب وهو النظر ولم يرد
بالمصادرة حقيقتها المتقدمة اى ان هذا الدليل الثالث
فاسد لانه مبعد للمطلوب وهو النظر وانما كان النظر
مطلوبا لان جمهور الخ وعلى هذا يكون قوله لان الخ علة
لكون النظر مطلوبا او يقال ان في كلام الشارح حذف واو
والاصل ولان جمهور الخ فهو بيان ثان لفساد الثالث
وحاصله ان العلماء قسمان منهم من جعل التقليد كفرا ومنهم
من جعله حراما فكيف يجعل هذا المستدل راجحا لان
جمهور الخ فيه ان هذا يهدم ما اسسه في هذا الكتاب
من ان المقلد كافر وكذا قوله وبعضهم الخ يهدم ما اسسه
حيث حكاه عن البعض وجوب النظر اى وجوب
الفروع بدليل قوله وتحريم الخ اصلا اى لا كاملا ولا
متاصلا او المراد لا ايمان له متاصل فاولى الكامل
تحت فهم عاقل اى تحت مفهوم فهم عاقل لان ما قاله هذا
القايل من جزئياته ///// وحاصله انه لا يدخل تحت فهم
عاقل

عاقل ان التقليد مساو للنظر فضلا عن ان يكون راجحا
عليه فكيف يدعى هذا القايل انه راجح عليه جزما
المستند الخ قضيته ان الجزم غير التقليد مع انه عينه لان
التقليد الجزم بقول الغير بدون دليل فيختل المعنى لقولنا
ان الجزم المستند للجزم ولا معنى له فلعله اراد بالتقليد
قول الغير تامل ومن لازمه قبول احتمال الخ فيه ان
اللازم نفس الاحتمال الا ان يقال اضافة قبول لما بعده
بيانية والاحسن ان يقول ومن لازمه قبول النقيض او
احتمال النقيض بتشكيك مشكك فيقتصر على احد
اللفظين ويحذف الاخر يكون مساويا اى فضلا عن
الرجحان فكيف يدعى الرجحان بحيث لا يحتمل الخ قضيته
ان الجزم المستند للبراهين يتعلق به وجوه وذلك الجزم
لا يحتمل النقيض بوجه من تلك الوجوه مع انه لا يتعلق به
الا وجه واحد وهو عدم الاحتمال مثلا وذلك الجزم لا
يحتمل النقيض بوجه من تلك الوجوه الجزم بوحدانية
الله الحاصل بالدليل لا يحتمل النقيض لا ذهنا لكونه
جزما ولا خارجا للمطابقة ولا بتشكيك مشكك
للدليل والذى يحتمل هذه الامور انما هو متعلق الجزم
كالوحدانية وحينئذ فلا بد من تقدير في قول الشارح بحيث لا يحتمل
الخ بحيث لا يقال لا يحتمل متعلقه الخ تامل ولعله اى
المستدل اراد ببعض المقلدين الذى ايمانه ارجح من ايمان
بعض الناظرين بعض عالم ينظر الخ وفيه ان تلك المرادة
بعيدة من التعبير بالتقليد لان هولاء الجماعة الذين

خرقت في حقهم العادة لانا نقول هم مقلدون نحوهم فلا تصح
هذه الارادة تامل   بل هو كالناظر ظاهره ان الناظر
اقوى حالا منه لان المشبه به اقوى من المشبه مع ان الامر ليس
كذلك وقد يقال ان القوة في المشبه به بسبب الاعتياد وهو
لان المالوف بحسب العادة والحس انما هو الناظر وان كانت
ذات المشبه اقوى تامل وقوله في ان لها حاصل اعلم بان
لوجه الشبه   ويجوز له اى لانه يجوز له فهو تعليل
لقوله انما هو بحسب له   ويجوز في قدرة الله له نقل
ابن عرفة عن الشامل الاتفاق على الجواز ونقل العضد
منع الوقوع بالنسبة للعلم بذات الله وصفاته لانه
مكلف به وكونه مكلفا به يقتضي انه مقدور للعبد
والا لقبح التكليف لخروجه عن الحكمة   ان يجعل العلوم
النظرية ضرورية لا يقال ان فيه قلب الحقائق لان المراد
بكونها ضرورية انه لا يفتقر صاحبها الذي خرقت له
العادة الى نظر فقوله بحيث له جواب عن ذلك الايراد اى
وليس المراد ان ذاتها تصير ضرورية تامل   وتوقف العلم
له جواب عما يقال كيف هذا مع ان العلم النظري يتوقف على
النظر   الا ان يجوز له حاصله انه وان جاز خرق العادة
لكن لا ينبغي الالتفات لذلك بحيث ينام الشخص الذي لم يحصل
له تلك المرتبة ويكسل ويقول بجواز ان الله يخرق عادته
ويعطيني العلم من غير تعب فالنظر واجب عليه وكسله
وعدم تعاطيه للنظر لجوز لخرق العادة حرام عليه
والتعب في الدرس اى في التدريس اى في حالة

بان

بان يصغي التلميذ للشيخ ويترك جميع المشغلات له عن
كلام الشيخ من نوم وحديث وتفكر بامور الدنيا
في النظر اى في المطالعة   والرحلة اى ان كان ليس في
بلد المتعلم من يعلمه والا فلا واعلم انه يجوز للشخص
ان يخالف والديه في الرحلة لتحصيل العلم ولو كان كفائيا
ولا يعد بمخالفتهما في ذلك كما عاقا   وقد روى في الحديث
له هذا شروع الاستدلال على ان العلم لا يحصل الا بالطرق
المذكورة   لا يستطاع العلم اى لا يحصل العلم وقوله براحة
الجسم البا بمعنى مع اى مع راحته اى بل لا بد من الاجتهاد
في النظر والتعب في الدرس   وورد انما العلم بالتعلم
اى فلا بد من التعلم والتلقي عن الاشياخ   ولو بالصين
اى ولو تطلبوه بالصين اى ولو يكون طلبكم له بالانتقا
والرحلة الى الصين التي هي بلد بعيدة فلو ليست شرطا
في الماضي بل مستعملة في الاستقبال وفي هذا الحديث
دليل على طلب الرحلة الى [illegible] تلقي العلم   يا يحيى خذ
الكتاب بقوة اى باجتهاد فهذا دليل للاجتهاد و
التعب ففيه اشارة الى ان العلم لا يحصل الا بالتعب
والاجتهاد   فلولا نفر له دليل على الرحلة   مسيرة
شهر المراد مدة طويلة فلا مفهوم لشهر واعلم انه
ينبغي للانسان ان ياخذ عن غيره ما ليس عنده كان
مساويا له او اعلى او ادنى في العلوم   علم كل شيء
اى مما يحتاج له في دينه وحتم فلانيا في هذا سفره
للقا الخضر لياخذ عنه العلم لان سفره لاجل الاجتماع

بالخضر ليأخذ عنه ما عرفه من العلوم التي لا تعلق لها بالدين
بل العلوم الباطنية   للقا الخضر بفتح الخا وكسر الضاد
المعجمتين واعلم ان المعتمد انه نبي حي ، وقيل ولي وعلى كل
حال فموسى افضل منه لانه نبي مرسل وقد سافر للاخذ
عنه ففي هذا اشارة الى انه ينبغي للانسان ان ياخذ عن غيره
ما ليس عنده ولو كان دونه وقد ذكر بعضهم ان الخضر
يجتمع بمن وجدت فيه هذه الامور الثلاثة ان يعمل بالسنة
وان لا يكون في قلبه غل لاحد وان لا يدخر شيا من الدنيا
وان اراد الخ اي ان ذلك القايل انا نجد بعض المقلدين
اقوى ايمانا من بعض الناظرين ان اراد بالايمان ما ينشاء
عنه من اعمال البر والاولى   ان يقول ان اراد بقوة الايمان
كثرة ما ينشا عنه من اعمال البر اي الاعمال الصالحة فمسلم
وان بعض المقلدين يتحفظ الخ هذا كالعلة لما قبله اي
لان بعض المقلدين يتحفظ الخ وكانه قال وان اراد بقوة
الايمان في قوله بعض المقلدين اقوى ايمانا كثرة الاعمال
الصالحة فمسلم لتحفظ بعض المقلدين من المعاصي اكثر من
العلما   ما لا يوجد في كثير من العلما المناسب ان يقول في
كثير ممن نظر وان كان الناظرون هم العلما   انما هو بيد
الله اي بارادة الله اي بسببها   وليس بين العلم والعمل
ربط عقلي اي بحيث يلزم من العلم العمل وهذا علة لقوله
والانتفاع بيد الله اي لانه ليس بين العلم والعمل ربط
عقلي وظاهره ان بينهما ربط عادي وليس كذلك فالاولى
ان يقول وليس بين العلم والعمل ربط عقلي ولا عادي

وقضية

وقضية الحصر لو كان بينهما ربط عقلي لم يكن بيد الله وليس
كذلك بل لو وجد لكان بيد الله ايضا بحيث يقال ان المولى
ان شا اوجد العلم والعمل وان شا لم يوجدهما الا ان يقال
مراده بكونه لو كان هناك ربط عقلي لم يكن بيد الله بمعنى
ان يوجد العلم بدون العمل لان هذا مستحيل وهو لا
تتعلق به قدرة الله لما فيه من قطع اللازم عن الملزوم
العقليين فان قلت حيث لا ربط اصلا بين العلم والعمل
وان المقلد قد يكون اكثر عملا للطاعات من العالم فلا ثمرة
للعلم اصلا ولا معنى للامر به قلت اجاب الش عن هذا بقوله
الا ان هذا اي عدم الربط او كثرة تحفظ بعض المقلدين
الخ لا يقدح الخ   ولا في شرفه اي ولا يقدح في شرف العلم
اي ولا يوثر في شرف التقليد عليه   وليس العلم الواو
للتعليل اي لانه ليس العلم الخ فهو تعليل لما قبله وقوله
على المخالفة اي للشارع او لامره   على الموافقة اي موافقة
الامر او الشارع وهو متعلق بقوله يحمل   ثم هذا العالم
المخالف اي للشارع او لامره ولما قدم انه ليس بين العلم
والعمل ربط ومن المعلوم ان ثمرة العلم العمل فيتوهم ان
المقلد العامل افضل من العالم الغير العامل دفع ذلك
بقوله ثم ان هذا العالم الخ   احسن حالا من المقلد هذا
يقتضي ان المقلد حاله حسن ولكن التعليل الذي ذكره
للاحسنية بقوله لان المقلد قال الجهوري الخ يقتضي عدم
حسن حاله فالتعليل لا يناسب الدعوى بل يناقضها
فلا يكون له عمل اي لان العمل شرط صحته النية وهي

بذلك عن روية المكون فهذا فى غاية الظلمات محجوب بحجب الاثار و
الكائنات ومنهم من شاهد الاكوان ولم يحجبه عن مشاهدة المكون
ثم هم فى مشاهدتهم اياه فريقان فمنهم من شاهد المكون قبل الاكوان
وهؤلاء هم الذين يستدلون بالموثر على الاثار ومنهم من شاهده
بعد الاكوان وهؤلاء هم الذين يستدلون بالاثار على الموثر ثم ان
الذين يستدلون بالاثار على الموثر قسمان منهم من يشهد الله فى كل
شى وهذا مقام الصحو ومنهم من اذا عرف الله بالاثار فنى عن
كل شى وغاب عن الكون وصار ليس شى ملاحظا له غير الله وغاب
على الاكوان بشهود مكونها وهذا هو مقام الفنا واعلم ان
المصنوعات اما جواهر واما اعراض فالنظر فى الاعراض من حيث
تغيرها وعدمها والنظر فى الجواهر من حيث ان الاعراض ملازمة
لها وملازم الحادث حادث على ما هو معلوم مما ياتى قوله لكل
متعلق بيظهر وهو بدل من قوله لهم اى وظهر لكل واحد منهم ظهور
علم على الوجه الذى قسم اى اثبته فى الازل فظهور البارى لعباده
متفاوت الرتب فكل واحد يعلمه على الوجه الذى سبق فى الازل
على ما اقتضته الحكمة والحاصل ان التفاوت فى العلم والمعرفة
انما هو بما سبق فى الازل من القسمة فليس معرفة العامة كمعرفة
الاوليا ومعرفة الاوليا ليست كمعرفة الانبيا وليس التفاوت لشى
فى المعروف لانه واحد ذاتا وصفة لا يتغير فكل ما له من الكمال
ثابت له ازلا وابدا لا يتغير ومثال ذلك ولله المثل الاعلى الشمس
اذا قوبلت بكوات فانها تدخل المحل الذى فيه الكوات من كل كوة
بقدرها وليس هذا الاختلاف لمعنى فى الشمس فان قلت ان هذا القدر
اى الظهور بالايات لكل واحد على ما قسم له ليس خاصا بالعلما الراسخين

بل يوجد

بل يوجد فى العلما غير الراسخين وحينئذ فما معنى هذه المدحة مع عدم
اختصاص العلما المذكورين بذلك اللهم الا ان يقال المراد وظهر لهم
ظهورا تاما الان نظرهم فى المصنوعات اتم من نظر غيرهم وحينئذ فترتب
على ذلك الظهور التام لهم وهذا الظهور التام مقول بالتشكيك فا
لظهور التام متفاوت المراتب فمنه ما هو ازيد من الاخر فكل واحد
يعلمه على ما سبق له فى الازل على ما اقتضته الحكمة الازلية والقسمة
الربانية ولذا قال على ما قسم وقوله بفضله اى احسانه اما متعلق
بقسم او بيظهر واشار به الى ان القسمة او الظهور بفضله تعالى
لا انه واجب عليه فى سابق قضايه اى فى قضايه السابق و
اراد بالسبقية الازلية اى قضايه الازلى ثم ان القضا قيل
انه ارادة الله الازلية المتعلقة بالاشيا تعلقا تنجيزيا قديما
وقيل انه علمه بالاشيا لكن على كل من القولين يكون الكلام فيه ركة
لانه لا معنى لكون القسمة واقعة فى الارادة انما المراد انه متعلق للارادة
او العلم فالكلام فيه تسمح والمخلص من ذلك انا نجعل فى بمعنى البا اى
بقضايه السابق وقوله فى سابق الخ متعلق بقسم والمراد بالقسم
الثبوت وقولنا العكارى المراد به الكتابة مراد بها الثبوت قوله
ومن عليهم هو عطف على شرح ايضا وقوله فيها الضمير للمصنوعات
والمراد بالقويم الصحيح اى ومن عليهم بالنظر الصحيح فى المصنوعات
بان كان النظر فيها من الجهة الموصلة لوجود الصانع وهو الحدوث
او الامكان لا من الجهة الغير الموصلة لذلك كالوجود لان النظر
فى المصنوعات فى هذه الجهة فاسد والضمير عايد على العلما لا بالمعنى
المتقدم بل بمعنى طايفة مخصوصة من العلما وهم الصوفية اى من المولى
عليهم بالنظر الصحيح فى المصنوعات التى هى عجايب السموات والارض فاطلعوا

لا تصح الا بالايمان ولقليل الخ هذا في المعنى توجيه
لقوله هو احسن حالا وهذا التعليل يناقض مقتضى
التعليل الذي قبله لان هذا قد اثبت له عملا وجعل له
حسن وقوله بل لا اثر الخ هذا يخالف ما قبله ويناسب له
التعليل الاول المفيد انه لا عمل له وبالجملة فكلام الش فيه
تضارب فتامله ولك ان تقول مراد الش ان الجمهور قالوا
بعدم ايمان المقلد فلا صحة لعمله وغيرهم قال بصحة ايمانه
وصحة عمله واما العالم فقد اتفق على صحة عمله والعمل له
المتفق على صحته احسن من المختلف فيه فقد اتجه العلة
المدعى كما ان العلة الغائية متجه له وقوله بل لا اثر الخ
اضراب ابطالي للمدعى بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم وذلك
كعمل المقلد فالمراد بعدم العلم في المقام التقليد وقوله
اصلا راجع لقوله بل لا اثر وقد شدد الواو للتعليل
وهو علة لقوله بل لا اثر للعمل الخ لكن هذا التعليل له
فيه شئ وذلك انه قد جعل الدليل عين الدعوى فهو
مصادرة فالدعوى اعمال المقلدين لا تنفعهم وقد جعله
دليلا اصلا راجع لقوله لا اثر اي لا اثر اصلا والمراد
بالعلم هنا العلم المقوم للعمل اي المتعلق به ومن في
معناهم اي كالمقلدين فهم في معنى الرهبان اي مماثلين
لهم من حيث ان كلا على كفر وان اختلف معتقد كل فان
اعتقاد المقلد موافق للواقع واعتقاد الرهبان مخالف
له وقوله على انفسهم في الدنيا اي بكثرة العمل لا ينفعهم
شئ في الاخرة اي لكونهم كفارا في الواقع ثم لو جئتنا

الخ ثم للترتيب الذكري اي ثم بعد ذكر ما مضى اقول لك لو
جئتنا الخ الحاصل ان ما مضى من انه ان اراد ان بعض
المقلدين اكثر عملا للطاعات وابعد عن المعاصي من كثير
من العلما فمسلم لكن هذا انما هو بالنظر لعلما هذا الزمان
المتشبهين بالعلما وليسوا علما حقيقة واما العلما الحقيقيين
فلو جئتنا لعد اعمالهم الحسنة التي اتصفوا بها وبعد ما لهم
من العلوم لغاب جميع اعمال العوام (خصلة جميلة من خصالهم
كانت يا ايها القائل ان بعض المقلدين اكثر اعمالا من بعض
العلما لك شبهة وهو انك رايت بعض الناس تشبهوا
بالعلما وعلمهم قليل ورايت بعض العوام عملهم كثير فقلت
ما قلت لكن هولا الذين رايتهم يتشبهون بالعلما وليسوا
علما حقيقة ولو رايت العلما حقيقة لم تقل ذلك هذا
حاصل كلامه لعد المحاسن اي الاعمال الحسنة فعطف
الاعمال على المحاسن تفسيري ومشايخ الاوليا الاضافة
حقيقية والمراد بمشايخ الاوليا اكبراوهم كالائمة المجتهدين
وعطف المشايخ على اكثر مسا وقوله الذين هم اي مشايخ
الاوليا وقوله قدوة اي متبع بفتح البا وقوله المتقين
المراد بهم الاوليا فيما وما لهم عطف على قوله المحاسن
وقوله من العلوم بيان لما لهم وقدم الاعمال على العلوم مع
ان العلم سابق على العمل اشارة الى ان القادم على العلم
ينبغي له ان يلاحظ العمل وقوله ثم بثها عطف على قوله
من العلوم واتى بثم التي للترتيب للاشارة الى ان بث
العلوم فرع عن وجودها وتحصيلها والمراد ببثها تعليمها

[illegible] على العالم

الخ

وممارستها وجهاد الكل مبطل اللام للتقوية والمراد
بما ذكر من المبطلون المعتزلة والفلاسفة فكل ما يقيم واحد
منهم شبهة يبطلها العالم فابطالها جهاد من كل جاهل
ومبتدع المحل للضمير والاصل حتى انقطع منه اى من ذلك
المبطل التشوق الخ وانما اظهر اشارة الى ان ذلك المبطل
جاهل ومبتدع والمراد بالجاهل الجاهل جهلا مركبا لانه
هو الذى له قدرة على اقامة الشبه الى الاختلاس اى
الاختلاف وقوله من الدين اى من اطراف الدين وهذا
كناية عن اخذهم شيا من امور الدين ويحيلونه لتقوية
حججهم مثلا قول الجاهل المبطل المولى لا يرى لان الرؤية
تستلزم الجهة فقد سرق هذا الجاهل قول اهل السنة الله
يرى واخفاها ولم يقل بها بل قال انه لا يرى ولعل الاولى
اخذهم شيا من امور الدين وتاويلهم لها لاجل احتجاجهم
وذلك كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
فقد اخفى المعتزلة الى ربها ناظرة واولوا بان المعنى
منتظرة لا بتاربها لغاب جواب لو من قوله ثم لو جئنا
الخ والمكرمة بضم الرا الوصف الحميد من علم وعمل
وقوله جميع اعمال فاعل غاب والمراد بغياب جميع اعمال
العامة فى اداى خصلة من خصالهم ان ثواب الخصلة
الواحدة اعظم من ثواب فعل جميع العامة فتامل والمراد
بعامة المسلمين الذين عرفوا العقايد بالادلة الاجمالية
والا فالمقلد لا عمل له لكن مشاهدة الخ اى ان القايل
بان عمل المقلد اكثر من عمل العلما له عذر وهو مشاهدة

الناس المتشبهين بالعلما فى الهيئة وفى الواقع ليسوا بعلما
فاعتقد انهم علما لكونهم على هيئتهم وهولاء الناس تصدر
عنهم المعاصى بكثرة فلذا قال ان عمل المقلد اكثر من عمل
العلما وعزة عطف على مشاهدة هى التى جرت المنا.
اذ يقولها اللتان جرتا اى مشاهدة ماذكر وعزة و
جود من ذكر الا ان يقال افرد الضمير واتثه باعتبار رجوعه
للحالة المشتملة على الامرين والمراد بالجاهل المناظر للمولف
وهو ابن ذكرى كان من اكابر العلما معاصرا للمولف وهو
القايل ان عمل المقلد اكثر من عمل العالم عن مناقب الخ
متعلق بالجاهل اى انه جاهل بذلك فقط لا انه غير عالم
بل هو من اكابر العلما والمناقب جمع منقبة وهى الخصلة الحميدة
من علم او عمل على ذكر متعلق بجسرت مترهبى العامة
من اضافة الصفة للموصوف اى العامة المترهبين اى
المتشبهين بالرهبان من جهة ان عملهم لا ينفعهم فى
معرض الخ بكسر المعرض بكسر الميم وفتح الرا فى الاصل الثوب
التى تعرض فيه العروس ليلة الدخول على زوجها استعير
هنا للصفة اى صفة العلما اعنى المحافظة على الاوامر
واجتناب النواهى والحاصل ان المحافظة على الاوامر و
اجتناب النواهى من اوصاف العلما فهذا الجاهل لما شاهد
المتشبهين بالعلما وفى الواقع ليسوا بعلما يعملون المعاصى
وشاهد بعض المقلدين يحافظ على الاوامر تجسر على
ذكر العامة بوصف العلما بحيث قال انهم محافظون على
الاوامر اكثر من العلما فقوله فى قوله فى معرض بمعنى البا متعلقة

بذكر وقوله ذكر العلما من اضافة الصفة الى الموصوف اى بجسر
على ذكر العامة بوصف العلما الذين شانهم ان يوصفون
به فى زمرتهم اى جماعتهم واما الثانى الخ اى واما
بيان فساد الدليل الثانى وقوله وهو ما حكاه الخ يوهم
ان الثانى هو خصوص ما ذكر وقد تقدم ان الدليل الثانى
اطراف ثلاثة والذى ذكر هنا عن بعض السلف بعضها و
قوله واما الثانى على حذف مضاف اى واما بعض الثانى
اى واما بيان فساد بعض الثانى وقوله ولا دليل اى
فنقول فيه انه لا دليل اى لا دلالة فيه ايضا اى كالثالث
على صحة التقليد اى فضلا عن رجحيته عن النظر وبهذا
يندفع ما يقال ان المدعى يقول بارجحيته على النظر ويستدل
على ذلك بما تقدم فكان المناسب ان يقول الش فلا دلالة
فيه على ارجحية التقليد وحاصل الجواب انه يلزم من
نفى دلالته على صحة التقليد نفى دلالته على ارجحيته
على النظر لان ارجحيته فرع عن صحته فاذا انتفت
الدلالة على الصحة انتفت على الارجحية وقوله فلا دليل
فيه على صحة التقليد اى ويلزم من ذلك عدم صحة
القول بارجحية التقليد الذى اقام المدعى عليه الدليل
لان مراد هذا القايل الذى قال عليكم بدين العجايز
وهو بعض السلف وهذا توجيه لقوله فلا دليل فيه
الخ بما اجمع اى بالعقايد التى اجمع الخ والمراد التمسك
بها على وجه النظر لا على وجه التقليد من الصحابة
الخ بيان للسلف الصالح فالسلف الصالح هم الصحابة

والتابعون

والتابعون وتابع التابعين كما شهد له حديث خيركم
قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فقول الش والتابعين
فيه حذف الواو مع ما عطفت اى وتابع التابعين واما
مطلق السلف فهو ما قبل الخمساية كما يدل عليه كلامهم
حتى وصل علمه الخ الاولى حذف قوله علمه لان الواصل
المعلوم لا العلم وايضا قوله حتى وصل علمه ينافى قوله
الى من ليس اهلا للنظر لان قوله حتى وصل علمه يقتضى
ان العجايز والصبيان فى الكتاب والاعراب من اهل العلم
وقوله الى من ليس اهلا الخ يقتضى انهم ليسوا اهلا للعلم
فالاولى حذف علمه ويقول حتى وصل الى من ليس اهلا الخ
الا ان يجعل العلم بمعنى المعلوم ويجعل الاضافة للضمير
بيانية فتامل وقضية قوله الى من ليس اهلا للنظر
كالعجايز الخ ان المكلف تارة يكون من اهل النظر وتارة
لا وهى طريقة ويلزمها ان تكليف من لم يكن اهلا للنظر
تكليف بما لا يطاق وهناك طريقة اخرى وهى ان من
بلغ عاقلا وكلف بالاوامر والنواهى لا يكون الا من اهل
النظر ثم بعد هذا كله يقال ان بعض كلام السلف على
هذا التاويل الذى قاله الش حجة على الش لا له لان الامر
بالتمسك بما وصل للعجايز ومن ذكر معهن ممن يعتقده
السلف الصالح والغرض انهن لسن اهلا للنظر فيكون
ما حصل لهن انما هو على سبيل التقليد وقد امر بعض
السلف نايبا عنهن فيقتضى ذلك رجحان التقليد
وهو مطلوب الخصم الذى هو ابن ذكرى فتامل

والصبيان الخ هذا يعارض ما سبق من ان من بلغ عاقلا
عليه ان يعمل فكره الخ اذ هذا يفيد ان الصبى من اهل النظر
وما سبق هو التحقيق لان الدليل مركوز فى نفسه وان
عجز عن التعبير به فقد تقرر فى ذهنه انه فعل وكل فعل
لابد له من فاعل وان لم يقدر على التصريح بذلك اهل
البدع وصف كاشف[٣] المبتدعة هم خلاف اهل السنة
وهم اثنان وسبعون فرقة كلهم فى النار القدرية اى
القايلين ان للعبد قدرة اختيارية موثرة والمرجئة
اى القايلين ان الوعيد الواقع فى القران والسنة ليس على
حقيقته بل المقصود منه الزجر عن المعصية فارجئوا
النص اى اخروه والتوه عن الاعتبار والجبرية اى القايلين
انه ليس للعبد قدرة اصلا وانه مجبور ظاهرا وباطنا
والروافض فرقة من اهل الضلال لقبوا بذلك لرفضهم بيعة
زيد بن على زين العابدين ابن الحسين بن الامام على ابن ابى طالب
حين لم يوافقهم على التبرى من ابى بكر وعمر وقال لهم كانا
وزيرى جدى من لا وجود لهم اى لمجموعهم لا لكلهم وحينئذ
فلا ينافى كلامه وجود البعض فى زمن السلف كما يدل عليه
ما ياتى عند ذكر ماثر الصحابة وفضايلهم وهو قوله ولقد
ادرك على رضى الله عنه زمن المبتدعة والخهم وقوله ممن
لا وجود لهم راجع لجميع ما قبله فهو بيان للمبتدعة لا لما
لما احدثته المبتدعة وقوله وغيرهم كالحرورية نسبة لحروره
قرية قريبة من الكوفة خرجوا اهلها على سيدنا على وخالفوه
فى احكامه وقالوا بتكفير مرتكب الكبيرة خاصهم هو

المجتهد

[هامش: قوله ... الخ عطف على التمسك ... [illegible]]

المجتهد منهم وعامهم المراد به من ليس مجتهدا وقوله خاصهم
وعامهم بدل من السلف الصالح وفى نسخة فى خاصهم وعامهم
وهو بدل من الظرف قبله اى ما لا يوجد فى اعصار السلف
الصالح فى عصر عامهم وعصر خاصهم امثلة ذلك اى
المحدث اى الذى احدثته المبتدعة وظاهره ان المحدث كلى
يتبين بالامثلة وليس كذلك اذ المحدث الموجود فى الخارج
جزئيات فالاولى حذف قوله امثلة ويقول وذكر ذلك
على وجه الاستيعاب اى بتمامه يطول واما لا على وجه الاستيعاب
فلا يطول فلذا ذكر البعض وقوله ليتبين به المراد اى فى الجملة
والا فالمحدث كثير فذكر بعضه لا يبين جميع الجزئيات الخارجية
من ذلك اى المحدث المعتزلة هم فرقة من القدرية
من تقييد ارادة الخ فيه ان المعتزلة لا تثبت الارادة
ثم تثبت كونه مريدا لانهم لا يقولون بصفات المعانى
بل يقولون انه قادر بذاته ومريد بذاته الخ فان اولت
الارادة بكونه مريدا فلا اعتراض انه هذه اى المقالة
وهى ان الكفر والمعاصى الخ لا مستند لها يبنى فى الشرع
وانما مستندهم فى ذلك شئ باطل وهو ان الامر هو الارادة
اى عين كونه مريدا ولهج به الصغير اى نطق به نطقا
متكررا مترولعا به يقال لهج بالشئ نطق به على وجه
الالحاح واتى به ليظهر ان هذا الاشتهار بلغ الغاية فى
التناهى صار كانه معلوم الاولى حذف الكاينة لمناسبة
لمناسبة قوله لهج به الصغير الخ عرف معناه اى
تصوره وادركه وان لم يكن عن دليل وقوله ومن لم يعرف

اى ومن لم يتصور معناه وذلك كالصغير وقد يقال الذى
نطق بذلك متكررا صغيرا او كبيرا لا يكون الا عارفا لمعناه
واجيب بان الصغير غير المميز يمكن تكرره منه من غير معرفة
لمعناه او يقال ان قول الش من عرف معناه اى بالدليل
ومن لم يعرف معناه اى بالدليل فاستقامت العبارة
وقوع الكائنات خبر عن قوله وانما الذى اشتهر وقوله
وان ما شا الله كان عطف على وقوع حتى ان جهلة
العصاة الخ تسميتهم جهلة وان كان اعتقادهم حقا فى
نفسه باعتبار انهم اسندوا المعصية لله وهم غير مصيبين
فى ذلك نظرا لمقتضى الشرع اذ مقتضى الشرع ان الانسان
ينسبها لنفسه ويتوب منها وهذا بخلاف الطاعة فان
الاولى للانسان اسنادها للمولى ولان اعتذارهم واردهم
اثبات الحجة لانفسهم لجهلهم اذ لا حجة للعبد على الله ولله
الحجة البالغة يتصرف فى ملكه بما يشا ونحو هذا اى مما
احدثه المعتزلة من القول بعدم ارادة الله للمعاصى وقوله
ومن جواز الخ بيان لما انكره المعتزلة اى ونحو هذا الضلال
المحدث ما انكره المعتزلة الذى هو جواز الخ ولو قال انكار
المعتزلة جواز العفو الخ كان اوضح وانكار الخ بالرفع
عطف على ما فى قوله ونحو هذا ما انكره لا بالجر عطف على جواز
لفساد المعنى خلق الجنة اى الان فلا ينافى انهم يقولون
بوجودها فى المستقبل ومثل هذا اى المحدث المذكور
كثير من ذلك قول المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه
ويدل على هذا التاويل اى الذى اولنا به كلام بعض
السلف

السلف المشار له بقوله لان مراد هذا القايل الامر بالتمسك
بما اجمع عليه السلف اى على وجه النظر وليس مراده الامر
بالتقليد ابن عبد العزيز بمثل هذا اى بمثل قول بعض
السلف عليكم بدين العجايز ومفاده ان عمر بن عبد العزيز
قال عليكم بدين العجايز مع انه انما قال عليك بدين الصبى
والاعرابى وهذا ليس مماثلا لقوله عليكم بدين العجايز الا
ان يقال المراد المماثلة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ و
عمر بن عبد العزيز كان رضى الله عنه زاهدا عدلا وكان ينهى
بناته عن كونهن ينمن على ظهورهن ويقول ان الشيطان
يقعد فى المراة اذا نامت على ظهرها بقى شى اخر وهو
ان قول الش ويدل قطعا الخ فيه نظر لان ما قاله عمر بن
عبد العزيز من جملة ما استدل به القايل بصحة التقليد
وادعيته على النظر فهو محتاج للتاويل ايض فكيف يكون
كلام عمر يدل قطعا على التاويل فى كلام بعض السلف مع ان
كلام عمر محتاج للتاويل ايض واجيب بانه وان كان محتاجا
للتاويل فى حد ذاته لكن اتيان عمر به جوابا للسوال عن
اهل الاهواء دل على ما قاله الش وان تمسك به المخالف
فتامل قوله ما كان عليه السلف فهو امر بالتمسك بما عليه السلف
على وجه النظر لا على وجه التقليد بل نقول هذه
الالفاظ مراده بها الاطراف الثلاثة التى هى الدليل الثانى
لان المقام له وقد يقال ان ما قبل بل هنا عين ما بعدها
وذلك لان التاويل السابق وهو ان المراد الامر بالتمسك
بما عليه السلف لا الامر بالتقليد مستفاد من ان هذه

الالفاظ حجة عليه لا له مع انه لا يصح ان يكون الواقع قبلها
عين ما بعدها والا فلا معنى للاضراب بها وقد يجاب
بان قوله بان نقول اى صراحة بخلاف ما قبل بل فانه يعلم
منه ضمنا انه حجة عليه وحذر من النظر الخ انما كان
ذلك القايل يحذر من النظر لانه يرى ان التقليد راجح و
النظر مرجوح والمرجوح يحذر منه هى فى الحقيقة هذا
مقول القول وقوله حجة عليه اى بعد التاويل الذى قلناه
والا فهى بحسب ظاهرها حجة له لانه على الخ فيه ان هذا
ينتج انه حجة له لا عليه حيث قال وزاد والخ اذ هذا يقتضى
انه كان قبل ان يحصنوه خاليا من البراهين فيكون تقليدا
وحينئذ فمقتضاه ان السلف كانوا يعتقدونه على وجه التقليد
وحينئذ فهو حجة للقايل بصحة التقليد لا حجة عليه وقد يجاب
بان المراد بدين العجايز الذى كان عليه السلف الصالح الدين
الخالص والمعرفة الصافية من الشبه اى الاعتقاد الجازم
عن دليل اجمالى مركوز فى نفوسهم والذى زاده النظار من
اهل السنة عليها انما هو براهين تفصيلية اى تقرير براهين
على طريقة المناطقة صونا لها عن شبه الضالين وحينئذ فلما مورد
به المعرفة لا التقليد فصار هذا المستدل يستدل على الاكتفا
بالتقليد وعدم وجوب المعرفة بالامر بالمعرفة ولا يخفى ان
الامر بالمعرفة حجة عليه لا له ينتهى لضرورة اى الى مقدمات
ذات ضرورة اى يحكم العقل بضرورتها بحيث يخرج الخ اى
لانتهايها للضرورة وهذه الحيثية لازمة لما قبلها ومن
تحقق له الخروج المذكور فلا يتكلم معه ولا يلتفت لدعواه

قوله

ديوان العقلا شبه العقلا بدنانير واثبات الديوان
اى الدفتر الذى تضبط فيه الاشيا تخييل وحاصله ان
العقلا كانهم مكتوبون فى دفتر فمن انكر تلك البراهين محى
من ذلك الدفتر لكونه صار غير عاقل العقلية وصف
كاشف فيما تقبل فيه اى فى العقايد التى تقبل تلك الادلة
فيها لما وافقه على العقايد وضمير تقبل عايد على الادلة
وحينئذ فالصلة جرت على غير من هى له فكان عليه الابراز
اى تقبل هى والمراد بالعقايد التى تقبل فيها الادلة النقلية
السمع والبصر والكلام ومعنوياتها واحوال الاخرة
جعلوا على حرز دين الاسلام اضافة حرز الى دين بيانية
وحرز بمعنى محروز والا فالحرز نفس الاسوار لان حرز الشى
ما يحفظ به ذلك الشى هذا كله على جعل على للتعدية و
يصح جعلها تعليلية والحرز بفتح الحا بمعنى الحفظ والاضافة
حقيقية وفيه مجاز الاول لان المحروزية انما تحصل له
بالاسوار وقوله اسوارا اى ادلة ففيه استعارة مصرحة
والجامع بين المشبه والمشبه به الصون من الخلل فى كل
وحينئذ فقوله فهم جعلوا الخ راجع فى المعنى لما قبله من البراهين
القطعية والادلة النقلية فلو حذف قوله فهم الخ وقال
بعد قوله وبالادلة النقلية فيما تقبل فيه لما انه الخ
لكان احسن لخلو الكلام من التكرار ويكون قوله لما انه
لا طرف لحصنوه دين الاسلام اى دين اهل
الاسلام والمراد بالدين النسب التامة الاعتقادية و
المراد بالاسلام الانقياد الظاهرى اى دين اهل الانقياد

الظاهري والباطني وانما قدرنا اهل لان الدين انما ينسب لاهل
الانقياد لا للانقياد فلما قدمت الخ اى فحين قدمت وقوله
جيوش المبتدعة بالاضافة للبيان والجيوش جمع جيش وهو
الجماعة الكثيرة اى فلما قدمت الجماعات الكثيرة من المبتدعة
التي لا تحصى كثرة اى لا تحصى لكثرتها اى لكثرة افرادها
او من جهة كثرتها فهو منصوب على نزع الخافض او على التمييز
تريد الاستلاب اى اختطاف ذلك الدين بجهالات
اى باعتقادات اى معتقدات فاسدة كايراد الله يرى له
بقولهم الله لا يرى وقوله وابدا له بجهالات الخ تفسير لقوله
الاستلاب الخ وقوله يهلك الخ اراد بالهلاك ما يشمل العقاب
وان لم يكن دائما فان معتقد المعتزلة ليس بكفر بل فيه عذاب
غير مخلد وقوله من اتبعها اى من اعتقدها ثم لما اتت ثم
للترتيب الذكرى والمعنوى اى ثم لما اتت اتيانا ثانيا
بعد الاتيان الاول وحاصله انهم اتوا اولا يريدون افساد
الدين فرد عليهم اهل السنة بالادلة ثم قدموا ثانيا يريدون
خدش الادلة واليه اشار بقوله ثم لما اتت الخ بمعاول
جمع معول بوزن منبر وهو الحديدة التي يقطع بها في الجبل
واضافة معاول للشبهات من اضافة المشبه به للمشبه
اى بالشبهات الشبيهة بالمعاول بجامع الخدش بكل لان
المعاول تخدش في الجبل والشبه تخدش في الادلة وذلك
كقولهم الله سبحانه وتعالى لا يرى لانه لو كان يرى لكان
في جهة لكن التالى باطل فبطل المقدم فهذه شبهة خدشوا
وهدموا بها دليل اهل السنة الذى اقاموه على قولهم الله

سبحانه

سبحانه وتعالى يصح ان يرى في الدنيا والاخرة لانه موجود
وكل موجود يصح ان يرى ويرد عليهم بان الرؤية لا انها
تستلزم الجهة عقلا وانما تستلزمها عادة فيجوز ان تخرق
تلك العادة ويرى لا في جهة ولا مانع من ذلك تامل
اسوار الادلة من اضافة المشبه به للمشبه اى الادلة الشبيهة
بالاسوار وسلالم الاوهام اى وبالاوهام الشبيهة
بالسلالم والمراد بالاوهام ما توهموه من الشبهات وقوله
او التخيلات اى المتخيلات من الشبه اى وبالمتخيلات
الشبيهة بالسلالم والحاصل انه اراد بالاوهام الموهومات
وبالتخيلات المتخيلات والموهومات والمتخيلات المراد
بها الشبه لتتجاوز بها الى حرز الدين اى ليتوصلوا
بها الى حرز الدين فتتغيره واضافة حرز للدين للبيان
وحرز بمعنى محروز وفي كلام احبابك فقوله لتتجاوز بها
الى حرز الدين حذف منه ما اثبته في الاول والاصل
لتتجاوز وتهدم بها حرز الدين وقوله اولا بمعاول الشبهات
لتهدم بها الخ فيه حذف ما اثبته في الثانى والاصل لتتجاوز
وتهدم بها اسوار الادلة فقد حذف من كل ما اثبته في
الاخر بالغت الخ هذا موخر في المعنى عن قوله نظرت
اى لان المبالغة في الاحتياط مرتب على النظر فقوله و
نظرت عطف على بالغت من عطف السبب على المسبب
فتامل وقوله في الاحتياط اى في الحفظ للدين
ونصحت الخ عطف مرادف قاطعة اى للخصم اى
فهى اجوبة ملتبسة بادلة عقلية وذلك كالجواب الذى

قلناه في رد انكارهم الرؤية وحاصله ان الملازمة في شرطية
دليلكم ممنوعة لان لزوم الجهة للرؤية عادي لا عقلي فيجوز
تخلفه ويحتمل ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهي اعم من ان تكون
عقلية لا يجد العاقل عن الاذعان لتلك الاجوبة فقوله
عن الاذعان متعلق بمحذوف والمراد بالاذعان القبول و
التسليم وقوله لا يجد وصف كاشف لان الاجوبة القاطعة
من لوازمها الاذعان اليها وانفقوا المناسب التعبير
بالفا التفريعية وقوله في جميع ذلك اي جميع ما ذكر من تقرير
العقايد واقامة الادلة ورد الشبهات وقوله الذخاير اي
العلوم والمعارف المدخرة فقد شبهها بشي نفيس يدخر
للعاقبة واشار الشيخ الى ان الادلة والاجوبة اتت لهم من
الكتاب والسنة ومن الصحابة لا من عند انفسهم وانما زادوا
التقريرات والتعبيرات وكيفية التصرفات وما يتوقف عليه
ذلك من قواعد كلية الذين هم القدوة صفة للصحابة
وانما كان الصحابة قدوة لهذه الامة مع ان قدوة الامة
الايمة الاربعة لان الايمة الاربعة علومهم لا تخرج عن
علوم الصحابة ثم ان المراد ان الصحابة قدوة في مجموع
الفروع والاصول وان كانت الاصول لا بد فيها من الادلة
ولا يقلد فيها ان يتجاسر اي من ان يتجاسر ففي الكلام
حذف الجار وابقا المجرور وهو مطرد مع ان وان و
قوله يروم اي يقصد وقوله الاختلاس اي الاخذ والسرقة
بمعنى الابطال وابطاله يكون بعقيدة فاسدة وفي تعبيره
بالاختلاس اشارة الى انهم يبطلون العقيدة بحيلة
فهم

فهم مشابهون للمختلس الذي ياخذ الشي خفية عند
غيبته لم عبر بغيبته ولم يقل عند موته اشارة الى انه عليه
السلام حي حياة حقيقية الان وان الاحسن ان يقال فيه
انه غاب عنا ولا يقال انه قد مات وان لحقه الموت عليه
السلام حصل التجاسر مع انه لم يكن ذلك في اول عصر الصحابة
بل في اخره كمدة خلافة علي وقد يجاب بان عند بمعنى بعد
وبعد حقيقة في الزمن المتسع حتى ورث علما امته من
المعارف ما يدفعون لخ اعلم ان تلك المعارف ليست من الدين
الذي هو النسب الاصلية والفرعية بل معارف ربانية
نشاعنها قوتهم على تقرير البراهين وعلى التصرف فيها ورد
الخصوم كما يفيده كلام الشيخ اهل امته في حرز ملته
فيه ان الملة هي نفس الدين ومن جملته العقايد والذي
ورثه النبي لعلما امته العلوم والمعارف التي رفعوا بها
الشبه الواردة على العقايد وهي غير الملة اعني الدين و
حينئذ فالبيت لا يناسب ما قبله لان معنى البيت ان النبي
احل امته في ملته لان حرز بمعنى محروز كما مر فاضافته
لما بعده بيانية اللهم الا ان يقال ان حرز هنا بمعنى محرز
اي احل امته في المحرز والحافظ لملته وهي المعارف و
الاضافة حينئذ حقيقية وقوله كالليث اي كالاسد وقوله
مع الاشبال المراد بهم اولاد الاسد وقوله في اجم جمع اجمة
بمعنى الغابة اي ان الاسد حل مع اولاده في الغابة لاجل
حفظهم وكذلك النبي احل امته المعتبرة وهم اهل السنة
في محرز ملته لاجل ان يحفظوها فحين قام لاعدا

ثم ان تخصيص قوله عند غيبته اي ... انه يجوز موته عليه السلام

اى اعدا الدين وهم المبتدعة وهذا مكرر مع ما قبله ان هذا
تقدم تفصيلا واعاده بطريق الاجمال بعد موت الخ
هذا يدل على ان عند فيما سبق بمعنى بعد حصن الدين
حصن بمعنى محصون واضافته لما بعده للبيان اى المحصون
هو الدين او من اضافة الصفة للموصوف اى لهدم الدين
المحصون والهدم بالدال المعجمة معناه القطع وبالمهملة بمعنى
الهد ويستعمل الهدم فى المحسوسات حقيقة وفى المعانى
مجازا الات عقولهم من اضافة المشبه به للمشبه اى
عقولهم الشبيهة بالالات فى وجوه اى طرق وكيفيات
انغلاقها بان ردوا هذه الشبهة بالذخيرة الغلانية لا
لكونها يناسب ردها بها وهكذا فهذا اى ما سبق
من تقرير العقايد واقامة الادلة ورد الشبه ارباح تلك
الدخاير اى ما ينتج لهم من المسايل عند تفكرهم فيها ورثوه
وقوله من زيادة المعارف اى من المعارف الزايدة بيان لارباح
الذخاير وحاصله ان المعارف التى ورثوها تاملوا فيها لا
فحصلت لهم زيادات يقال لها ارباح كقول شراح البخارى
مثلا هذا الحديث يوخذ منه كذا وكذا فهذا الماخوذ بطريق
الاستنتاج يقال له ربح ايها المقلد مراده به العلامة
ابن زكرى عصرى المص المناظر له فى تلك المسئلة القايل ان
التقليد كاف بل هو ارجح من النظر وجعل المص له مقلدا
من جهة ان الشيخ ابن زكرى استدل بكلام بعض السلف
ولم يفهم معناه حتى صار ما استدل به حجة عليه لا له
فصار بمثابة المقلد للغير فيما لا يعلم صحته بجامع ان كل
واحد

واحد اخذ بشى ولم يفهمه او انه قلده غيره فى القول بان التقليد
كاف لانه مسبوق بذلك القول وقوله فبالله الجار والمجرور
متعلق بمحذوف اى فاسالك بالله وهذا القسم استعطا فى
لاجابته بالاستفهام كقول الشاعر بربك هل ضممت اليك ليلى
قبيل الصبح او قبلت فاها الذى يستدل له بالا يحيط به علما
اى من جهة العلم اى الذى يستدل بكلام لا يحيط علمه به اى
بمعناه فعلما تمييز محول عن الفاعل اى لم يحط علمه بمعناه
فهو حجة عليه لا له وهو لم يفهم ذلك من كان يقف اى
اسالك بالله جواب هذا الاستفهام وهو العالم الراسخ
وحتم لم يكن اهل التقليد ارجح من العلما الراسخين فكيف
يقول برجحان التقليد على النظر اللازم له ان المقلدين
ارجح من العلما وعظيم احتيالهم من اضافة الصفة الى
الموصوف اى واحتيالهم العظيم فى شبهاتهم متعلق
بخاضوا وشبه المص شبهاتهم بطين يخاض فيه تشبيها مضمرا
فى النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الخوض
تخييل والجامع بينهما وبين الطين القبح فى كل ولهم
المنزلة الواو للحال والضمير لاهل البدع والمراد بالمنزلة
الجاه اى والحال ان الجاه فى الدنيا انما كان لهولاء المبتدعة
لان الروسا والسلاطين كانت منهم فى ذلك العصر فاشتدت
شوكتهم وكانوا يجبرون ايمة الدين على متابعتهم فى اهويهم
حتى ان الامام احمد وغيره من الاكابر ضربوا بالسياط على ان
يقولوا بخلق القران بحيث يتمكنون بها اى حالة كونهم
متلبسين بحالة هى تمكنهم بها اى بتلك المنزلة وقوله من سوق

الناس الى اغراضهم اى اعتقاداتهم الفاسدة ككون القران مخلوقا
لولا ما نهض لهم رجال الله ما مصدرية يوول ما بعدها
بمصدر وهو مبتدا خبره محذوف كما ان جواب لولا كذلك محذوف
والاصل لولا نهوض رجال الله وسرعتهم ثابتة لتمكنوا
بالفعل من سوق الناس الى اغراضهم الفاسدة فهذه الجملة
الشرطية مرتبطة فى المعنى بقوله بحيث يتمكنون رجال
الله اى الرجال المنسوبون لله من جهة كونهم على شريعته
وهولاء الرجال كالاشعرى والقاضى ابو بكر الباقلانى
وابو اسحاق الاسفراينى وابو منصور الماتريدى وامام
الحرمين وقوله الراسخين اى الثابتين فى العلم وهم القائمون
مقام الانبيا واى دين الخ استفهام انكارى بمعنى النفى
اى ولا دين يبقى لعجوز او صبى او مقلد وقوله لولا بركة الخ
بركة مبتدا خبره محذوف وكذا جواب لولا اى لولا بركة
اولئك العلما موجودة لم يبق دين لعجوز او صبى وقوله
الشـ او مقلد يفيد ان المقلد له دين مع انه كافر عنده
فهذا يعكر على الشـ لانه بصدد اثبات كفره وعكوفهم
عطف مرادف وبهذا اندفع ما يقال المناسب ان يقول
واى عكوف يماثل عكوفهم فتذكر العكوف اولا ليناسب
ذكره ثانيا كما فعل فى الرباط وحاصل الجواب ان العكوف
والرباط بمعنى واحد فلذا لم يذكر العكوف فى الاول وقوله
على استعمال الخ تنازعه رباط وعكوف لكن التعدية
بعلى تناسب العكوف اذ الرباط يتعدى بفى على
استعمال المعقول اى عقولهم فال عوض عن المضاف اليه

قوله

على الجولان متعلق بتحييسها والجولان هو الانتقال
من محل الى محل اخر كانتقال العقل من دليل الى دليل اخر وقوله
فيما يحفظ الخ اى على الجولان فى الادلة التى تحفظ دين المسلمين
فمهما لاح اى ظهر وان لم يكن ظهورا تاما ولذا عبر بلاح
دون ظهر يريد شيأ اى يريد اختلاس شئ او يريد شيأ
من الدين لاجل اختلاسه ففى العبارة حذف قابلوه بشعلة
اى بشعلة وهو مستعار للبرهان وهذا تخييل للكناية
فى الضمير البارز المنصوب فى قوله قابلوه فان مدلوله شبه
بالشيطان والحاصل ان الضمير فى قوله قابلوه راجع للمبتدع
الذى يريد الاختلاس لشئ من الدين شبه ذلك المبتدع بشيطان
تشبيها مضمرا فى النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات
الشهاب تخييل ثم ان هذا التخييل الذى هو الشهاب مستعار
من ملائم المشبه به الذى هو الشيطان لملائم المشبه اعنى المبتدع
وملائمه هو البرهان فالتخييل ليس باقيا على حقيقته من استعماله
فى معناه الحقيقى فهو نظير قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا
من نيران البراهين من تبعيضية واضافة نيران لما
بعده من اضافة المشبه به للمشبه اى من البراهين الشبيهة
بالنيران ولا يقال ان البراهين قد ذكرها فلا يكون فى قوله
شهاب استعارة والا لزم عليه الجمع بين الطرفين لانا
نقول هذا جمع غير مضر لانه لا يبنى عن التشبيه والمضر
انما هو الجمع المبنى عن التشبيه فردوه مفرع على قوله قابلوه
بشهاب خاسئا اى مطرودا واين هذا الجهاد و
رباط من جهاد الخ اى بل لا قرب بينهما وانما بينهما بون

على امور غريبة من صفات الله تعالى الجلالية والجمالية لا يمكن التعبير
عنها ثم بعد ذلك الاطلاع تاهوا في جلال الله وجماله الذي اطلعوا
عليه وذهلوا عن تلك العجايب التي نظروا فيها وصار ليس هنالك
شي ملاحظ لهم الا الله تعالى وهذا هو مقام الفنا وهو الغيبة
عن الاكوان بشهود مكونها قوله فاشرفوا فتسبب عن ما ذكر انهم اشرفوا
اي اطلعوا وقوله على ما لا يحاط اي على شي لا يحاط به اي لا يمكن العلم
به على وجه الاحاطة وان كانت موجودا عظيم لكثرة كميته وقوله
ولا يكيف اي لا يمكن وصفه لعظم كيفيته قوله من عظيم جلاله
بيان لما وهو من اضافة الصفة للموصوف اي من جلاله العظيم و
اعلم ان لله صفات جمال كالبسط والرحمة وصفات جلال كالقهر
والكبريا عبارة عن الصفات الجامعة لصفات الجلال والجمال
والمراد بها هنا ما قابل الجلال الذي هو صفات الجمال وينشاء
عن الجلال القبض وعن الجمال السرور واذا تجلى المولى عليه بصفات
الجلال حصل له القبض والغم قوله الجمال ماخوذ من الكبريا قوله
بعدا اي بعد نظرهم فيها وهو استدلالهم بها وقوله فتاهوا اي
غابوا وقوله في ذلك الجلال والجمال اي الذي اشرفوا عليه قوله
فسبحان من ظهوره الى اخره الشارح بهذا دفع ما يتوهم من ان المراد
بقوله وظهر لهم الظهور المحال اعني ادراك حقيقته تعالى فافاد
بهذا انه لا يمكن ادراك حقيقته قوله عين خفايه اراد به لازمه
وهو عدم ادراك حقيقته والحاصل انه سبحانه وتعالى
اذا ظهر لاوليايه وانما يظهر لهم متصفا بصفات التنزيه و
التقديس ومتى ظهر لهم هكذا فلا تدرك حقيقته فلما كان ظهوره
سببا في خفايه اي في عدم ادراك حقيقته صار الظهور

كانه

كانه عين الخفا مبالغة فهو من اقامة السبب مقام المسبب وضربوا
لذلك مثلا بالشمس فانه عند تمام ضوءها وظهورها لا يمكن ادراك
حقيقتها فظهورها حجاب لها وليس الحجاب في الحقيقة فيها لان
الظاهر لذاته لا يحجب عن ذاته وانما الحجاب من غيرها وهو ضعف
البصر عن مقاومة النور فكذلك الحق تعالى احتجب عن الخلق بشدة
ظهوره وخفي على الابصار لعظم نوره قوله وقربه اي المعنوي التام
لان قربه معنا من حيث علمه بنا وقيل قربه منا بذاته وذلك لان
قربه متعلق بكل جزء منا وقدرته قايمة بذاته وحده فهو قريب
منا بذاته بهذا الاعتبار لكن ليس حالا في المكان الذي نحن فيه
فلذا كان القرب معنويا لا حسيا لا اعتبار قرب الامكنة التي فيها
المتقاربين القرب الحسي وقوله عين بعده اراد بالبعد لازمه و
هو عدم الادراك ثم اذ من المعلوم ان القرب التام سبب في عدم
ادراك الحقيقة الا ترى انك اذا اتيت بشي وجعلته قريبا
لبصرك فانك لا تدركه والشارح قد جعل القرب غير البعد المعني به
المراد فسبحان من ظهوره لاوليايه وقربه منهم سبب في عدم
ادراك حقيقته قوله والعجز عن ادراكه اي وعجز الخلايق كلهم
والاكابر والاصفيا عن ادراك حقيقته وقوله نزهه اسم مصدر
بمعنى المصدر وهو التنزيه وهو خبر عن العجز اي والعجز عن ادراك
حقيقته تنزيه له تعالى وتبعيد له تعالى عن ما لا يليق به
من صفات الحوادث وذلك العجز الذي جعل تنزيها له تعالى
ليس علته الجهل به تعالى بل سعة الجلال والجمال فقوله
لسعة جلاله اي وجماله وسعة الشي كثرة اجزايه الحسية
وهو ليس مرادا هنا بل المراد لازمه وهو العظم اي لعظمه

بعيد فقد افاد هذا انه لا قرب بين الجهادين ولا بين
الرباطين بخلاف قوله سابقا واى جهاد يوازى الخ فانه
انما يفيد المساواة ولما كان يتوهم ان بينهما قربا دفعه بقوله
واين الخ فلا تكرار بين المحلين او يقال اعادة لاجل بيان
الغاية التى حصل بها التفاوت بينهما   الذى غايته فيه
ان المتقدم امرين فكان الواجب ان يقول للذان غايتهما
تثنية الموصول وعايده الا ان يقال ان هذا الجهاد والرباط
يؤولان الى شى واحد وهو القيام بامر الدين فلذا افرده
واعترض بانا لا نسلم ان جهاد السيوف والرباط غايته
حفظ نفس او مال بل غايته الحقيقية حفظ الدين واعلا
كلمة الله وحفظ المال والنفس تبع وقد يجاب بان علو كلمة
الله فى نفس الامر لا يتوقف على جهاد ولا على رباط فلم يبق
الا علوها ظاهرا وعلوها ظاهرا ليس الا علو من قام بها
وحفظ نفسه وماله   ابد الابدين اى زمن الابدين و
هو الدهر الطويل الذى لا غاية له وقضيته ان الهلاك
والمنا ظرفه الدهر الطويل الذى لا نهاية له وليس كذلك
وانما الدهر الطويل ظرف للعذاب وقد يجاب بان المراد
بالهلاك الاستمرار اى لاستمر الناس فى عذاب جهنم
الدهر الطويل وهذا باعتبار المتابد   وقد روى
اى لانه قد روى الخ فالواو للتعليل وحاصله انه لما
ذكر انه لولا نهضة العلما الراسخين حصلت لاستاقت
المبتدعة الناس لاغراضهم فكان قايلا قال له بين احدا
من هولاء العلما الذين حصلت منهم النهضة فقال قد

وقوله

وقوله الاسفراينى نسبة لاسفراين بلدة بالعراق والاسفراينى
بكسر الهمزة بعد اللام وفتح الفا وبالمثناة التحتية بعد
الرا وليس فيه همزة بعد الرا   جبل لبنان جبل معلوم
بالشام وهو بضم اللام وسكون البا ممنوع من الصرف
ولا مانع من كون الشيخ ابى اسحاق سار من العراق للشام
فسقط اعتراض المكارى وقوله فى دفن هيجان المبتدعة
اى انتشارهم   فوجدهم اى فوجد الاوليا الذين كانوا
اولا مشتغلين بمعاناة العلم وانما قلنا ذلك لاجل ان يصح
قوله لهم كيف تركتم الخ لان الاوليا الذين علومهم ليست بمعاناة
بل بطريق الفيض لم تجر العادة انهم يردوا على احد او ينفعوا
احدا بعلمهم   يا اكلة الحشيش اى عشب الجبال وسبب
اكله الخوف من الله وحفظ الدين فهو توبيخ لهم ويحتمل ان يكون
ذلك تورية لا تخفى قصد بها الزجر لهم على هذه الحالة
لا قدرة لنا على مخالطة الخلق اى بحيث نرد على المبتدعة اى
فهم لا صبر لهم على الرد وان كان فيهم اهلية لذلك وقوله
على ذلك اى على مخالطة الخلق بحيث نرد شبه المبتدعة وقوله
وانت اهله اى اهل الاختلاط   فرجع واشتغل الخ اى فهذا
عالم حفظ الله به الدين فلو كان التقليد ارجح لتبعه الناس
ولم يكن هناك احد يرد على المبتدعة   الجامع بين الجلى
والخفى اى الذى جمع فى الواقع بين المعنى الجلى والخفى ويحتمل
ان قوله الجامع الخ اسم للكتاب اى المسمى بهذا الاسم اعنى
الجامع بين الجلى والخفى   وروى ايضا هذا بيان ايضا
لبعض العلما الذين تصدوا للرد على المبتدعة   فسمع

هاتفاالخ الهاتف هو الذى يسمع صوته ولا يرى شخصه
وهل هو انسى من الاوليا او جنى من اوليايهم او ملك لم يتبين
مايدل على شى من ذلك   الان ظرف لصوت واذا بدل
من الان   تهرب اى مع انه لا ينبغى لك الهروب اى بل ربما كان
حراما وهرب من باب نصر   من حجج الله اى من الذين يحتج
الله بهم على عباده وذلك لان الناس اذا اعتذروا يوم القيامة
وقالوا لم يكن فى زماننا نبى قال الله لهم قد كان فى زمنكم ه
خلفاوهم وهم العلما فتامل   وممن ذكر معه اى من الفخر القايل
اللهم ايمانا كايمان العجايز ومن بعض السلف القايل عليكم بدين
العجايز   ما تاولت عنهم الخ فيه انه حيث كان ما قاله الش
تاويلا لا يمكن المتبادر من عباراتهم طلب التقليد وحينئذ
فلا يظهر ما قاله سابقا من اعتراضه على ابن زكرى من
ان ما استدل به حجة عليه لا له وذلك لان التاويل صرف
اللفظ عن ظاهره فلا يكون حجة على الغير نعم يسقط بسببه
الاستدلال والحاصل ان كلام الش هذا يناقض كلامه السابق
فتامل   ما تاولت بفتح التا اى من ان المراد طلب الدين
الخالص وقوله وذلك اى صريح المراد وقوله مثلا راجع لقوله
ارتيال   والسلف الصالح عطف عام على خاص
الى ان قال متعلق بعدل اى عدل الى قوله عليكم بدين العجايز
وهذا يناسب الطرف الاول وهو قول بعض السلف وقوله
وعليك بدين الصبى يناسب الطرف الاخير وهو قول عمر
ابن عبد العزيز واما الطرف الوسط اعنى قول الفخر اللهم
ايمانا كايمان العجايز فلم تذكر ما يرجع له لانه لم يقع فيه امر من

غير الله

غير الله لانه لم يكن فيه امر ولا سوال وانما فيه طلب من الله
للوفاة على دين العجايز   بسبب ذلك اى العدول و
الى بقوله والله اعلم تحريا للصدق اشارة الى ان هذا الجواب
من مبتكراته   ان تلك المقالات اى ما قاله بعض السلف
ومقالة الفخر ومقالة عمر وقوله صدرت منه اى من عمر اى
وممن ذكر معه ففى الكلام حذف ثم ان الكلام الاتى انما يناسب
الطرف الاول وهو ما نقل عن بعض السلف والطرف الاخير
وهو ما نقل عن عمر لا الوسط اعنى ما نقل عن الفخر لانه ليس
كلامه مع احد بخلاف كلام عمر وبعض السلف   فى زمن هيجان
البدع اى انتشارها وقوله ويدل على ذلك اى على انها صدرت
فى زمن هيجان الفتن وقوله عن الاهوا اى عن اهل الاهوا اهل
نسئلهم فى اعتقادهم ام لا   اذ ذاك اى وقت السوال
وقوله لم يخل عن بقية السلف الصالح ظاهره انه كان الموجود
فى زمن سوال الرجل وهو زمن وجود عمر اعنى زمن التابعين
خلق فلا بد من السلف ولا اسلم ذلك اذ زمن السلف الصالح
زمن الصحابة والتابعين وتابع التابعين ولا شك ان الموجود
فى زمن التابعين من السلف كثيرون فلا يناسب التعبير ببقية
فالاولى اسقاطها تامل   حتى كان الجميع اى جميع من ذكر من
الاهل والاولاد والاما والعبيد   امتثالا الخ علة لاعتنا يهم
بالدين وبتعليمه للاهل والولد اى وانما اعتنوا به وبتعليمه
امتثالا الخ   ما يخصهم اى ما يحتاجون اليه   اكمل معرفة
اى من حيث انها معرفة بالدليل الاجمالى وخالصة من الشبه
واهليكم اى وقوا اهليكم نارا وفيه الشاهد   ولية

علا زماننا الخ قصده بهذا التعريض بابن ذكرى وتعبيره
عنه باكابر العلما بسبب اشتهاره فى زمانه بالعلم وليس
الكلام على حقيقته بل المراد منه المبالغة وحمله على
حقيقته لا يسلم ومراده باهل زمانه اهل القرن التاسع
فى معرفة السنن جمع سنة بمعنى الطريق الواردة
عن النبى واصحابه فيشمل العقايد وغيرها ولو قال فى
معرفة العقايد كان اولى لان الكلام فيها وقوله مثل
اما السلف اى مثل معرفة اما السلف وشانهم الخ اى
من جهة كونها صافية خالية عن الشبه بخلاف معرفة علما
زماننا مثل اماء السلف المناسب لما مراد تقدير
مضاف اى اما بقية السلف فلما هاجت الفتن اى
فى زمن عمر بن عبد العزيز وهذا مرتب على قوله فى زمن هيجان
البدع وما بينهما اعتراض على من هو ضعيف النظر
اى الذى لا يقدر الا على الدليل الاجمالى وقوله ان يخرج الى
شى منها اى من الشبه قيل له عليك بدين العجايز
والصبيان فيه انهم حيث علموهم الصحابة يكون ضعيف
النظر من التابعين وكيف يكون التابعى ضعيف النظر
الذى هو من السلف الصالح واهل البدع اى لان
اهل البدع لا يقصدونهم بالمخالطة اى وانما يقصدون
العلما بالمناظرة معهم وقوله فامنوا اى العجايز والصبيان
الخ من التلوث اى التخليط على عقايدهم وهو متعلق
بامنوا وقوله باقدار البدع اى بالبدع الشبيهه بالاقدار
من البراهين اراد بها الادلة الاجمالية والا فالبرهان

بالمعنى

بالمعنى الحقيقى لم يكن موجودا فى زمن السلف على
حسب ما اخذوه حال من عقايدهم اى حالة كونها اتية
على حسب العقايد التى اخذوها اى على قدرها ومثلها
فى كونها صافية لا يخالطها شبه فالعقايد من حيث قيامها
بهم غير نفسها باعتبار اخذها من السلف والصحابة
وفهموه عطف على اخذوه اى ان العجايز والصبيان فهموا
تلك العقايد من الكتاب والسنة فقد جمعوا بين اخذها
من السلف وفهمها من الكتاب والسنة بسهولة ذلك
اى ان عقايدهم اتية على حسب ما اخذوه الخ بسبب
بسهولة الاخذ من السلف لان الاخذ سهل عليهم وانما
كانت على حسب ما فهموه لان فهم العقايد من الكتاب
والسنة يسهل عليهم قوله اذهم عرب علة لقوله بسهولة
ذلك عليهم وقال شيخنا قوله ذلك اى ما ذكره من الاخذ
عن السلف والفهم من الكتاب والسنة وعلى هذا فقوله
بسهولة ذلك عليهم علة لقوله على حسب ما فهموه اى انما
كانت اتية على حسب ما اخذوه العجمة اى عدم
الفصاحة فلسانهم فصيح والفصاحة تعين على الاخذ
وعلى الفهم من الكتاب والسنة وان الجمود الران
هو الصدا والجمود عدم جولان الذهن فى المعارف و
وقوفه واضافة ران للجمود من اضافة المشبه به
للمشبه اى الجمود الشبيه بالران ويحتمل ان المراد بالران
صدا القلب وتكون الاضافة من اضافة السبب للمسبب
ظلمة الغباوة هى عدم الفطانة اى الغباوة الشبيهة

بالظلمة ويحتمل ان المراد بالظلمة الران وهو صدا القلب
وتكون الاضافة من اضافة السبب للمسبب فالغباوة
على هذا الاحتمال والجمود بمعنى واحد والران والظلمة
بمعنى واحد وهو السواد القايم بالقلب فهولا الجماعة لم
يكن على قلوبهم سواد وليس فيهم جامدا وحينئذ فتكون
عقايدهم صافية من الشبه فعقايدهم اى فحينئذ تكون
عقايدهم اسلم شى واحسنه المراد بالشى العقايد اى احسن
العقايد واسلمها فلهذا اى تكون عقايدهم احسن
العقايد واسلمها امرضعيف النظر اى وهو الذى
لا قدرة له على الدليل التفصيلى بل على الاجمالى فقط
حرز دينهم اى محروز هو دينهم المامون اى من التغير
لعدم الخ علة لقوله المامون اى انما كان مامونا من
لامرين الاول انهم لا يخالطون اهل البدع والثانى
ان علما زمانهم كانوا يردون على اهل البدع الذين
يتعرضون لدينهم ولوقوف ايمة اى علما زمانهم
للرد على اهل البدع الخ وظاهره انه كان فى زمن الصحابة
علما واقفون للرد على اهل البدع وهذا لا يظهر الا من
بالنظر لسيدنا على ومن ماثله من الصحابة وايضا قوله
والاداية فى الانفس الخ هذا انما كان بعد موت الامام
مالك والامام الشافعى المستمين فى الانظار اى
فى حركات النفس فى المعقولات لاجل ترتيب الادلة
امام معمول لوقوف وقوله حرز دينهم اى العجايز والصبيان
اى امام محروز هو دينهم الذى تلقوه عن الصحابة

والتابعين

والتابعين فى ذلك اى بسبب ذلك اى بسبب دفع
كل مبتدع وضال فى الانفس اى فمنهم من قطعت
راسه ومنهم من وقد عليه بالكبريت حتى مات وهو
ابن الامام عبد الله بن عبد الحكم اخو الامام محمد بن عبد
الحكم الذى اخذ عن الشافعى مذهبه واخذ مذهب مالك
عن والده والحاصل ان عبد الحكم اخذ عن مالك وكذا
ولده عبد الله وكان عبد الله رفيق الامام الشافعى
فى الاخذ عن مالك وكان له اولاد ادجلة الامام محمد
الذى اخذ مذهب مالك عن والده واخذ مذهب الشافعى
عنه وقال له الشافعى عند موته انت ترجع لمذهب ابيك
والذى حرق بالكبريت واحد من اخوة الامام محمد وقوله
والمال وذلك كما وقع لبنى عبد الحكم فانه قد نهبت
اموالهم من اجل عدم توليهم بخلق القران اجودهم اى
ثوابهم من مشاق بيان لما يعظم الله به اجودهم
متقدم عليه او انه بيان لمحذوف اى شيا من مشاق الخ
وقوله ما يعظم الله عطف بيان على ذلك المحذوف بنا
على انه لا يجوز تقديم البيان على المبين ان ما ينتحله
اى ما يختاره ويذهب اليه من العقايد الفاسدة وعبر
عنه بالانتحال وهو السرقة اشارة الى ان امورهم سرقة
لا اصل لها والصواب عطف تفسير اى فكان من
الحزم اى الصواب ما امر به الخ وفيه انه كما ان للسلف
عجايز وصبيان كذلك لاهل البدع فمن الامر باتباع دين
العجايز والصبيان احالة على مجهول فكان هذا امر به السلف

الصالح اى ما لرواية السايلين والمراد بعلما السلف الصالح
عمر بن عبد العزيز ومن تقدم ذكره معه الحرز المامون الحرز
بمعنى المحروز وقوله المامون اى من التغير ابطال العلماجم
بطل بمعنى الشجاع والمراد به هنا الكثير العلم لمناظر فى
نسخة لمناضلة اعدا الحق والمناضلة الرمى بالسهام استعير
اقامة الدليل على اهل اعدا الدين والضعيف اى ضعيف
النظر كالذى سال عمر بن عبد العزيز عن اهل الاهوا ووقف
موقف الابطال فيه ان الذى يقف موقفهم هو الذى يقاتل
ويرد على اهل البدع وضعيف النظر الذى لا يقدر على اقامة
الادلة التفصيلية كيف يتاتى وقوفه موقف الابطال
فلعل الانسب ان يقول وضعيف النظر لو سال اهل الاهوا
لخيف عليه ان يهلكوه تامل ولهذا اى لما تقدم من ان
عقايد العجايز احسن العقايد لاخذها عن السلف الصالح
واتقانها بما يحتاج اليه بالادلة الاجمالية وسلامتها من الشبه
لعدم مخالطة اهل البدع لهم ووقوف الايمة امام دينهم
يدفعون عنه كل مبتدع وضال ايضا كما امر بعض السلف
ضعيف النظر بدين العجايز لهذا اى لكون عقايدهم احسن
العقايد فى مواطن الموت اى فى موضع الموت ثم ان
الموت عرض فلا موضع له وحينئذ ففى الكلام استعارة بالكناية
حيث شبه الموت بانسان يحل فى مكان على طريق المكنية
واثبات المواطن تخييل او انه مجاز فى النسبة الاضافية
اى فى الموطن الذى قام به الموت فيه لحرز الضعفا
متعلق بمال وحرز بمعنى محروز والمراد به الدين اى لدين

الضعفا

الضعفا والمراد بالضعفا هنا العجايز لا السايلين الذين
سالوا عمر بن عبد العزيز وحينئذ فالاولى ان يقول لحرز العجايز
وذلك لان المعبود عنه بالضعفا فيما مر هو الماموريه
باتباع دين العجايز والنخر انما طلب ايمان العجايز ودعا
به اى حيث قال اللهم ايمانا كايمان العجايز لان موطن
لا علة لقوله مال وهذه العلة منافية لكون العلة ما م
من كون عقايد العجايز احسن الا ان يقال انه علة للمعلل
مع علته اى وانما مال لما ذكر لانه لا لعظيم هوله
اى لهوله العظيم بسبب خروج الروح فيه واتيان الفتانين
فهو من اضافة الصفة للموصوف فيخشى ان اقبلت
فيه اى فى موطن الموت وقوله واردات الشبه اى الشبه
الواردة على القلب المراد بالخشية هنا الخوف على جهة
الظن اى فيظن الانسان انه ان اقبلت اى ان وردت عليه
الشبه فى ذلك الوطن ليضعف العقل عن دفعها وحينئذ فيلجا
الى اعتقاد مدلول تلك الشبه فيودى الى الكفر او المعصية
وعبر بان المفيدة للشك لرجايه فى الله ان لا تقبل عليه
الواردات فاندفع ما يقال ان مقتضى التعبير بان ينافى
فى قوله لعظيم هوله لانه يقتضى ان الاقبال غير مشكوك فيه
واقل ما فيها الخ اى انه وان لم يضعف العقل عن دفعها
لكن اقل ما فيها تكدر العقل منها وانه يضعف عن ردها
فقوله واقل ما فيها اى اقل حالاتها مبتدا وقوله تكدر
العقل بفتح التا والكاف وضم الدال المشددة خبر عن
اقل وقوله بظلمتها البالسية ضاقا عن حمل ذلك

فالفكر ضاق عن حمل التكدر لعدم جولانه فيه وكذا الزمان
ضاق عن حمله لانه لا يسعه حتى يزيله لانه زمن الموت
ولو قال ضاقا عن دفع ذلك التكدر كان اولى لان الكلام
في الدفع وفي الحمل تامل   فدعا بصفا المعرفة فيه انه
انما دعا بصفا الايمان الان فيقال انه ماش على ان
الايمان هو المعرفة او يقال مراده انه دعا بصفا المعرفة
لزوما لان الايمان المجازي حديث النفس التابع للمعرفة
الصافية فالدعا بالايمان صريحا وهو مستلزم للدعا
بالمعرفة اللازمة للايمان   والحفظ فيه انه لم يدع
بالحفظ وانما دعا بالايمان الصافي من المكدرات اي الثابت
له الصفا تحقيقا   كما هو شان عجايز تلك الازمنة
اي عجايز اهل تلك الازمنة اي ازمنة الناظم وقضيته
ان عجايز اهل تلك الازمنة وضعفتهم ايمانهم كلهم صاف
والظاهر ان هذا غير مسلم لان زمن الناظم متاخر عن زمن
السلف الصالح   وضعفتهم الاولى وضعفتها و
الضمير للازمنة والمراد بهم الصبيان   من ادلتها
اي الاجمالية والمراد بالزايد الادلة التفصيلية ورد
الشبه عنها   لمناظرة اهل البدع اي باقامة الادلة
التفصيلية ورد الشبه عليهم   فصفت عقايدهم
اي فصفت معتقداتهم عن الشبه الفاسدة وقوله
حتى ماتوا على ذلك اي الصفا المفهوم من صفت
هذا اي ما ذكر من طلب الايمان الصافي اعني
معرفة العقايد بادلتها الاجمالية لا التقليد كما فهم

ابن زكري

ابن زكري مراده اي مراد الناظم والتعبير بمراد يفيد ان
ظاهر كلام الناظم طلب التقليد لا الايمان الصافي وحينئذ
فلا يصح قول الشارح السابق ان كلام الناظم حجة على ابن زكري
لا حجة له لان الكلام المأول لا يكون حجة على الخصم نعم
يسقط الاستدلال به بسبب التاويل تامل   والله
اعلم ايا بما ذكر من التاويل هل هو صواب اولى واتى بذلك
ترجيا لصدق ما ابتكره   واما حمله على طلب الاعتقاد
التقليدي فهو دعا الخ حذف جواب اما لدلالة قوله
فهو دعا الخ عليه والاصل فلا يصح لانه دعا الخ والاحسن
ان يقول فلا يصح لان القايم بالعجايز ومن معهم الايمان
اعني الاعتقاد التابع للمعرفة كما مر لا ان القايم بهذا
الاعتقاد التقليدي والا فلا يصح الدعا به لانه دعا
بسلب الخ تامل   واما حمله على طلب الاعتقاد فيه
التقليدي اي بحيث يكون الناظم طلب ايمانا تابعا للاعتقاد
التقليدي لا للمعرفة لان الايمان حديث النفس التابع
للمعرفة او للاعتقاد التقليدي فقوله على طلب الاعتقاد
التقليدي اي بحسب اللزوم وذلك لان صريح قوله
اللهم ايمانا كايمان العجايز طلب الايمان التابع للاعتقاد
التقليدي ويلزمه طلب الاعتقاد التقليدي فتامل
والعياذ بالله مبتدا وخبره محذوف اي والتحصين
بالله من سلب المعرفة هو المطلوب او ان ال في العياذ
نايبة عن المضاف اليه وقوله بالله خبر اي وتحصيني
من سلب المعرفة كما مر بالله   والانتفا لعطف

على سلب والواو في قوله وفي ايمان صاحبه حالية منه
والدعا لمثله لاولى التفريع اي وحيث كان في ايمان
صاحبه خلاف فالدعا بمثله لا يرضاه عاقل اي كامل
ولو سلمنا الخ اي مما سبق من قوله ولهذا قال الفخر
لاحبار على ان العجايز التي قصدهن الامام عارفات
غير مقلدات ثم انه ارخى العنان فقال ولو سلمنا الخ
على طلب لازم اعتقادهن اي فكانه قال اللهم ايمانا
خالصا من الشبه وقوله لوجب ان دعاه الخ اي لوجب
ان يحمل دعاوه على طلب لازم اعتقادهن وهو
عدم خطور الخ اي عدم ورود الشبهات على القلب
مضموما الخ فيه انه اذا لم تخطر الشبهات بالبال كان ذلك
نفس كمال المعرفة فمن اين الكلام الذي هو غير ذلك المنضم
اليه واجيب بان المراد كمال ناشئ عن الدليل التفصيلي
فاصل المعرفة يحصل بالدليل الاجمالي والكمال يحصل بالدليل
التفصيلي تامل فكانه يقول اللهم ارزقني ايمانا خالصا ناشئا
عن ادلة تفصيلية لتكون اي عقيدته الخ وهذا بيان
للسبب الحامل على طلب اللازم المذكور اذ ذاك
اي وقت موته وقد يحتمل الخ حاصله انا اذا سلمنا
ان الفخر اراد العجايز المقلدات فنقول انه طلب لازم اعتقادهن
لكن طلبه ذلك اللازم اما لان الموت هوله عظيم فطلب
ذلك ليكون معرفته عن المكدرات في ذلك الوقت وهو ما
سبق واما نظرا لحاله الذي كان معلوما للناس وهو
تولعه بنقل كلام الفلاسفة وغيرهم من الضوال والرد

والمراد بالمثل هنا المعنى اراد ان مثله زائدة

لا يرضاه ع

عليهم

عليهم بالردودات الضعيفة التي لا توازي شبههم التي
ينقلها عنهم فلما كانت تلك الحالة قبيحة طلب ذلك اللازم
وهو ما اشار له بقوله ويحتمل الخ فالحاصل انه على التسليم
انما طلب اللازم لكن السبب في طلب ذلك فيه احتمالات
فقوله السبب دعايه بهذا اي بلازم اعتقاد العجايز و
قوله من حاله بيان لما علم وقوله من الولوع بيان لحاله
والمعنى ان السبب في دعايه بذلك اللازم الامر المعلوم للناس
الذي هو حاله اعني الولوع الخ تامل اراد الفلاسفة
اي ماراته واعتقدته واصحاب الاهوا عطف عام على
خاص وقوله وتكثير عطف على بحفظ وكذا قوله وتقوية
اي الولوع بحفظ والولوع بتكثير والولوع بتقوية الخ و
قوله على ما يظهر متعلق بقوله الولوع وانما علم تولعه
بها من ماذكره في تاليفه لا من مشاهدة المصلي لان المصنف
لم ير الفخر لتاخره عنه ولقد استرقوه بالتحقيق من
السرقة وتوضيح ذلك ان الفلاسفة يقولون ان الافلاك
حادثة بالذات لافتقارها لموثر اثر فيها بطريق العلة
قديمة بالزمان بمعنى انه لا اول لوجودها لاستنادها
لعلة قديمة لا اول لها والله تعالى قديم بالذات والزمان
اي لا يفتقر لموثر ولا ابتدا لوجوده وقال الفخر الرازي
ان صفات الله حادثة بالذات بمعنى ان الذات اثرت
فيها بطريق التعليل قديمة بالزمان لا ابتدا لوجودها
فقوله هذا قريب من قولهم من جهة ان كلا من القولين قايل
بالايجاد بالتعليل فالفلاسفة سرقوا الفخر حيث ادخلوه

فى قوله المذكور القريب من قولهم فى الافلاك الا ان قولهم مكفر
بخلاف قول الفخر فقول الش استر قوم الضمير للفلاسفة و
قوله تخرج الى قريب وهو قوله السابق وقوله اهوايهم هو فى
قولهم المذكور فى الافلاك ولهذا اى لاجل كون الفخر
كان كثير الولوع بنقل كلام الفلاسفة مع ضعف رده
لها قال الشيخ الخ هذا دليل لماذكره من تحذير الشيوخ
عن النظر فى كتبه كلام ابن الخطيب المراد به الامام الفخر
الرازى لانه يكنى بذلك اشد منه اى من نفسه فى
الانفصال عنها اى فى دفعها اى ان الجواب الذى ياتى
به من عنده ردا لها يكون ضعيفا لا يهدم تلك الشبهة
ما لا يخفى اى من التحذير من المطالعة فى كتبه والاعتراض
عليه من تقوية السنة وتحذيرها مع ضعفه عن ردها
ويحتمل ان المعنى ما لا يخفى من تصوره انشدنى اى
قال المقرى انشدنى الخ والابلى بضم الهمزة وتشديد
البا الموحدة وقوله قال اى الابلى وقوله عبد الله بن
ابراهيم كذا فى بعض النسخ وفى بعضها عبد الله بن محمد
ابن ابراهيم والزمورى بفتح الزا المعجمة وبعدها ميم
مشددة مضمومة واخره را مكسورة لتقى الدين
ابن تيمية اى الحنبلى المشهور ولم يرض حاله المحقق
بل هو زنديق وبغضه فى الدين واهله لا يخفى وحينئذ
فلا عبرة فى كلامه فى الفخر لنفسه متعلق بما ينشدنى
اى انشدنى ابياتا منسوبة لنفسه لا لغيره محصل
اسم كتاب للفخر فى اصول الدين وقوله حاصله اى حاصل

ذلك

ذلك الكتاب من بعد تحصيله والتعب فى تاليفه واعلم
ان فى قوله حاصله وتحصيله تورية وذلك لان المحصل
كتاب للفخر والحاصل والتحصيل كتابان لتلامذته كل
واحد منهما اختصار للمحصل فهو يورى بان الحاصل
والتحصيل ما فيهما باطل كما ان المحصل كذلك علم
بلا دين اى لان ما فيه باطل فى الافك هو اشد
ما يكون من الكذب اى المحصل اصل الضلالة وحينئذ فيكون
كل من التحصيل والحاصل كذلك لانهما فرعان عنه
المبين من ابان بمعنى بان اى ظهر اى ان المحصل اصل لكل
كذب قبيح ظاهر وحى الشياطين اى موحى الشياطين
اى ان المذكور فيه عقايد زائغة الهمها له الشياطين لا
انها عقايد صحيحة القتها له الملايكة فاكثره بدل
من قوله مما فيه والضمير فى قوله فاكثره راجع لما فيه والمعنى
فاكثر ما فيه ويحتمل ان قوله مما فيه مبتدا اول وقوله فاكثره
مبتدا ثان ووحى الشياطين خبر الثانى والجملة خبر الاول
قال وكان الخ اى قال عبد الله الزمورى وكان بيده كف
يتيمة قضيب فقال اى ابن تيمية قلت فلعل الخ لما
ابتع الاحتمال الثانى بكلام المقرى وحصل الطول به
كان من المناسب عند النهاية والتوجه لما هو من
كلامه ان يقول قلت ثم لا يخفى ان قوله فلعل الخ احتمال
ثالث وحاصله ان الفخر طلب عند الموت التقليد حقيقة
فقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز معناه اللهم اجعلنى مقلدا
وانما طلب التقليد فى تلك الحالة لانه حضره عند

الموت شبه عسر انفصاله عنها لحمله الخوف منها على تمنيه ان
يكون مقلدا ثم ان هذا الاحتمال غير صالح لما نفاه اولا فهو رجوع
الى تصحيحه بعد ان نفاه وما سبق من ابطال هذا الاحتمال
محمول على ما اذا لم يكن عذر واما اذا وجد عذر فانه يصح
طلبه كما هنا تامل ثم ان الاولى ان لا يعبر بهذه العبارة
بل بعبارة تؤذن انه احتمال ثالث وكان يقول ويحتمل
ان يكون مراده انه طلب ان يكون مقلدا حقيقة لاجل
ما حصل له عند الموت من الشبه   ما حمله فاعل حض
وقوله من الشبه بيان لما حمله قدم عليه وقوله الانفصال
عنها اى التخلص منها وقوله ان تمنى اى على ان تمنى وهو
متعلق بحمله اى حمله على تمنيه   ان يكون فى درجة
الانفصال التقليدى من اضافة الصفة الى الموصوف
والانفصال بمعنى المنفصل اى على تمنيه ان يكون فى
درجة التقليد المنفصل اى الخالص اى التقليد الحقيقى
ثم ان التمنى طلب اظهار محبة الممتنع او الممكن المستبعد
حصوله وموت الفخر على التقليد ليس محالا بل ممكن الا انه
بعيد فلذا تمناه وطلبه لان رايه اى الفخر الخ وهذا جواب
عما يقال كيف يكون الفخر طلب التقليد الحقيقى مع ان
التقليد غير كاف وصاحبه كافر وحاصل الجواب
انه طلب ذلك لكونه اى انه يكفى والحاصل ان المصحح
لطلبه التقليد هو العذر وما تقدم من فساد ذلك
فهو عند عدمه ثم يقال كيف يكون العذر مسوغا
لطلب التقليد مع انه كفر فاجاب بانه صح ذلك

لان رايه

لان رايه انه كاف ففى الحقيقة العلة كون رايه انه كاف
مع حصول العذر ثم ان فى هذا الكلام تسليم ان القائم
بالعجائز الذى فى زمانه التقليد الحقيقى وهو مناف لما
قدمه من ان القائم بهن المعرفة   وقد روى الخ اى بهذا
دليلا على صحة هذا الاحتمال   اقدام العقول بفتح همزة
الاقدام جمع قدم وهو من اضافة المشبه به للمشبه اى ان
العقول المشبهة بالاقدام والعقال هو الحبل الذى
يعقل به البعير وفى الكلام حذف مضاف اى نهاية
العقول المشبهة بالاقدام وغاية احرها انها ذات عقال
اى حبس ومنع عن ادراك الذات العلية ولو جالت تلك
العقول غاية الجولان او ان عقال بمعنى معقولة ويصح
كسر همزة اقدام على انه مصدر اقدم والمعنى نهاية توجه
العقول وجولانها ان تكون تلك العقول ذات عقال
او معقولة ومحبوسة عن ادراك الذات العلية وحتم
فينبغى للشخص انه اذا حصلت له المعرفة المطلوبة
عدم معاناة الشبه وتركها والاعراض عنها   واكثر
سعى العالمين اى ومنه الاشتغال بالشبه وقوله ضلال
اى غير موافق لما يرضاه الرب   وارواحنا فى وحشة
الخ اعلم ان الارواح خلقت قبل الاجسام بالفى عام
وكانت مستقرة فى غير الاجسام بل فى الملا الاعلى
اعنى السموات فقوله فى وحشة اى توحش وعدم
انتظام لمفارقتها لمحلها الاصلى وهو الملكوت الاعلى
وقوله من حبس منا اى من اجل ادخالها فى حبس منا

واذا كانت فى وحشة فلا يحصل لها انتظام بل يحصل لها
خلل وهذا كالعلة لقوله واكثر سعى العالمين ضلال
وحاصل دنيانا اى ما اكتسبناه فى دنيانا وقوله اذى ووبال
اى منكرات يتسبب عنها ويكون عاقبتها الاذى اى
العذاب وتفويت الدرجات وعطف الوبال على الاذى تفسيرى
سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا اى انا لم نستفد من بحثنا
فى المسايل طول عمرنا الا قيل كذا اذا اريد بنا الفعل للمجهول
او قال فلان كذا اذا اريد بناه للمعلوم ولم نستفد من
بحثنا ما يقربنا الى المولى من الطاعات وكم من رجال
كم للتكثير اى رجال كثيرون قد رايناهم فهلكوا وقوله
ودولة الدولة هى التصرف بالامر والنهى يقال فلان فى
دولة اى يتصرف بالامر والنهى اى كم رجال رايناهم وكم
تصرف رايناه حاصلا من خلايق عدة فبادوا جميعا
اى فهلكوا جميعا وزالوا فعطفه وزالوا على بادوا للتفسير
قد علت شرفاتها جمع شرفة وهى اعلا الجبل
وقوله والجبال جبال اى والجبال باقية على حالها ثم انه
يحتمل ان يكون اراد بالجبال الرياسات وح فالمعنى وكم من
رياسة قد تمكن منها رجال فمات هولا الرجال وبقيت
الرياسات على حالها تنتقل من طايفة لطايفة
فعلى هذا الخ لا حاجة لهذا الكلام للعلم به مما سبق اعنى
قوله قلت ولعله الخ او على معنى الخ ليس هذا متعلقا
بما قبله بل هو احتمال رابع وحاصله ان النحرير ليس مراده
بقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز طلب التقليد الحقيقى

وانما

وانما مراده الندم على ما حصل منه من اشتغاله وتعلقه
بالشبهات فكانه يقول يا ليتنى لم اتعلق بالشبهات وحيث
كان هذا احتمالا رابعا فكان الاولى للشارح ان يعبر بعبارة
تدل على ذلك فكان يقول ويحتمل ان النحرير ليس مراده بقوله
اللهم ايمانا كايمان العجايز طلب التقليد حقيقة بل مراده
التلهف اى التندم على ما حصل منه من الاشتغال بالشبهات
فمراده بالعجايز المقلدات لكن لم يقصد النحرير التقليد
حقيقة وانما المراد الندم على ما علمت او على معنى
التلهف اى او كلامه محمول على معنى التلهف والاضافة
بيانية وقوله والندم عطف تفسير او لازم على ملزوم
ويحتمل الخ هذا احتمال خامس وحاصله انه لم يرد
بالعجايز المقلدات بل العارفات بالدليل الاجمالى فهو
طالب لان يكون عارفا بالدليل الاجمالى ومتندم على
اشتغاله بالشبهات فمراده بقوله اللهم ايمانا كايمان
العجايز شيان على هذا الاحتمال بخلاف ما قبله فانه
عليه ليس طالبا الا لشى واحد على القدر الضرورى
اى وهو المعرفة بالدليل الجملى وقوله مع هذا اى التلهف
على ما فاته والحاصل ان النحرير على هذا الاحتمال طالب
للمعرفة بالدليل الجملى مع التلهف على ما فاته فهو مغاير
للاحتمال الذى قبله لما علمت وما قبله فيه انه هذا
ينافى ما سبق من ان علما زماننا لم يصلوا لدرجة العجايز
اذ مقتضاه انهن يعرفن بالدليل التفصيلى وهو ينافى
ما هنا فتامله وبهذا اى ويكون النحرير مع غزارة